

Философский журнал

Контекст и рефлексия:  
философия о мире  
и человеке

Том 12, № 1А, 2023.

С. 1-381.



---

Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС»

Московская область, г. Ногинск

Philosophical journal

# Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being

February 2023, Volume 12, Issue 1A.

Pages 1-381.



---

ANALITIKA RODIS publishing house

Noginsk, Moscow region

# «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» Том 12, № 1А, 2023

Выпуски журнала издаются в двух частях: А и В. Периодичность части А – 6 номеров в год. Периодичность части В – 6 номеров в год.

Все статьи, публикуемые в журнале, рецензируются членами редсовета и редколлегии, а также другими ведущими учеными.

**Лисина Елена Александровна**, кандидат философских наук (5.7.7), член Ассоциации международного права, генеральный директор, издательский дом «АНАЛИТИКА РОДИС», преподаватель, *Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах* – главный редактор журнала.

**Нечипуренко Виктор Николаевич**, доктор философских наук (5.7.7), профессор, профессор кафедры исторической культурологии, *Южный федеральный университет* – заместитель главного редактора.

В журнале представлены философские дискуссии и результаты современного научно-философского миропонимания, имеющие важное мировоззренческое значение для развития общества, науки и культуры, преподавания философии в высших учебных заведениях, а также для исследовательских траекторий философов и заинтересованной публики. Авторами статей являются философы, ведущие специалисты современного научного знания, а также исследователи, работающие над диссертациями.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Журнал «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» включен в «**Перечень рецензируемых научных изданий**», в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» в соответствии с приказом Минобрнауки России от 25 июля 2014 г. № 793 с изменениями, внесенными приказом Минобрнауки России от 03 июня 2015 г. № 560 (зарегистрирован Министерством юстиции Российской Федерации 25 августа 2014 г., регистрационный № 33863), вступившим в силу 1 декабря 2015 года.

Генеральный директор издательства	Е.А. Лисина
Главный редактор	Е.А. Лисина, кандидат философских наук (5.7.7)
Зам. главного редактора	В.Н. Нечипуренко, доктор философских наук (5.7.7)
Научный редактор и переводчик	К.И. Кропачева
Корректоры	Л.Л. Куприяничик, И.А. Шейхетова
Переводчики	В.Н. Ермаков, Р.Э. Бокова, В.И. Лукьянчикова
Дизайн и верстка	М.А. Пучков, М.Л. Песчаная
Адрес редакции и издателя	142400, Московская область, Ногинск, ул. Рогожская, 7
Телефоны редакции	+7 (495) 210 0554; +7 915 056 9894
E-mail	info@publishing-vak.ru
Сайт	http://www.publishing-vak.ru

Журнал издается с января 2012 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС77-43669 от 24.01.2011.

**ISSN 2223-5485**

**Учредитель и издатель: «АНАЛИТИКА РОДИС»**

Индекс по Объединенному каталогу «Пресса России»:

**42973** «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке»

Цена договорная. Подписано к печати 15.02.2023. Печ. л. 21. Формат 60x90/8.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Периодичность: 6 раз в год. Тираж 1000 экз. Заказ № 7409.

Отпечатано в типографии «Книга по Требованию». 127918, Москва, Сушевский вал, 49.

# "Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being" February 2023, Volume 13, Issue 1A

The issues of the journal are published in two parts: A and B. The publication frequency of part A is 6 times a year. The frequency of part B is 6 times per year.

All articles published in the journal are reviewed by the members of the editorial board and editorial staff as well as by other leading scientists.

**Lisina Elena Aleksandrovna**, PhD in Philosophy, member of the International Law Association, CEO of LLC ANALITIKA RODIS, lecturer, *Institute of Psychology and Psychoanalysis at Chistye Prudy* (Russia) – editor-in-chief.

**Nechipurenko Viktor Nikolaevich**, Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of the History of cultural studies, *Southern Federal University* (Russia) – deputy editor-in-chief.

The journal initiates philosophical discussions and presents the results of the modern scientific and philosophical world outlook that are of great philosophical significance for the development of society, science and culture, for teaching philosophy in higher educational establishments as well as for research trajectories of philosophers and an interested audience. Philosophers, leading specialists in the field of modern knowledge and researchers working on dissertations are among the authors of articles published in the journal.

The views and opinions of the publisher may not necessarily coincide with those of the authors. The journal "Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being" ("*Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke*") was included in the "**List of the peer-reviewed scientific journals**, in which the major scientific results of dissertations for obtaining Candidate of Sciences and Doctor of Sciences degrees should be published" in accordance with Order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation No. 793 of July 25, 2014 (as amended by Order of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation No. 560 of June 3, 2015 that was registered by the Ministry of Justice of the Russian Federation on August 25, 2014 (registration No. 33863) and entered into force on December 1, 2015).

CEO of the publishing house	E.A. Lisina
Editor-in-chief	E.A. Lisina, PhD in Philosophy
Deputy editor-in-chief	V.N. Nechipurenko, Doctor of Philosophy
Science editor and translator	K.I. Kropacheva
Proof-readers	L.L. Kupriyanchik, I.A. Sheikhetova
Translators	V.N. Ermakov, R.E. Bokova, V.I. Luk'yanchikova
Styling and make-up	M.A. Puchkov, M.L. Peschanaya
Address of the Publisher and the Editorial Board	P.O. Box 142400, 7 Rogozhskaya st., Noginsk, Moscow region, Russian Federation
Phones of the Editorial Board	+7 (495) 210 0554; +7 915 056 9894
E-mail	info@publishing-vak.ru
Website	http://www.publishing-vak.ru

The journal is issued since January 2012.

The publication is registered by Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications (ROSKOMNADZOR).

Mass media registration certificate:

PI No. FS77-43669 of 24.01.2011.

**ISSN 2223-5485**

**Founder and Publisher: "ANALITIKA RODIS"**

Subscription index of the union catalogue "The Press of Russia":

**42973** "Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being".

Contract price. Passed for printing on 15.02.2023. 21 printed sheets. Format 60x90/8.

Offset printing. Offset paper. Periodicity: 6 issues per year. Circulation 1,000 issues. Order No. 7409.

Printed from make-up page in the "Kniga po Trebovaniyu" printing house.

P.O. Box 127918, 49 Sushchevskii val, Moscow, Russian Federation.

# Редакционный совет

по направлению: 5.7.1. Онтология и теория познания

**Вишев Игорь Владимирович** – доктор философских наук, профессор, исторический факультет, Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет).

**Волков Владимир Николаевич** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социально-философских наук, Московский государственный институт культуры.

**Копцева Наталья Петровна** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии, Сибирский федеральный университет.

**Лойко Ольга Тимофеевна** – доктор философских наук, профессор, профессор отделения социально-гуманитарных наук, Национальный исследовательский Томский политехнический университет.

по направлению: 5.7.2. История философии

**Ивлев Виталий Юрьевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет).

**Осипов Игорь Дмитриевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

**Панибратцев Андрей Викторович** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, Московский государственный университет гражданской авиации.

по направлению: 5.7.3. Эстетика

**Бурлина Елена Яковлевна** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии, Самарский государственный медицинский университет.

**Клюев Александр Сергеевич** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры музыкального воспитания и образования, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

**Черникова Валентина Евгеньевна** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Гуманитарный институт, Северо-Кавказский федеральный университет.

по направлению: 5.7.4. Этика

**Абакарова Райганат Магомедовна** – доктор философских наук, профессор, Дагестанский государственный университет.

**Варава Владимир Владимирович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

**Хильгендорф Эрик** – доктор юридических наук, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой уголовного права, Вюрцбургский университет Юлия Максимилиана (Германия).

по направлению: 5.7.6. Философия науки и техники

**Дмитриев Анатолий Васильевич** – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, руководитель группы конфликтогенности миграции, Почетный доктор, Институт социологии Российской академии наук.

**Ивлева Марина Левенбертовна** – доктор философских наук, профессор, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов.

**Масалова Светлана Ивановна** – доктор философских наук, профессор, председатель оргкомитета пресс-центра, Южный федеральный университет.

**Пусько Виталий Станиславович** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры «Информационная аналитика и политические технологии», Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет).

**Шиповалова Лада Владимировна** – доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии науки и техники, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет.

по направлению: 5.7.7. Социальная и политическая философия

**Василенко Инна Викторовна** – доктор философских наук, профессор, кафедра социологии, Волгоградский государственный университет.

**Везиров Тимур Гаджиевич** – доктор педагогических наук, профессор, академик Международной академии информатизации, академик Российской академии естествознания, профессор кафедры методики преподавания математики и информатики, Дагестанский государственный педагогический университет.

**Желтов Виктор Васильевич** – доктор философских наук, профессор, декан факультета политических наук, завкафедрой политических наук, Кемеровский государственный университет.

**Красиков Владимир Иванович** – доктор философских наук, профессор, профессор центра научных исследований, Всероссийский государственный университет юстиции.

**Лисина Елена Александровна** – главный редактор журнала, кандидат философских наук, член Ассоциации международного права, генеральный директор, издательский дом «АНАЛИТИКА РОДИС», преподаватель, Институт психологии и психоанализа на Чистых прудах.

**Нечипуренко Виктор Николаевич** – заместитель главного редактора журнала, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры исторической культурологии, Южный федеральный университет.

**Скорик Александр Павлович** – доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры теории государства и права и отечественной истории, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) им. М.И. Платова.

по направлению: 5.7.8. Философская антропология, философия культуры

**Аксюмов Борис Владимирович** – доктор философских наук, доцент, профессор, кафедра социальной философии и этнологии, Северо-Кавказский федеральный университет.

**Артановский Сергей Николаевич** – доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор кафедры русского языка и методики преподавания, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств.

**Брейтман Александр Семенович** – доктор философских наук, профессор, кафедра международных коммуникаций, сервиса и туризма, Дальневосточный государственный университет путей сообщения.

**Докучаев Илья Игоревич** – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социальных дисциплин, Международный банковский институт.

**Дорофеев Даниил Юрьевич** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Санкт-Петербургский горный университет.

**Кортунов Вадим Вадимович** – академик Российской академии естественных наук, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных знаний, Российский государственный университет туризма и сервиса.

**Костина Анна Владимировна** – доктор философских наук, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой философии, культурологии и политологии, Московский гуманитарный университет.

**Мордовцева Татьяна Васильевна** – доктор культурологии, профессор, профессор кафедры гуманитарных дисциплин, Таганрогский институт управления и экономики.

**Орлова Надежда Хаджимерзановна** – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики, Санкт-Петербургский государственный университет.

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, доцент, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

по направлению: 5.7.9. Философия религии и религиоведение

**Астахова Лариса Сергеевна** – доктор философских наук, заведующая кафедрой религиоведения, Казанский федеральный университет.

**Жуков Артем Вадимович** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Забайкальский государственный университет.

**Нестеркин Сергей Петрович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, отдел философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук.

**Орлов Андрей Александрович** – доктор философии по религиоведению, магистр богословия, кандидат социологических наук, факультет богословия, Университет Маркетта (США).

**Пронина Татьяна Сергеевна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина.

## Редакционная коллегия

**Бенин Владислав Львович** – доктор педагогических наук, кандидат философских наук, профессор, завкафедрой культурологии и социально-экономических дисциплин, Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы.

**Бондаренко Григорий Владимирович** – магистр философии (Оксфорд), кандидат исторических наук.

**Керимов Александр Джангирович** – доктор юридических наук, профессор, член Экспертного совета при Уполномоченном по правам человека в РФ, главный научный сотрудник Института государства и права Российской академии наук.

**Шещукова Галина Викторовна** – доктор политических наук, кандидат философских наук, профессор кафедры общегуманитарных, социально-экономических дисциплин и управления, Оренбургский институт (филиал), Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина.

# Editorial Board

**Abakarova Raiganat Magomedovna** – Doctor of Philosophy, Professor, Dagestan State University (Russia).

**Aksyumov Boris Vladimirovich** – Doctor of Philosophy, Associate Professor at the Department of social philosophy and ethnology, Stavropol State University (Russia).

**Artanovskii Sergei Nikolaevich** – Doctor of Philosophy, PhD in Philology, Professor at the Department of the Russian language and teaching methodology, Saint Petersburg State University of Culture and Arts (Russia).

**Astakhova Larisa Sergeevna** – Doctor of Philosophy, Head of the Department of Religious Studies, Kazan Federal University (Russia).

**Breitman Aleksandr Semenovich** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of social cultural service and tourism, Far Eastern State Transport University (Russia).

**Burlina Elena Yakovlevna** – Doctor of Philosophy, PhD in History of Arts, Professor, Head of the Department of philosophy and cultural studies, Samara State Medical University (Russia).

**Chernikova Valentina Evgen'evna** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, Stavropol State University (Russia).

**Dmitriev Anatolii Vasil'evich** – Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Conflict Migration Group, Honorary Doctor, Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences (Russia).

**Dokuchaev Il'ya Igorevich** – Doctor of Philosophy, PhD in Culturology, Professor at the Department of philosophy, Far Eastern Federal University (Russia).

**Dorofeev Daniil Yur'evich** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Saint Petersburg Mining University (Russia).

**Hilgendorf Eric** – Doctor of Law, Doctor of Philosophy, Professor, Dean and Head of the Department of criminal law, criminal procedure, legal theory, data protection law and computer science law, Julius-Maximillian University, Wurzburg (Germany).

**Ivlev Vitalii Yur'evich** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (Russia).

**Ileva Marina Levenbertovna** – Doctor of Philosophy, PhD of Psychology, Professor, Head of the Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia (Russia).

**Klyuev Aleksandr Sergeevich** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of music education, Herzen State Pedagogical University (Russia).

**Koptseva Natal'ya Petrovna** – Doctor of Philosophy, Professor at the faculty of art criticism and culturology, Siberian Federal University (Russia).

**Kortunov Vadim Vadimovich** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of philosophy, humanities and social sciences, Russian State University of Tourism and Service, Moscow (Russia).

**Kostina Anna Vladimirovna** – Doctor of Philosophy, Doctor of Culturology, Docent, Head of the Department of philosophy, culturology, political sciences, Moscow University for the Humanities (Russia).

**Krasikov Vladimir Ivanovich** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, Kemerovo State University (Russia).

**Lisina Elena Aleksandrovna** – Editor-in-chief, PhD in Philosophy, member of the International Law Association, CEO of LLC ANALITIKA RODIS, lecturer, Institute of Psychology and Psychoanalysis at Chistye Prudy (Russia).



**Loiko Ol'ga Timofeevna** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of culturology and social communication, Tomsk Polytechnic University (Russia).

**Masalova Svetlana Ivanovna** – Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor, Rostov Institute of Training and Retraining of Educators (Russia).

**Mordovtseva Tat'yana Vasil'evna** – Doctor of Culturology, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of humanities, Taganrog Institute of Management and Economics (Russia).

**Nechipurenko Viktor Nikolaevich** – Deputy editor-in-chief, Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of the History of cultural studies, Southern Federal University (Russia).

**Nesterkin Sergei Petrovich** – Doctor of Philosophy, Leading Researcher, Department of Philosophy, Culturology and Religious Studies, Institute of Mongolology, Buddhology and Tibetology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Russia).

**Orlov Andrei Aleksandrovich** – Doctor of Philosophy, Professor at the theological faculty, Marquette University, Milwaukee (USA).

**Orlova Nadezhda Khadzhimerzanovna** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Cultural Studies, Philosophy of Culture and Aesthetics, Saint Petersburg State University (Russia).

**Osipov Igor' Dmitrievich** – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Philosophy, Saint Petersburg State University (Russia).

**Panibrattsev Andrei Viktorovich** – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation (Russia).

**Prilutskii Aleksandr Mikhailovich** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University (Russia).

**Pronina Tat'iana Sergeevna** – Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Research Center for Religious and Ethnopolitical Studies, Leningrad Pushkin State University (Russia).

**Pus'ko Vitalii Stanislavovich** – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of information analytics and political technologies, Bauman Moscow State Technical University (Russia).

**Shipovalova Lada Vladimirovna** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology, Saint Petersburg State University (Russia).

**Skorik Aleksandr Pavlovich** – Doctor of History, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of theory of state and law, Novocherkassk Polytechnic Institute, South Russian State Technical University (Russia).

**Varava Vladimir Vladimirovich** – Doctor of Philosophy, Professor, Vice-Rector for Research, Dean of the Religious Studies department, Russian Orthodox Institute of Saint John the Divine (Russia).

**Vasilenko Inna Viktorovna** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of sociology, Volgograd State University (Russia).

**Vezirov Timur Gadzhievich** – Doctor of Pedagogy, Professor, Academician of International Academy of Informatization, Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor at the Department of methods of teaching mathematics and computer science, Dagestan State Pedagogical University (Russia).

**Vishev Igor' Vladimirovich** – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of philosophy, South Ural State University (Russia).

**Volkov Vladimir Nikolaevich** – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of humanities, Academy of Retraining of Workers of Art, Culture and Tourism, Moscow (Russia).

**ZheltoV Viktor Vasil'evich** – Doctor of Philosophy, Professor, Dean of the faculty of political sciences, Head of the Department of political sciences, Kemerovo State University (Russia).

**Zhukov Artem Vadimovich** – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Transbaikalian State University (Russia).

# Advisory Board

**Benin Vladislav L'vovich** – Doctor of Pedagogy, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of culturology and socio-economic disciplines, M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University (Russia).

**Bondarenko Grigorii Vladimirovich** – Master of Philosophy (Oxford), PhD in History.

**Kerimov Aleksandr Dzhangirovich** – Doctor of Law, Professor, member of the Expert Council under the auspices of the High Commissioner for Human Rights in the Russian Federation, Chief Researcher at the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences (Russia).

**Sheshukova Galina Viktorovna** – Doctor of Political Sciences, PhD in Philosophy, Professor at the Department of humanities, socio-economic disciplines and management, Orenburg Institute (branch), Kutafin Moscow State Law University (Russia).

# Содержание

## *Онтология и теория познания*

**Галухин Андрей Владимирович**

Рационально-прагматический акцептуализм Л.Дж. Коэна: проблема идентификации объектов деонтически-эпистемических оценок .....7

**Грибков Андрей Армович**

Паттерны общей теории систем. Часть 3. Паттерны изменения систем.....33

## *История философии*

**Кузубова Тамара Сергеевна**

Философия становления в версиях Гегеля и Ницше .....42

**Гаязова Сарбиназ Равилевна**

Кант о насилии и агрессии в обществе и культуре .....57

**Володарский Михаил Сергеевич**

**Кожевников Сергей Борисович**

Борьба с неверными (Корюн и Иоанн Эфесский).....65

**Володарский Михаил Сергеевич**

**Кожевников Сергей Борисович**

Понятие и трактовка термина «Тетраграмматон» в текстах Авраама Абулафии, исходя из концепции «Грядущего мира».....72

**Морозова Ольга Владимировна**

«Познай самого себя» в философии Сократа и Петра Абеляра. Актуальная интерпретация .....79

## *Этика*

**Наркевич-Иодко Маргарита Сергеевна**

Этика воинского дела в работе вузовского тренера.....89

## *Философия науки и техники*

**Нартова Мария Андреевна**

Этико-правовые аспекты договорных отношений в клинических исследованиях.....95

**Смирнов Сергей Владимирович**

Эпоха экологического лицемерия .....105

## *Социальная и политическая философия*

**Валеева Галина Викторовна**

Социально-философские основания цифровизации высшего образования в контексте становления и развития цифрового общества .....112

**Журавлева Людмила Анатольевна**

**Зарубина Елена Васильевна**

**Ручкин Алексей Владимирович**

**Симачкова Наталья Николаевна**

**Чупина Ирина Павловна**

Жизненные приоритеты и ценности современной молодежи: социально-философский анализ .....119

**Липицкая Валентина Михайловна**

Советское: проекции субъективностей в праздничном эпистолярном коммуницировании .....127

**Пелевин Сергей Игоревич**

Социальные противоречия технологизации и ее роль в современном обществе .....137

<b>Тогузова Людмила Изатбековна</b>	
<b>Титкова Ольга Вячеславовна</b>	
<b>Осипова Альбина Магомедовна</b>	
<b>Тихонова Светлана Викторовна</b>	
Субъект информационного действия: принципы и масштаб свободы .....	143
<b>Торубарова Татьяна Викторовна</b>	
Отношения господства и подчинения как феномены антропоцентрического горизонта миропонимания .....	152
<b>Торубарова Татьяна Викторовна</b>	
Отношения господства и подчинения как феномены антропоцентрического горизонта миропонимания .....	165
<b>Чернышева Марина Михайловна</b>	
Средства фокусировки человеческого «Я».....	178
<b>Федотов Василий Артемьевич</b>	
<b>Иванова Екатерина Константиновна</b>	
Социальная ответственность и справедливость в этнической культуре .....	190
<b>Синчурина Екатерина Сергеевна</b>	
Цифровизация как инновационная философская парадигма.....	196
<b>Миллер Вероника Ивановна</b>	
Гуманизм и негуманизм как культурфилософские ориентиры современности.....	207
<b>Кушхова Анежа Федоровна</b>	
<b>Виндижева Альбина Олеговна</b>	
<b>Атабиева Зарема Алихановна</b>	
<b>Ханова Марина Нурадтиновна</b>	
Культурно-нравственная активность личности: социальный аспект.....	212
<b>Мусаева Гюльшан Орудж кызы</b>	
Эволюция идеи гуманизма в философской традиции .....	221
<b>Мосиенко Михаил Константинович</b>	
Онтологический статус обыденности .....	231
<b>Жуков Артем Вадимович</b>	
<b>Гаврилова Юлия Викторовна</b>	
Образ буддизма в ментальности русского населения Забайкалья: исторический контекст .....	238
<b>Штумпф Светлана Петровна</b>	
<b>Ансов Иван Вячеславович</b>	
От эволюции к модернизации: теории социокультурного развития.....	249
<b>Пичугин Виталий Григорьевич</b>	
Концепция доминантной идентичности в модели сохранения исторического сознания российского общества.....	259
<b>Пичугин Виталий Григорьевич</b>	
Язык как средство конструирования исторического сознания.....	267
<b>Софиенко Мира Борисовна</b>	
Свобода как религиозная проблема (в раннехристианских учениях и в религиозных концепциях средневековья).....	276
<b>Равочкин Никита Николаевич</b>	
<b>Максимов Сергей Владимирович</b>	
<b>Млечко Александр Владимирович</b>	
<b>Стенина Наталья Александровна</b>	
<b>Юрьев Роман Александрович</b>	
Влияние темпоральности на функционирование социальных институтов в реалиях современного мира: философский анализ (часть 1).....	286

<b>Афанасьева Наталья Викторовна</b> Трансформация эстетических и моральных ценностей в XX – XXI вв. ....	299
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

***Философская антропология, философия культуры***

<b>Козина Татьяна Николаевна</b> Начало русского изобразительного искусства: культурно-философский аспект .....	307
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Багмат Ольга Николаевна</b> <b>Атласова Елена Михайловна</b> Лингвистическое комментирование переводного текста как способ элиминации лакун.....	316
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Сорокин Константин Алексеевич</b> Жалость как эстетическая форма проявления любви .....	323
-----------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Берлева Ирина Николаевна</b> <b>Беляев Дмитрий Анатольевич</b> Онтология и антропология экранной культуры.....	330
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Берлева Ирина Николаевна</b> <b>Беляев Дмитрий Анатольевич</b> Диалог экранной и книжной культур: киноэкранизации литературных текстов .....	337
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Иванов Владимир Николаевич</b> Цикличность социокультурной динамики как фактор развития российской военной культуры.....	344
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Рыбант Ирина Викторовна</b> Актуальность женского образа в перспективе гендерных различий в истории европейского общества и культуры .....	349
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

***Философия религии и религиоведение***

<b>Лу Цзайжань</b> Влияние буддизма на становление художественной культуры Тибета .....	358
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Симонов Игорь Валентинович</b> Старообрядческие СМИ как пример современной российской религиозной прессы.....	364
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Воронцов Евгений Алексеевич</b> Гносеология Николая Кузанского: ступени восхождения к непостижимому.....	371
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

# Contents

## *Ontology and theory of cognition*

**Andrei V. Galukhin**

Rational and pragmatic acceptanceism of L.J. Cohen: on the problem of identifying the objects of deontically-epistemic evaluations .....7

**Andrei A. Gribkov**

Patterns of general systems theory. Part 3. Patterns of systems change.....33

## *History of philosophy*

**Tamara S. Kuzubova**

Philosophy of becoming in versions of Hegel and Nietzsche .....42

**Sarbinaz R. Gayazova**

Kant on violence and aggression in society and culture.....57

**Mikhail S. Volodarskii**

**Sergei B. Kozhevnikov**

Fight against the unbelievers (Koriun and John of Ephesus) .....65

**Mikhail S. Volodarskii**

**Sergei B. Kozhevnikov**

The concept and interpretation of the term “Tetragrammaton” in the texts of Abrahaam Abulafia, based on the concept of “The coming world” .....72

**Ol’ga V. Morozova**

“Know thyself” in the philosophy of Socrates and Peter Abelard. Relevant interpretation.....79

## *Ethics*

**Margarita S. Narkevich-Iodko**

Ethics of military affairs in the work of a university coach .....89

## *Philosophy of science and technology*

**Mariya A. Nartova**

Ethical and legal aspects of contractual relations in clinical trials .....95

**Sergei V. Smirnov**

The Age of Ecological Hypocrisy .....105

## *Social and political philosophy*

**Galina V. Valeeva**

Socio-philosophical foundations of digitalization of higher education in the context of the formation and development of a digital society .....112

**Lyudmila A. Zhuravleva**

**Elena V. Zarubina**

**Aleksei V. Ruchkin**

**Irina P. Chupina**

**Nataliya N. Simachkova**

Life priorities and values of modern youth: socio-philosophical analysis .....119

**Valentina M. Lipitskaya**

Soviet: projections of subjectivity in festive epistolary communication.....127

**Sergei I. Pelevin**

Social contradictions of technologization and its role in modern society .....137

<b>Lyudmila I. Toguzova</b> <b>Ol'ga V. Titkova</b> <b>Al'bina M. Osipova</b> <b>Svetlana V. Tikhonova</b>	Subject of information action: principles and scope of freedom.....	143
<b>Tat'yana V. Torubarova</b>	Relations of domination and submission as phenomena of the anthropocentric horizon of world understanding .....	152
<b>Tat'yana V. Torubarova</b>	Relations of domination and submission as phenomena of the anthropocentric horizon of world understanding .....	165
<b>Marina M. Chernysheva</b>	Tools for focusing the human self.....	178
<b>Vasilii A. Fedotov</b> <b>Ekaterina K. Ivanova</b>	Social responsibility and justice in ethnic culture .....	190
<b>Ekaterina S. Sinchurina</b>	Digitalization as an innovative philosophical paradigm .....	196
<b>Veronika I. Miller</b>	Humanism and inhumanism as cultural and philosophical landmarks of modernity .....	207
<b>Anezha F. Kushkhova</b> <b>Al'bina O. Vindizheva</b> <b>Zarema A. Atabieva</b> <b>Marina N. Khanova</b>	Cultural and Moral Activity: The Social Aspect.....	212
<b>Gyul'shan O. Musaeva</b>	The evolution of the idea of humanism in the philosophical tradition.....	221
<b>Mikhail K. Mosienko</b>	The ontological status of the commonness.....	231
<b>Artem V. Zhukov</b> <b>Yuliya V. Gavrilova</b>	The image of Buddhism in the mentality of the Russian population of Transbaikal Region: historical context .....	238
<b>Svetlana P. Shtumpf</b> <b>Ivan V. Ansov</b>	From Evolution to Modernization: Theories of Sociocultural Development.....	249
<b>Vitalii G. Pichugin</b>	The concept of dominant identity in the model of preserving the historical consciousness of Russian society.....	259
<b>Vitalii G. Pichugin</b>	Language as a means of constructing the historical consciousness .....	267
<b>Mira B. Sofienko</b>	Freedom as a religious problem (in early christian teachings and religious concepts of the Middle Ages).....	276

<b>Nikita N. Ravochkin</b> <b>Sergey V. Maksimov</b> <b>Alexander V. Mlechko</b> <b>Natalya A. Stenina</b> <b>Roman A. Yuriev</b>	The influence of temporality on the functioning of social institutions in the realities of the modern world: philosophical analysis (part 1).....	286
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Natal'ya V. Afanas'eva</b>	Transformation of aesthetic and moral values in the XX – XXI centuries .....	299
-------------------------------	------------------------------------------------------------------------------	-----

***Philosophical anthropology, philosophy of culture***

<b>Tat'yana N. Kozina</b>	The Beginning of Russian Fine Arts: Cultural and Philosophical Aspect .....	307
---------------------------	-----------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Ol'ga N. Bagmat</b> <b>Elena M. Atlasova</b>	Linguistic commenting of the translated text as a way to eliminate lacunae .....	316
----------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Konstantin A. Sorokin</b>	Pity as an aesthetic form phenomenon of love.....	323
------------------------------	---------------------------------------------------	-----

<b>Irina N. Berleva</b> <b>Dmitrii A. Belyaev</b>	Ontology and anthropology of screen culture .....	330
------------------------------------------------------	---------------------------------------------------	-----

<b>Irina N. Berleva</b> <b>Dmitrii A. Belyaev</b>	Dialogue of Screen and Book Cultures: Film Adaptations of Literary Texts .....	337
------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Vladimir N. Ivanov</b>	Cyclicity of sociocultural dynamics as a factor in the development of Russian military culture .....	344
---------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Irina V. Rybant</b>	The relevance of the female image in the perspective of gender differences in the history of European society and culture .....	349
------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

***Philosophy of religion and religious studies***

<b>Lu Zairan</b>	Influence of Buddhism on the Formation of the Artistic Culture of Tibet.....	358
------------------	------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Igor' V. Simonov</b>	Old Believers' mass media as an example of modern Russian religious press .....	364
-------------------------	---------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>Evgenii A. Vorontsov</b>	The Epistemology of Nicholas of Cusa: the steps of ascent to the incomprehensible .....	371
-----------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------	-----



УДК 165

DOI: 10.34670/AR.2023.52.73.001

**Рационально-прагматический акцептуализм Л.Дж. Коэна:  
проблема идентификации объектов деонтически-эпистемических  
оценок**

**Галухин Андрей Владимирович**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры истории и философии,  
Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова,  
117997, Российская Федерация, Москва, пер. Стремянный, 36;  
e-mail: mystolbard@gmail.com

**Аннотация**

Одно из направлений критики деонтологической теории обоснования обозначилось в серии аргументов, нацеленных на фальсификацию доксистического волонтаризма – допущения, согласно которому субъект познания, руководствуясь эпистемическими нормами, способен сознательно контролировать и регулировать собственные убеждения, трансформируя их в протоэлементы знания. Критика доксистического волонтаризма Олстоном и другими эпистемологами подрывала основания вменения субъекту интеллектуальных обязательств, объем которых задавался по принципу «Долженствование подразумевает возможность», и ставила под сомнение релевантности деонтических оценок контексту эпистемического обоснования. В статье рассматривается одна из стратегий нейтрализации антиволонтаристической линии критики эпистемического деонтологизма, – стратегия эта предполагает использование концептуальных ресурсов акцептуального подхода, предложенного Л.Дж.Коэном и другими эпистемологами. Показано, что концепция акцептуализма Л.Дж. Коэна допускает расхождение эпистемически-нормативного и прагматически-функционального векторов мотивации актов принятия, что позволяет поставить под вопрос адекватность принципов акцептуализма эпистемологической теории обоснования: то, что принято в конкретном контексте, исходя из инструментальных и прагматических соображений, может не совпадать с тем, что принимается по эпистемически значимым основаниям. В статье рассматриваются варианты решения проблемы верификации эпистемического статуса принятий в условиях пролиферации оснований. Доказывается, что рациональное принятие пропозиций может быть объектом эпистемико-деонтических оценок и может оказывать трансформирующее воздействие на сферу интерсубъективных убеждений.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Галухин А.В. Рациональный акцептуализм Л.Дж. Коэна: проблема идентификации объектов деонтически-эпистемических оценок // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 7-32. DOI: 10.34670/AR.2023.52.73.001

**Ключевые слова**

Эпистемический деонтологизм, доксистический волонтаризм, убеждение, принятие, эпистемическое обоснование, научный дискурс.

## Введение

Интенция на достижение знания может быть заложена в способах культивирования убеждений, отвечающих стандартам эпистемического качества, и один из главных стандартов выражает требование обоснованности. Эпистемический деонтологизм предполагает оценку эпистемического статуса убеждений, прежде всего – их обоснованности, с позиций того, насколько формирование и поддержание этих убеждений может быть квалифицировано как выполнение субъектом интеллектуальных обязательств, содержание которых определяется системой норм, задающих познавательно целесообразную доксистическую дисциплину.

Одно из направлений критики эпистемического деонтологизма в целом и деонтологической теории обоснования в частности обозначилось в серии аргументов, нацеленных на фальсификацию доксистического волюнтаризма – допущения, согласно которому субъект познания, руководствуясь эпистемическими нормами, способен сознательно контролировать и регулировать собственные убеждения, трансформируя их в протоэлементы знания. Так, например, У. Олстон в классической работе «Деонтологическая концепция эпистемического обоснования» анализирует различные типовые ситуации формирования пропозициональных установок и посредством этого кроссдискурсивного анализа извлекает свидетельства в пользу того, что (а) у субъектов, которым деонтологическая концепция приписывает ответственность за должное состояние доксистической сферы, как правило, отсутствует способность осуществлять «прямой произвольный контроль над убеждениями, (б) но есть лишь довольно слабая степень «дальнодействующего» произвольного контроля только над некоторыми из наших убеждений», а также доказывает, (в) «что, хотя наши произвольные действия могут влиять на наши убеждения, деонтологическое понятие обоснования, основанное на этом косвенном влиянии, не является тем понятием, которое нам нужно для обычных эпистемологических целей, к которым относится термин «обоснование» [Alston, 1988, 260]. Многие послышки этих аргументов, направленных против доксистически-волюнтаристического допущения, а также против признания истинностной проводимости деонтологического обоснования, как и сама методология анализа условий формирования убеждений, были поставлены под сомнение последующими исследователями. Существенно то, что критика доксистического волюнтаризма Олстоном и другими эпистемологами не только проблематизировала условия возможности эпистемически ответственного поведения субъекта, но и подрывала основания вменения субъекту обязательств, объем которых задавался по принципу «Долженствование подразумевает возможность».

В данной работе теоретически прорабатывается возможная стратегия вывода эпистемического деонтологизма из-под критики, фальсифицирующей доксистически-волюнтаристическую гипотезу. «Стратегия стипулирующего ускользания», как ее можно обозначить, основывается на использовании концептуальных ресурсов *акцентуального подхода к анализу пропозициональных установок*, разработанного в оригинальном виде Л. Дж. Коэном, который написал работу «Эссе об убеждении и принятии»; отличие убеждений, относимых наряду с желаниями и рудиментарными суждениями к категории феноменов сознания первого порядка, от установок на принятие пропозиций, реализуемых посредством задействования рефлексивно-оценочной системы, обосновывалось также К. Лерером, который рассматривал рациональные принятия и их функции по отношению к убеждением как основу дискурсивного знания; другие эпистемологи посредством анализа ситуации расхождения убеждений с принятиями находили основания для разрешения «головоломки Мура».

---

С одной стороны, акцептуальный подход делает определенную уступку доксистическому инволютаризму, допуская, что значительный класс убеждений, служащих основой эмпирических знаний, возникает когнитивно-спонтанным образом, что, однако, не имплицитно признает того, что убеждения как элементы доксистической сферы не подчиняются косвенному влиянию и не могут быть выделены в статусе в качестве объектов рациональных оценок. С другой стороны, именно акцептуальный подход позволяет обозначить зону ответственности субъекта за счет выделения отличного от убеждений класса пропозициональных установок, определяемых актами *принятия*, которые являются моментами рационально организованного дискурса. В этом смысле исходное концептуальное различие *убеждения* и *принятия*, первичной и непосредственной уверенности и сознательного признания, может быть адаптировано для решения специфической задачи – диапазона возможностей сознательного регулирования субъектом собственных пропозициональных установок. Решение такого рода вопросов значимо не только в плане оптимизации подходов к проблеме рациональности познания или деонтологической концептуализации обоснования, – оно предпосылается определению границ сферы регулятивной значимости принципов нормативной эпистемологии. Постановка этой задачи является ключевым моментом разработки общего вопроса метафизики познания – вопроса о потенциале сознательно-активных форм развития познавательной деятельности и соотношении активного и пассивного механизмов «когнитивной экономики» в обеспечении процесса генерации знаний.

Основные задачи данного исследования заключаются в том, чтобы эксплицировать базовые понятия и принципы, на которых выстраивается концепция пропозициональных установок, учреждаемых актами рационального принятия, и рассмотреть вопрос об адекватности принципов акцептуализма, изложенных в оригинальной концепции Л.Дж. Коэна, деонтологически модифицированной теории эпистемического обоснования.

В современных эпистемологических исследованиях уже предпринимались попытки адаптировать концепцию Л.Дж. Коэна к обоснованию позиций сильного доксистического волюнтаризма. Так, например, П.Бонди рассматривал именно на эту концепцию в качестве основы для утверждения значимости доксистически-волюнтаристических компонента эпистемического деонтологизма. Раскрывая возможности обоснования сильного доксистического волюнтаризма, Бонди опирается не столько на реальное, сколько на номинальное различие между убеждением, воплощающим переживаемую уверенность в истинности, и принятием пропозиций в качестве посылок рассуждений и практических решений: убеждения и принятия различаются и соотносятся как пассивно-феноменальный и активно-сознательный аспекты функциональной динамики доксистических установок, и именно выделение этого активного аспекта культивирования убеждений и есть то, что дает основание для квалификации убеждений в качестве объектов деонтически-эпистемических оценок [Bondy, 2016, 751].

В данной работе мы покажем, что если признание установок, учреждаемых актами принятия, в качестве объектов деонтических оценок, не вызывает особых возражений, то из самой концепции Л.Дж. Коэна, предусматривающей использование понятия принятия преимущественно для описания прагматики исследовательского дискурса, непосредственно нельзя вывести условие их истинностной значимости и релевантности контексту эпистемического обоснования. В частности, будет показано, что концепция Коэна сталкивается рядом сложных дилемм и что акцептуально актуализируемые пропозициональные установки в принципе могут быть объектами деонтически-оценочных квалификаций, но их статус в качестве

объектов эпистемических оценок требует дополнительного теоретического обоснования.

### Эпистемологические диспозиции к установлению различия убеждений и принятий

В истории эпистемологии первичная диспозиция к различию убеждения и принятия обозначилась особым образом в полемике рационалистов и эмпирицистов, - прототипом этого различия, как считает Коэн, служит противопоставление рационалистическому волюнтаризму Декарта точки зрения Юма, который считал, что «наше знание о Природе приобретается не в результате произвольных актов познавательного суждения, как полагал Декарт, а в результате непроизвольного роста познавательных чувств» [Cohen, 1992, 2]. Позднее Кант последовательно обосновывал принцип конструктивно-познавательного активизма, определяя условия генерации знаний через соотношение чувственности и рассудка, между которыми перераспределялись потенциалы восприимчивости и спонтанности познания. А традицию, восходящую к эмпиризму, продолжил Д. Ст. Милль, который рассматривал познание как область действия причинных законов, объясняющих, как возникают наши ментальные чувства или как одно пассивное состояние порождает другое» [Ibid., 2]. В современной эпистемологии отзвуки различия сознательно-активистической и каузально-диспозициональной позиций проявляются специфическим образом в расхождении интерналистского и экстерналистского подходов к разработке теории эпистемического обоснования: «правдоподобие экстерналистских или релейабилитских концепций эпистемического обоснования является естественным следствием того, что наши убеждения причинно навязаны нам, а не свободно выбраны. Убеждения, согласно этому анализу, приходят к нам, мы не выбираем их активно» [Clarke, 1986, 40].

Симптоматично, что предложенная Л.Дж.Коэном трактовка убеждения как состояния уверенности в некотором положении, которое относится к классу диспозициональных чувств, возникающих подчас непроизвольно, как будто что-то независимое от сознания и воли субъекта активизирует эту диспозицию к ощущению истинности, вполне укладывается в концептуальные рамки экстерналистского подхода, умаляющего роль сознательно-деятельных факторов формирования убеждений и рассматривающего их происхождение с позиций внешней детерминации, каузальной генеалогии и когнитивной функциональности. Однако признание несостоятельности, собственно, *доксалогического* волюнтаризма Коэн компенсирует утверждением рационально-дискурсивного *акцентуализма*, - в этой перспективе, альтернативной доксалогической ортодоксии, именно *принятие-признание* пропозиций, независимо от того, составляют ли последние содержание *убеждений* или нет, выделяются в качестве основных актологически проявленных пропозициональных установок, которые подлежат сознательно-волевому контролю и представляют в целом ту область, к которой применимы деонтологически-оценочные квалификаторы.

#### «Убеждение»

В аппарате теории Коэна термином «убеждение» обозначается непроизвольно проявляющаяся диспозиция к переживанию уверенности в некотором положении, т.е. предрасположенность полагать так, а не иначе (интенциональный аспект), неизменно сопряженная с чувством истинности (феноменальный аспект). Если в фокусе сознания человека

оказывается какая-либо пропозиция  $p$ , и человек предрасположен к ощущению того, что пропозиция  $p$  истинна, и эта уверенность возникает независимо от того, намеревается ли человек рассуждать, говорить или действовать, исходя из допущения, что  $p$  истинно, то это означает, что человек имеет убеждение, предметное содержание которого определяется этой пропозицией. Убеждение, в отличие от принятия, как правило, не является диспозицией к переживанию уверенности в некотором положении, которая активизируется произвольно, сознательным решением человека: «фактические убеждения обычно являются реакцией на то, что человек, имеющий убеждение, видит или слышит, моральные убеждения являются обычно желательными или нежелательными велениями его совести, интуитивные убеждения являются непосредственными, нерелективными и произвольными продуктами активности интеллекта, и так далее» [Cohen, 1992, 22]. Таким образом, Коэн трактует убеждение как такое диспозициональное ментальное состояние, возникновение которого обусловлено не собственным сознательным решением субъекта, а интегрированными в когнитивную жизнь схемами и способами реагирования на актуально доступные данные, обладающие убеждающей силой; в спонтанной генерации убеждений определенную каузальную роль играет восприимчивость субъекта к событиям и фактам, которые могут играть роль факторов истинности: «Мы думаем о наших убеждениях как о состояниях ума, которые обычно реагируют на истину, а не на наши собственные решения» [Ibid, 22].

### «Принятие» по К.Лереру.

К категории сознательного менеджмента доксистических установок относится проявление устойчивой тенденции к формированию убеждений – диспозиций к переживанию уверенности - на основе того, что субъект *принимает* как вероятно истинное по рациональным основаниям, - к этой позиции тяготеет концепция К.Лерера.

К.Лерер вводит понятие принятия в рамках общей теории дискурсивного знания. В отличие от «примитивного знания», которое формируется на основе убеждений, возникающих как результат когнитивных процессов, задействующих функции сознания первого порядка, дискурсивное знание имеет основой своего предметного содержания пропозиции, удовлетворяющие условию рационально обоснованного принятия, для выполнения которого необходимо задействовать функций метасознания. Именно «дискурсивное знание обеспечивает нас посылками и выводами обоснованного рассуждения и позволяет нам показать, что разумно принимать одни вещи и разумно отвергать другие» [Lehrer, 2000, 638]. Обоснование и критическая оценка тех или иных положений, которые могут составлять предмет спонтанно возникающих убеждений и принимаются или отвергаются с интенцией на установление истины, являются необходимыми предпосылками выработки дискурсивного знания. Таким образом, интенция на истину, в условия исполнения которой входит обоснованность, т.е. принятия пропозиций, исходя из надежных индикаторов истинности, изначально заложена в понятии принятия, которое конструируется как понятие с эпистемически-нормативным содержанием. По Лереру, есть особый вид установки, который требуется для знания, - это установка на «принятие чего-либо с целью достижения истины и избегания ошибки в отношении самого того, что принимается» [Lehrer, 1990, 11]. С позиции Лерера, принять информацию о том, что  $p$ , означает готовность в соответствующих обстоятельствах думать, делать выводы и действовать, исходя из предположения, что информация верна. Следовательно, принятие какого-либо положения рационально оправданно, если имеется обоснованное

убеждение в том, что это положение истинно. В этом состоит одно из отличий концепции принятия Лерера от концепции принятия Л.Дж.Коэна, который, рассматривая, в частности, прагматику научного дискурса, допускал, что исследователь может принимать гипотетическое положение без какого-либо убеждения в его истинности.

С одной стороны принятие противопоставляется убеждению, и основание для такого контраста проясняются на уровне более фундаментального различия между классом установок, реализация которых относится к сознанию первого порядка, и метасознания, на уровне которого реализуются высшие когнитивные функции и закрепляется рефлексивно-оценочная система: «есть разделение сознания на сознание первого порядка, включающее убеждение, желание и суждения, которые возникают в нас почти автоматически, независимо от нашей воли способами, которые могут быть для нас непрозрачны, и сознание второго порядка, метасознание, который оценивает эти состояния и произведения сознания таким образом, который демонстрирует прозрачность и пластичность жизни ума в поисках истины, понимания и объяснения» [Lehrer, 2000, 639].

С другой стороны, с точки зрения Лерера, именно акты разумного принятия оказывают трансформирующее воздействие на докстистическую сферу, поскольку для их осуществления необходимо задействовать функции критической экспертизы и сознательного отбора пропозиций, а для обыденных знаний значительная часть этих пропозиций изначально фиксируются как предмет спонтанно возникающих убеждений. В этом контексте Лерер замечает, что мы можем негативно оценивать такие убеждения, которые формируются и укореняются в нашем или чужом сознаний помимо нашей воли, «можем даже осуждать их как иррациональные как в себе, так и в других, но они все равно могут остаться. Тем не менее, мы можем отказаться принять то, во что верим, даже принять противоположное, в результате чего мы можем отказаться действовать или рассуждать на основе этого убеждения. Принятие — это состояние метауровня, которое играет свою роль в действии, рассуждениях и решениях, которое обычно является результатом положительной оценки убеждения, но иногда может преобладать над состоянием первого порядка» [Lehrer, 2000, 640]. И в этом состоит второе отличие концепции Лерера от концепции Л.Дж. Коэна. — последний полагал, мы не можем выделить положительную функцию рационального принятия по отношению к убеждениям и встроить ее в механизм нормативной регуляции убеждений.

Таким образом, Лерер изначально рассматривает принятие в строгом эпистемическом контексте с точки зрения функций рефлексивно-оценочной системы по отношению к убеждениям: установка на принятие каких-либо положений, составляющих предмет убеждений, является результатом позитивной оценки этих убеждений, производимой, как предполагается, исключительно из эпистемически значимых критериев, и в ряде случаев обоснованное принятие каких-либо положений может даже пересиливать убеждения, способствуя их трансформации, соответствующей статусу докстистических элементов знания.

Однако «принятие пропозиций» в том смысле, как его определяет Коэн, не дает еще разумной причины для того, чтобы придерживаться убеждений, квалифицируя их как эпистемически оправданные, поскольку рациональные основания для принятия каких-либо положений, по этой концепции, не имеют априорно предустановленных *эпистемически-нормативных* ограничений, но выстраиваются на основе *инструментальных, методологических, прагматических* соображений, связывающих принятие какого-либо положения в первую очередь с целесообразностью использования этого положения в качестве посылки рассуждений и действий, т.е. с условиями функционирования конкретного дискурса.

---

### «Принятие» по Л.Дж. Коэну

Термином «принятие» («признание») в *актологическом* смысле обозначается сознательное – более или менее рационально мотивированное решение принять и использовать некоторое положение в качестве исходного допущения, посылки или правила для рассуждений, исследований, предсказаний и объяснений, практических выкладок и решений: «признать, что  $p$ , означает иметь или принять политику признания, полагания или постулирования этого  $p$ , т.е. [политику] включения этой пропозиции или правила в число своих предпосылок для выработки решения о том, что делать или думать в конкретном контексте, независимо от того, считается ли истинным то, что  $p$ , или нет» [Cohen, 1992, 4]. В *онтическом* же смысле термин «принятие» может употребляться для обозначения результата акта принятия-признания, т.е. сознательного отношения к некоторой пропозиции, которая выступает в качестве посылки или правила рассуждений, изысканий и практических решений, т.е. встраивается в организованный дискурс, обеспечивая наряду с другими предпосылками предметно ориентированное продвижение мысли и действия. В *функциональном* смысле принятие обеспечивает функционирование дискурса: принимая какое-либо положение в указанном выше смысле, субъект «увеличивает объем исходных данных и применимых правил вывода». [Ibid., 5].

Когда человек отвечает на вопрос, *убежден* ли он в том, что  $p$ , он сообщает о том, предрасположен ли он к тому, чтобы испытывать уверенность в том, что  $p$ , т.е. имеет ли он диспозицию к тому, чтобы чувствовать, что  $p$  истинно, а не- $p$  – ложно.

Когда же человека спрашивают, *принимает* ли он, что  $p$ , то предполагается, что в ответе он должен выразить намерение относительно тех допущений, которые он принимает в качестве основы для своих «доказательств, аргументов, рассуждений или соображений» [Ibid., 5], предсказаний или объяснений, или дальнейших исследований, практических выкладок и решений.

Но в других ситуациях *пассивный* аспект формирования пропозициональных установок, связанный с когнитивно-спонтанным возникновением *уверенности в истинности определенного положения* и, соответственно, *склонности полагать* так, а не иначе, и *активный* аспект, проявляющийся в форме (рационально мотивированного, по Лереру) *принятия* пропозиций, сопряженного с интенцией на использование их в качестве *допущений*, служащих *посылками* в последующих рассуждениях (по Л.Дж.Коэну) и практических действиях, могут явным образом расходиться.

Конечно, требуется отдельное объяснение, почему в таких случаях не срабатывает естественная диспозиция к тому, чтобы принимать те положения, относительно которых возникает уверенность, что они являются истинными. Такое объяснение могло бы состоять в том, что спонтанный акт возникновения уверенности в некотором положении сам по себе – безотносительно к действию рефлексивной системы – не составляет условия для *принятия* этого положения, - необходимо признание (или оправданная презумпция) того, что *уверенность* (или «ощущение истинности», по Коэну) возникла как эффект надежного когнитивного процесса, что приобретение этой уверенности не является случайным, но может квалифицироваться как случай проявления надлежащей «чувствительности к разумным причинам убеждений» (М.Стюеп [Steup, 2000, 473-474]), или что убеждение, диспозиция к которому спонтанно проявляется в данной ситуации, когерентно системе других убеждений, в истинности которых нет оснований сомневаться (К.Лерер) [Галухин, 2019, 33-63]. А интенция на использование соответствующих пропозиций, уверенность в истинности которых возникает в данной

ситуации, для дискурсивно-познавательной работы или направления практического действия, служит *активизатором сознания*, т.е. повышает уровень сознательного отношения, в створе которого выносятся решение о принятии (признании) того, в чем, например, убеждает нас опыт. Но сознательное отношение, поддерживаемое стремлением использовать определенные положения в качестве посылок умозаключений и практических выкладок, не гарантирует, что эти положения будут приняты на основе использования эпистемически-оценочных стандартов. Бонди проводит четкое различие между позициями Коэна и Лерера: «И Лерер, и Коэн рассматривают убежденность как пассивное явление, и оба они считают принятие чем-то, что субъект может приобрести, решив это сделать, когда имеются свидетельства, которые, как представляется, поддерживают пропозицию, в которую субъект не может заставить себя поверить. Но разница между различиями убеждения/принятия у Лерера и Коэна заключается в том, что в картине Коэна, но не в картине Лерера, мы можем принимать пропозиции также и по незвиденциальным причинам [Bondy, 2016, 754]. В этом смысле концепция Коэна более подходит для решения вопроса о применимости деонтологических терминов к оценке эпистемического достоинства убеждений, когда выделяется такой активностный аспект достижения состояния убежденности как принятие: допуская, что принятие некоторой пропозиции может осуществляться даже тогда, когда субъект не принимает во внимание надлежащие эвиденциальные факторы, концепция Коэна более явным образом, чем концепция Лерера, позволяет осмысленно ставить вопрос об ответственности субъекта.

### **Принятие пропозиций как момент сознательной дискурсивной практики**

Объектами деонтологически-оценочных квалификаций в первую очередь являются установки, формируемые актами принятия, но не убеждения, поскольку именно реализация установок на принятие каких-либо пропозиций является моментом сознательной дискурсивной практики, удовлетворяет условиям целесообразности, основывается на применении правил, сообразных нормативным структурам дискурса, и предполагает, что субъект ответственен за то, что и как он принимает: «Принятие, в отличие от убеждения, происходит сознательно-произвольным образом, будь то немедленное решение или постепенно формируемое намерение» [Cohen, 1992, 22], ибо в своей основе оно предполагает выбор в отношении того, какие пропозиции принять в качестве посылок и оснований. Убеждение же, в отличие от принятия, не относится к типу установок, которые формируются и актуализируются сознательным образом, «поскольку считается, что убеждение регулярно вызывается в каждом случае чем-то независимым от непосредственного выбора человека» [Ibid., 22], имеющего или усваивающего убеждение.

Принятие каких-либо положений в нормальных случаях есть результат контролируемого интенционального действия, которое, с одной стороны свободно, а с другой – подчиняется телеологией движения по *правилам определенного дискурса*.

### **Рациональность решения о принятии пропозиций как посылка рассуждений**

Решение принять какое-либо положение в качестве исходной посылки рассуждений и практических соображений, будучи делом сознательного выбора, подчиняется *нормам рациональности*. Принимая какое-либо положение в рамках построения системы рассуждений,



субъект должен руководствоваться теми посылками или правилами вывода, которые уже приняты и интегрированы в основания дискурса, а это означает, что субъект будет «намеренно выстраивать свои нынешние мысли сообразно таким предпосылкам или правилам» и будет «оценивать свои гипотезы как правильные или неправильные, вероятные или невероятные в соответствии с этими критериями» [ibid., 23]. Так, если субъект сознательно выстраивает свои рассуждения, опираясь на основные законы и принципы формальной логики, то он должен понимать, что комбинация любых двух суждений, т.е. представленность их на линиях доказательства в какой-либо логической системе, имеет своим следствием их конъюнкцию; Коэн утверждает, что принятия, в отличие от убеждений, подчиняются принципу *дедуктивного замыкания*, - учитывая, что суждения, выражающие принятые пропозиции, дедуктивно замкнуты на множество своих следствий, с полным основанием можно утверждать, что если субъект принимает  $p$  и принимает  $\text{не-}p$ , то он должен также принять, что  $p$  и  $\text{не-}p$ , но это было бы нарушением логически эксплицированных норм рациональности [ibid., 36].

Однако, если рациональность понимать не только как логическую консистентность или холистическую когерентность принятых пропозиций, но как более широкую *нормативно содержательную категорию*, которая применяется для оценки обоснованности выбора тех или иных пропозиций в контексте данного ряда рассуждений, выполняющих определенную функцию в рамках конкретного типа дискурса, то следует признать, что *рациональность решения о принятии некоторых пропозиций* в качестве посылок рассуждений, теоретических разработок, предсказаний, объяснений и практических выкладок *зависит от множества дискурсивно вариативных факторов*, классифицируемых по типу контекстуально релевантных оснований (о чем речь пойдет ниже), и каждое из этих оснований может быть отнесено к классу разумных причин для принятия пропозиций, заданному на основании правил и прагматики конкретного дискурса.

### **Рациональное принятие пропозиций как категория когнитивно-ответственного поведения**

Коэн вполне обоснованно утверждает, что не только *нормы рациональности*, но и *деонтологические квалификации* применимы к решениям относительно принятия каких-либо пропозиций и использования их в соответствующем дискурсе, и в той мере, в какой сознательный компонент акта принятия перевешивает и компенсирует недостаток такового при формировании убеждений, «люди несут ответственность за то, что они принимают или не принимают, а не за то, во что они верят или не могут поверить» [Cohen, 1989, 369-370]. Радикальная асимметрия сознательно-волевых потенциалов принятия и убеждения обуславливает различие в условия вменения обязательств и установления меры ответственности субъекта, – Коэн демонстрирует это различие, выделяя тип познавательных ситуаций, в которых обнаруживаются недостатки умственной дисциплины, а также нарушается условие базиремости принимаемых положений на адекватных основаниях. Предполагается, что именно *для принятий, а не в отношении убеждений, концептуально обоснованным является утверждение стандарта когнитивно-ответственного поведения*, при этом допускается, что ответственность возрастает в той мере, в какой это поведение может способствовать формированию убеждений, оказывая на последние косвенное влияние: так, людям можно вменить в вину то, что «они не знакомятся с соответствующими фактами или не овладевают соответствующими умственными дисциплинами, поскольку это произвольные процессы,

которые могут вызвать возникновение соответствующих убеждений. Но вряд ли можно порицать людей (хотя они могут вызывать жалость, презрение, восхищение или удивление), если они все еще не верят в то, что *p*, даже после ознакомления с фактами или после приобретения умственных дисциплин, которые обычно являются годными для продуцирования этого убеждения. С другой стороны, если известные свидетельства того, что *p*, вполне адекватны, то, даже если у самого человека нет чувства убежденности в том, что *p*, он по праву несет ответственность за то, что не принял этого *p* [Cohen, 1992, 23-24].

Принимая сознательно пропозицию *p*, человек может попытаться вызвать в себе соответствующее убеждение, т.е. культивировать предрасположенность к тому, чтобы испытывать уверенность в том, что *p*; и если эти усилия сопряжены с развитием определенной дисциплины умственной деятельности, то с относительной вероятностью принятие того, что *p*, может способствовать проявлению диспозиции к переживанию уверенности в том, что *p*, как в чем-то истинном. Однако, учитывая феноменальный характер доксистических установок, которые, согласно Коэну, имеют свойства диспозициональных чувств, принятие какой-либо пропозиции в каком-то особенном контексте само по себе не гарантирует, что эта пропозиция закрепится в качестве предмета устойчивого убеждения: «Даже когда вы пытаетесь вызвать убеждение в том, что *p*, сначала приняв это *p*, вы можете потерпеть неудачу не по своей вине. Вы можете даже намеренно предполагать, что вы, таким образом, в конце концов поверите, что *p*. Но ваши чувства могут быть слишком непокорными» [ibid., 22].

### **От доксистического волюнтаризма к рациональному акцептуализму**

Если тематизировать активностную сторону формирования пропозициональных установок, выделяя (1) момент сознательного *принятия* (признания) предметных положений, рассматриваемых в функционально-телеологической перспективе, предполагающей включение их в некий дискурс, *для функционирования которого существенно то, чтобы посылки эти были истинными*, но (2) допуская расхождение сознательно-активного и диспозиционально-реактивного планов, т.е. того, что *принимается* в качестве посылок умозаключений и практических решений, с тем, чему субъект непосредственно *предрасположен верить*, то можно представить теоретически обоснованное решение вопроса об условиях возможности сознательно-волевого контроля субъекта над сферой собственных пропозициональных установок: не обладая способностью регулировать убеждения в их пассивном аспекте, т.е. контролировать реакции на определенные классы факторов, способствующие проявлению диспозиции к переживанию уверенности, мы, тем не менее, обладаем способностью «произвольно осуществлять прямой контроль над вещами, которые мы *принимаем*», и именно в этом состоит условие, достаточное для применимости деонтологических эпистемологических терминов, поскольку именно *принятия* являются надлежащими объектами эпистемологической оценки» [Bondy, 2016, 758].

### **Объекты эпистемических оценок: убеждения или принятые пропозиции?**

Выделение активностного аспекта формирования пропозициональных установок и демонстрация того, что *принятие* некоторых пропозиций в качестве истинных, в отличие от

*убеждения*, т.е. спонтанно возникающей уверенности, подается сознательному контролю, это лишь условие для обоснования рационального акцептуализма, который функционально замещает позиции доксистического волюнтаризма. Но из тезиса о способности субъекта целесообразно регулировать установки на принятие или признание истинности, представляющие определенный аспект когнитивного поведения, еще не следует, что сами по себе *принятия* являются надлежащим объектом эпистемически-релевантных оценок, устанавливающих отношение этого аспекта сознательной активности к нормативно выраженным условиям достижения знания.

### **Против доксистического редукционизма: значение целостного контекста деятельности**

В основном массиве эпистемологических программ основным объектом оценок на предмет обоснованности и, наконец, вероятной истинности традиционно выступали пропозициональные установки, а именно – убеждения и их языковые объективации в форме высказываний или даже систем высказываний (теорий). Следуя этой традиции, критики деонтологической концепции обоснования указывают на то, что эпистемо-деонтологи в первую очередь должны представить аргументы в защиту именно *доксистического* волюнтаризма, потому что именно (и единственно!) *убеждения* в аспекте их пропозиционального содержания являются релевантными объектами оценки, положенной по условиям эпистемического обоснования. Более того, *одна из линий критики деонтологической концепции эпистемического обоснования* выстраивается в русле строгого эпистемизма или доксистического редукционизма. Пропоненты этой линии критики допускают, что познающий агент обладает потенциалом преднамеренного действия, но не в отношении формирования убеждений, а в отношении некоторых базовых когнитивных установок и модусов поведения, которые непосредственно не входят в условия выработки и отбора убеждений. Как показывает Роберт Локки, для этой линии критики репрезентативными являются позиции, заявленные М. Кларком, Г. Стросоном, Р. Ауди. Так, Кларк допускает «волюнтаризм «в отношении направления нашего внимания (или когнитивной установки), но не в отношении формирования убеждений» [Clarke, 1986, 43-44].

Но традиционная классификация объектов эпистемически-нормативных оценок, как, собственно, и методология этих оценок, пересматриваются в тех программах, которые демонстрируют принципиальную ограниченность *доксистического редукционизма* (только убеждения в аспекте их содержания являются объектом оценки) и, как следствие, не замыкаются на выделении пропозиционального содержания убеждений и исследовании семантических (например, репрезентативность) и эпистемических (например, обоснованность) свойств, но полагают, что при оценке *эпистемических достоинств* пропозициональных установок необходимо учитывать также более *широкий метаэпистемический контекст*, а именно – *контекст деятельности субъекта*, в которой эти установки или диспозиции актуализируются, деятельности, которая на сознательном уровне, как предполагают программы нормативной эпистемологии, должна регулироваться нормами рациональности, предписывающим или санкционирующим способы формирования и отбора убеждений и выражающих их высказываний, исходя из познавательно значимых целей. Как заметил Роберт Локки, «в нормативной эпистемологии мы занимаемся оценкой гораздо большего, чем убеждения. Мы также, и это более важно, оцениваем мыслительные процессы, аргументы и цепочки

рассуждений, говоря, что они рациональны или иррациональны. При этом также нормативно оценивается эпистемологический статус познающего, который обладает такими убеждениями, развивает такие цепочки рассуждений и выдвигает эти аргументы» [Lockie, 2018, 48].

Если рассматривать формирование пропозициональных установок из той перспективы, в которой различается многообразие механизмов и форм порождающий их деятельности, представляя эту деятельность в *суперпозиции* возможных отношений к условиям ее сознательного регулирования, (что является некоторой идеализацией), то дистинкцию *убеждения* и *принятия* можно обосновать, исходя из более фундаментального различия *рефлексивного и дорефлексивного уровней этой деятельности*, или, в других терминах, исходя из различия функциональных потенциалов сознания и метасознания (что характерно выражено в концепции дискурсивного знания К. Лерера).

### **Косвенный аргумент в пользу признания установок на принятие пропозиций надлежащими объектами эпистемических оценок**

Исходное соображение, выделяющее общие основания для полагания, что установки на *принятие* по крайней мере релевантны контексту эпистемических оценок, является весьма косвенным и состоит в том, что сознательное *принятие* определенных пропозиций, составляющих предмет *убеждений*, составляет конститутивное условие утверждения самих убеждений в статусе доксистической основы знания. Данное соображение можно развить и представить в форме следующего аргумента:

(1) оценка эпистемических достоинств убеждений в функциональном плане предполагает представление *условий* формирующей их деятельности (тем самым предполагается некая сложная функция, обеспечивающая переход от рациональности деятельности к обоснованности убеждений), а также экспликацию *связей* их с другими убеждениями;

(2) актуализация метаустановок, таких как *принятие (признание)*, является функциональным моментом формирования доксистической сферы, в котором на основе первичного осознания этих условий и связей проявляется более или менее отчетливое отношение к предмету убеждений, в результате чего убеждения (т.е. реализация данных диспозиций) обретают положительную или отрицательную санкцию;

(3) однако, чтобы выполнять функцию перевода убеждений, даже если они возникают спонтанным образом, в разряд пропозициональных установок, которые являются основой дискурсивного знания, такое отношение само должно быть *рационально* мотивированным, т.е. выстраиваться *правильным* образом, удовлетворять определенным нормам, так, чтобы в *принятии* определенных пропозиций (и в санкционировании убеждений с таким содержанием) можно было бы усмотреть случай эпистемически ответственного поведения.

В этой модели аргументации различие убеждения и принятия выстраивается конгруэнтно различию *каузально-когнитивного* и *сознательно-деятельностного* планов репрезентации процесса формирования убеждений. Для такого подхода ключевым является допущение, которое имплицитно содержится в посылах рассуждений К. Лерера: «одно дело приобретать убеждения различными каузальными путями (посредством восприятия, обучения, умозаключения и т. д.), и совсем другое – придерживаться политики или стратегии поддержания или отказа от этих убеждений. И последнее есть вопрос сознательного выбора, поскольку в ходе исследования выбирается некий регулятивный идеал» [Engel, 2000, 17]. Таким образом,

принятие пропозиций, которые могут составлять предмет убеждений, возникающих подчас спонтанным образом, можно трактовать как такой момент сознательной модерации убеждений, который в ряде случаев может быть *de facto* неотличим от условий их формирования, или в более сильном смысле – как часть «политики или стратегии», выбираемой субъектом, исходя из определенных (познавательных или прагматических) соображений.

Но Л.Дж. Коэн принципиально различает убеждения как «диспозициональные чувства», представляющие феноменальный тип уверенности, и принятия как пропозициональные установки, встроенные в структуру определенного дискурса. Из концепции Коэна не следует с логической необходимостью, что *рациональная мотивированность* и *деонтологическая оправданность* равнозначны *положительной эпистемической значимости*. Следовательно, необходимо представить дополнительный аргумент для обоснования того, что *принятия* (акцептированные, положения, играющие роль постулатов и посылок дальнейших рассуждений) являются надлежащими объектами *эпистемических оценок*. Такое обоснование особенно необходимо, если учитывать специфику феномена признания, а именно – *контекстуальную относительность*, возможность быть мотивированными как эпистемическими, так и иными, например, прагматическими соображениями, моральными доводами, юридическими аргументами, и допускать при этом, что *то, что признается и принимается*, может *расходиться* с тем, что выступает предметом *убеждения*, сопровождаемого чувством субъективной уверенности, – тогда именно признания используются в качестве посылок для рассуждений и практических решений, т.е. встраиваются в познавательный, методологический или прагматический дискурс.

### **Прямолинейный аргумент П. Бонди в пользу признания установок на принятие пропозиций надлежащими объектами эпистемических оценок**

Основная линия аргументации в пользу того, что принятия достойны того, чтобы быть объектами эпистемических оценок, определяется на основе анализа условий функционирования принятий (акцептированных положений) в качестве посылок познавательно эффективных рассуждений и практических выкладок. Так, П. Бонди берет за основу модель ситуации, когда необходимо принять в качестве посылок рассуждения, обосновывающего практический выбор, то или иное допущение, и правильность выбора зависит от того, насколько обоснованными являются посылки этих рассуждений.

В качестве правдоподобного принципа, выражающего нормативно значимое условие рационального оправдания какого-либо практического выбора, Бонди предлагает *принцип необходимости обоснованных посылок* для рассуждения, посредством которого прорабатываются альтернативы и делается выбор:

*NJP: действие практически оправдано только на основе процесса обдумывания того, следует ли его выполнять, если предпосылки, принимаемые за истинные в процессе обдумывания, эпистемически оправданы* [Bondi, 2016, 759].

Следует заметить, однако, что в зависимости от типа дискурса, практический выбор может быть сделан на основе установления того, какое действие является *правильным*, а критерии оценки правильности, выраженные в посылках рассуждения, должны удовлетворять условиям *ценностной* основательности и *нормативной значимости*. Статусом истинности в этой системе

рассуждений будут обладать положения, выражающие признание того, удовлетворяет ли то или иное действие или курс поведения *правилам*, посредством которых эксплицируются нормы, что является предпосылкой *оценочных* суждений, определяющих в итоге выбор. Допустим, речь идет о выборе «максимы воли» и правила поведения в рамках деонтологической этической парадигмы: если субъект руководствуется формулой категорического императива, то в посылах рассуждений, посредством которых субъект устанавливает, может ли та или иная максима служить основой морального поведения, должны быть представлены суждения, выражающие признание или непризнание того факта, что эта максима удовлетворяет условиям универсализируемости и обратимости, и эти суждения (по крайней мере, суждение об универсализируемости) должны быть также эпистемически обоснованными (субъект должен обоснованно полагать, что максима его поступка может в то же время иметь, по утверждению Канта, силу принципа всеобщего законодательства).

Итак, аргумент Бонди в пользу признания результатов актов принятия объектами эпистемических оценок можно представить следующим образом:

[I] Принцип необходимости обоснованных посылок (допущение, что NJP верен) для рассуждений, посредством которых вырабатывается решение относительно того, что думать и как поступать в определенном контексте.

[II] Положения, утверждаемые на основе актов принятия, входят в качестве посылок в структуру теоретических рассуждений и практических выкладок, посредством которых устанавливается, что думать и как поступать, т.е. какие мысли и действия являются рационально оправданными в определенном контексте.

[IV] Если действия в теоретической и практической сфере могут быть рационально оправданы на основе определенных рассуждений, то положения, утверждаемые на основе актов принятия и представленные в составе посылок для этих рассуждений, должны быть эпистемически обоснованными.

[V] Действия могут быть оправданы на основе теоретических рассуждений и практических выкладок.

[VI] Акцептированные положения (т.е. положения, утверждаемые на основе актов принятия) должны быть эпистемически обоснованными.

*Ergo*: Акцептированные положения, используемые в качестве посылок рассуждений, посредством которых обосновывается выбор того, что думать и как поступать в определенном контексте, являются надлежащими объектами эпистемической оценки.

### **Дилемма Л.Дж.Коэна: деонтологически-эпистемическая обоснованность или контекстуально-прагматическая релевантность?**

В деонтологической транскрипции принцип эпистемической обоснованности пропозиционального принятия выражается требованием, согласно которому акт принятия тех или иных пропозиций, должен представлять пример эпистемически ответственного поведения. Так, например, *принятие* пропозиций в качестве истинных является оправданным в эпистемико-деонтологическом смысле, если *акт принятия* может быть квалифицирован как выполнение *интеллектуальных обязательств*, задаваемых из системы методологических и эпистемических норм, позволяющих принимать нечто за истину только при условии наличия *адекватных и*

*достаточных оснований.*

Но для каждого из актов принятия релевантным является также *функционально-телеологическое оправдание*, которое изначально не замыкается на принцип выполнения эпистемически-регулятивных условий, но имеет существенное *прагматическое* расширение: принятия каких либо-положений и использование их в рассуждениях и практических выкладках обеспечивают функционирование определенного дискурса, подчиняясь принципу целесообразности и правилам, по которым этот дискурс выстраивается. Функционально-телеологическое оправдание связывает использование принимаемых пропозиций в качестве посылок рассуждений с принципом *контекстуальной релевантности оснований* для их принятия: рассуждения, основанные на посылках, в роли которых выступают те пропозиции, которые утверждаются актами принятия, позволяют решить, что полагать или делать в данном контексте, и это решение будет в *определенном* смысле оправданным, если посылки приняты на *основаниях*, специфических для этого контекста (типа дискурса). В этом плане основания для принятия пропозиций задаются через условия эффективного использования их как посылок для последующих рассмотрений, которые формируют политику – стратегию действия в данном контексте. В зависимости от типа дискурса основания могут быть *эпистемическими, моральными, юридическими, прагматическими.*

Даже в плане того функционально-телеологического оправдания, которое пропозициональные принятия могут получать на основе предписываемой им роли в *научном дискурсе*, на первый план довольно часто выходят именно *прагматические и методологические* соображения, которые делают рациональным принятие каких-либо пропозиций даже тогда, когда нет таких оснований, которые однозначным образом указывали бы на истинность этих пропозиций, за исключением разве что соображений когерентности (как в случае принятия пробных гипотез, обеспечивающих наилучшее объяснение, что, впрочем, было оспорено П.Фейерабендом, указавшим на благотворность нарушения условия совместимости, а также в случае использования удобных допущений, инструментальных приспособлений, аппроксимаций и идеализаций).

(i) Коэн демонстрирует концептуальную независимость признания от убеждения, в форме которого представлена диспозиция к переживанию уверенности, с которой нечто принимается за истину безотносительно к контексту.

(ii) Коэн не исключает, что принятие может быть обоснованным эпистемически, то есть мы можем принимать то или иное положение, исходя из оценки его вероятной истинности, если определенность истинностного статуса пропозиции отвечает условиям эффективного использования ее в качестве посылки.

(iii) Раскрывая условия принятия пропозиций, Коэн выходит за рамки эпистемологической критериологии и указывает на факт, что в целом ряде случаев, характерных, например, для научного дискурса, на первый план выходят прагматические и методологические соображения, вследствие чего пропозиция может быть принята безотносительно к каким-либо индикаторам истинности или положительной эпистемической значимости, для удостоверения которой используются различные процедуры обоснования.

Проблема, однако, заключается в том, что концепция Коэна допускает различие эпистемически-нормативной регуляции и прагматически-функциональной мотивации актов принятия, которое, как показывает анализ ряда типовых ситуаций, может доходить до противоречия. Исходя из этого следует признать, что в ряде своих следствий эта концепция

чревата девальвацией смысла утверждений об деонтологически-эпистемической оправданности актов принятия.

### **Приоритетность рационального принятия пропозиций перед культивированием убеждений с интенцией на истинность**

Выделим несколько аргументов, посредством которых Коэн показывает, что в научно-исследовательской практике «сила убеждения в том, что  $p$ , и степень склонности к тому, чтобы принять  $p$ , могут изменяться независимо друг от друга» [ibid., 19].

*Аргумент от погрешимости и фальсифицируемости.* Как и Поппер, предложивший концепцию объективного знания, Коэн признавал принципиальную *погрешимость* научных теорий, даже если они приняты по основаниям, соответствующим каждому из условий, и, как следствие, допускал, что любое интегрированное в теорию положение, прошедшее тест на когерентность и эмпирическую адекватность, может быть фальсифицировано в будущем. Учитывая погрешимость (подверженность ошибкам) принятых положений и возможность их последующей фальсификации, Коэн полагает, что нормой рационального и эпистемически ответственного поведения ученого является принятие определенных положений *без какого-либо культивирования субъективных убеждений в их истинности*. По Л.Дж. Коэну принятие положений научной теории как таковое не имплицитно утверждает убеждения, хотя может быть хорошим индуктором субъективной убежденности, т.е. диспозиционально проявившейся веры в истинность принятых положений.

*Аргумент от условий беспристрастности научного поиска.* Более того, убежденность, сопряженная с приверженностью какой-либо теории, может стать тем контингентным фактором, который может затруднить выполнение эпистемического долга - препятствовать следованию стандартам объективности и беспристрастности научного познания. Так, описывая стратегию рационального и ответственного поведения ученого, Коэн отмечает, что «существует опасность того, что наличие убеждения в том, что  $p$ , может сделать его (ученого) менее готовым изменить свое мнение о принятии этого  $p$ , если появятся новые свидетельства или станет доступной лучшая теория. Это может даже сделать его менее готовым к поиску новых свидетельств или лучшей теории, хотя в противном случае он сделал бы это» [ibid., 88].

*Аргумент от различия в степени сознательного контроля.* На уровне стратегии исследовательского поиска именно сознательное принятие положений и принципов в качестве исходных посылок последующих рассуждений и изысканий является основным аспектом деятельности ученого, которые подлежат оценке и регулированию на основе критериев и норм рациональности. Убеждения, в отличие от рационально мотивированного принятия, возникают произвольно, следовательно, формирование и закрепление убеждений, сопряженных с уверенностью в истинности, не является частью стратегии или политики эффективного действия, которая предполагает сознательный выбор посылок и оснований для последующих шагов в исследовательской практике: на формирование убеждения могут оказывать влияние некоторые факторы из «черного ящика подсознания ученого, которые он отверг бы как не относящиеся к делу или предвзятые, если бы они попали на рассмотрение перед трибуналом сознательного принятия» [ibid., 88].

*Аргумент от несовершенства теорий в пользу конвенциональных решений.* В научной практике довольно часто возникают проблемные ситуации, когда основная научная теория сталкивается с аномалиями, указывающими на ограниченность ее объяснительного потенциала



или вызывающими сомнения в ее эмпирической адекватности; и пока эти аномалии не преодолены (за счет модификации основной теории, изменения в оболочке дополнительных допущений или в наблюдательной теории), теория не может считаться универсально точным описанием реального мира; однако, даже несмотря на то, что убеждение в ее истинности *ex hypothesi* было бы ошибочным, до тех пор, пока не предложена лучшая теория, конвенциональное принятие этой теории является рационально оправданным шагом: «мы можем принять эту теорию в том смысле, что соглашаемся с ней как с предпосылкой для всех целей, к которым она применима» [ibid., 90]. Таким образом, теория принимается конвенционально, исходя из общих методологических и ситуативно релевантных прагматических соображений, которые не имеют ничего общего с верой в истинность этой теории.

Принимая какое-либо гипотетическое положение (например, положение, выражающее физический закон), ученый, по мысли Коэна, не обязательно должен верить в истинность этого положения, – «ученый должен быть готов согласиться с этим предположением и всем, что из него следует, как с предпосылкой – одной из многих – для своих предсказаний, объяснений, дальнейших исследований и т.д.» [ibid., 88]. Так, например, даже когда физический или химический закон рассматривается как упрощение или идеализация, ученые могут использовать его в качестве предпосылки для предсказательных или объяснительных расчетов относительно реального мира, при условии того, что будут вноситься соответствующие допущения и исправления. Таким образом, в этом смысле мы можем принять закон, даже если мы не верим, что он истинен, а на самом деле верим, что то, что он утверждает, ложно относительно реального мира. В связи с этим Кларк замечает, что «для Коэна принятие связано с повседневной научной практикой, в то время как убеждение следует рассматривать в контексте бескорыстного теоретического поиска истины» [Clarke, 2000, 41].

*Аргумент от необходимости методологически-инструментального восполнения недоопределенности теории эмпирическими данными.* В развитии аргумента в пользу того, что принятие какой-либо теории является более правильной установкой, чем культивирование убеждения в ее истинности, Коэн опирается на артикулированное Куайном и другими философами положение, что любая общая теория недоопределяется любым мыслимым набором данных, которые могли бы составлять подкрепление для этой теории или свидетельствовать в пользу ее эмпирической адекватности. Тезис о недоопределенности теории опытом может быть представлен в стандартной форме, связывающей эмпирическую эквивалентность с равнозначностью эпистемических достоинств: «для любой теории *T* и любой совокупности данных наблюдения *e* существует еще хотя бы одна теория *T'*, такая что *T* и *T'* эмпирически эквивалентны в отношении *e*» [Макеева, 2009, 29], т.е. получают со стороны одной и той же совокупности данных одинаковое подкрепление. В условиях недоопределенности нельзя сделать выбор между теориями, исходя из эпистемически релевантных критериев, таких как отношение теорий к эвиденциальному базису, поскольку в этом отношении теории эквивалентны; иными словами, система эвиденциальных факторов не обладает достаточной разрешающей силой, чтобы предпочтение одной теории другой было рационально обоснованным.

Допуская, что в такого рода ситуациях эвиденциальные критерии должны быть восполнены методологическими критериями (такими как «концептуальная простота») и соображениями прагматического плана (например, «плодотворность теории в предложении вопросов для дальнейшего исследования»), Коэн фактически следует идеям Б. ван Фраассена. Так, он

утверждает, что «мы прагматически оправданы в принятии предпочитаемой теории, потому что наши собственные будущие расчеты облегчатся благодаря этому или наши исследования продвинулись вперед» [van Fraassen, 1980, 92]. Но это означает, что для обеспечения прогресса в поиске наилучших объяснений и решений научных проблем правильно полагаться на прагматически обоснованные допущения, не тематизируя их истинностный статус; и если на комплексе этих допущений строится научная теория, то следовательно, «мы не имеем большего права верить в истинность этой теории, чем в истинность любого из ее конкурентов [ibid., 92]. Б. ван Фраассен также выделял именно прагматическое измерение *принятия* научных теорий. По Фраассену, убеждение входит в рационально-мотивационную структуру, которая задает диспозицию к тому, чтобы принимать теорию, но это убеждение не в истинности теории, а в ее эмпирической адекватности, и есть нечто большее, чем это убеждение, что делает рациональным принятие теории, а именно – сознание «прагматических достоинств», которыми обладает теория: в разрезе этих достоинств теория может представлять как «математически элегантная, простая, обширная, в некоторых отношениях завершенная: она также прекрасно подходит для унификации нашего описания до сих пор разрозненных явлений и, прежде всего, обладающая объяснительной силой» [ibid., 87]. И в той мере, в какой эти прагматические достоинства «выходят за пределы непротиворечивости, эмпирической адекватности и эмпирической силы, они касаются не отношения между теорией и миром, а, скорее, использования и полезности теории; они дают причины предпочесть теорию независимо от вопросов истины» [ibid., 88].

### **Проблема реставрации эпистемического качества обоснования принятия пропозиций**

Выходя за рамки *эпистемически-нормативных ограничений*, особенно когда прагматические соображения берут вверх над эвиденциально значимыми основаниями, *функционально-телеологическое оправдание* принятия теории разрывает классическую схему обоснованности и истинности.

С одной стороны, Коэн утверждает, что убеждения в основном массиве случаев имеют характер диспозиций к тому, чтобы испытывать субъективную уверенность в истинности некоторого положения; но допущение, что эти диспозиции-чувства возникают преимущественно бессознательным, неконтролируемым образом, заставляет последовательно смещать центр тяжести эпистемико-деонтологических оценок на интенционально содержательные акты признания, поскольку только последние представляют ту часть «когнитивной экономики», которая находится в зоне сознательно-волевого регулирования и, следовательно, допускает рассмотрение с нормативной точки зрения.

С другой стороны, установки на принятие рассматриваются *ex definitio* функционально - в зависимости от той роли, какую они играют в том или ином дискурсе, выступая в качестве посылок для последующих изысканий, размышлений и действий, а основания, на которые мы ориентируемся, когда выносим решение о принятии, в значительной мере определяется в зависимости от контекста. Политика, основанная на актах принятия, составляет важную часть прагматики, включая прагматику научно-исследовательского поиска. В ряде парадигматических случаев принятия служат конвенциональными устройствами, повышающими эффективность функционирования научного дискурса и обеспечивающими познавательное результативное продвижение; но инструментальное, функционально-

телеологическое оправдание принятий, которое состоит в том, что принятие каких-либо положений, гипотез, допущений, способствует некоторому прогрессу (например, решению теоретических проблем), все же не равнозначно их эпистемическому обоснованию.

Чтобы обладать положительной эпистемической значимостью, принятия должны иметь адекватный эвиденциальный базис. Элементами эвиденциального базиса могут выступать как уже сформировавшиеся знания, инкорпорирующие принятые теории, так и то, что выделяется и принимается в качестве эмпирических данных, подкрепляющих предсказания, выводимые из теории. Так, на уровне эмпирической проверки данные экспериментов и наблюдений должны приниматься ученым, чтобы на основе концептуализации этих данных получить посылки для индуктивного обоснования теорий. Коэн понимает, что на практике то, что относится к классу данных, обеспечивающих подкрепление теорий, «обычно представляет собой богатый комплекс методологически структурированных и теоретически интерпретируемых наблюдений» [Cohen, 1992, 93], и в формировании этого комплекса особую роль играют методологические и теоретические элементы, которые, собственно, являются объектами сознательного принятия.

Коэн все же приходит к признанию того, что для ситуации, в которых субъект дает отчет о том, что он принимает, исходя из доступного ему опыта, вычленение элементов этого опыта, обладающих эвиденциальной значимостью для принятий тех или иных пропозиций, предполагает идентификацию соответствующих убеждений, так или иначе возникающих на базе этого опыта, иначе все здание науки будет зависеть от конвенциональных установок и прагматически мотивированных решений [Cohen, 2000, 58] Но в той мере, в какой Коэн дистанцируется от реалистической концепции науки, следуя некоторым принципам программы ван Фраассена, и тематизирует основания для принятия, исходя из прагматики научно-исследовательского поиска, он ограничивает концептуальные возможности аргументации, позволяющей придать установкам на принятие тех или иных гипотез и теорий *эпистемологическую значимость, которая определяется тем, насколько в актах принятия исполняется интенция на признание истины по адекватным и достаточным основаниям.*

В рамках аналитического подхода, применяемого Коэном, понятие принятия-признания выстраивается посредством *функционально-телеологической редукции*, которая не позволяет показать необходимость введения в это понятие нормативного содержания, выражаемого требованием эпистемической обоснованности, предполагающей, в частности, ориентацию всякого акта принятия на индикаторы истинности.

### **Возвращение в поле эпистемически-нормативной регуляции: предложение Кларка**

Необходима спецификация условий принятия, исходя из различия *методологических и прагматических соображений*, по которым ученый принимает какое-либо положение, не будучи уверен в его истинности, и *эпистемически-критериальных оснований*, таких как наличие надежных свидетельств - индикаторов вероятной истинности положений, а также установленные факты их эмпирической адекватности и/или положительная когерентность другим принятым положениям, посредством артикуляции которых раскрывается предметное содержание знания.

Определенное решение, позволяющее реабилитировать эпистемологический статус принятий, предложил Д. Кларк. Основная интенция Кларка состоит в том, чтобы определить условия, при которых принятие некоторого положения имплицитно подразумевает наличие убеждения в его

истинности (речь идет об убеждении, разделяемом членами научного сообщества), - в той мере, в какой убеждение, будучи формой признания истины, является эпистемически оправданным, принятие некоторых положений членами научного сообщества также должно удовлетворять эпистемически-нормативным условиям, главное из которых – наличие обоснования.

Для спецификации условий принятия положений в научном дискурсе Кларк предлагает различать *предварительное* («провизиональное») принятие некоторой гипотезы от ее *конечного* принятия, которое эквивалентно достижению статуса обоснованности, признаваемого по intersubjectively значимым критериям, принятым в научной практике. Следует также отличать принятие какого-либо положения отдельным ученым от признания этого положения сообществом ученых, которые на основе этого intersubjectively принятого положения будут выстраивать программу дальнейших исследований.

Предварительное, условное, гипотетическое признание какого-либо положения отдельным ученым, которое может быть использовано как полезное конвенциональное допущение или пробная гипотеза, не имплицитно подразумевает наличие убеждения в истинности, на что также указывал Коэн [Cohen, 1992, 88, 90]), хотя определенная диспозиция к тому, чтобы считать гипотетическое положение истинным, может проявиться и на этой стадии. По определению Кларка, предварительное принятие гипотезы  $h$  — это решение рассмотреть  $h$  для дальнейшей проверки, включить  $h$  в число тех гипотез, выбор между которыми должен определяться на основе экспериментальных данных; и «относительный первоначальный успех такой гипотезы, как отмечает Коэн, может быть основанием для выведения из нее последствий для объяснений и дальнейших исследований, даже если период проверки гипотезы еще не завершен» (т.е. даже если убеждение в истинности  $h$  еще не получило обоснования) [Clarke, 2000, 42]. Такое предварительное принятие гипотезы следует отличать от заключительного принятия ее в качестве положения, представляющего итог исследования, закрепленный в научной теории.

Заключительное принятие осуществляется научным сообществом, исходя из общепризнанного удостоверения вероятной истинности этого положения или теории в целом и оценки глобального вклада теории в научную картину мира. Кларк по сути перестраивает понятие принятия, указывая на условия применения его к заключительному этапу реализации программы исследований, когда «даются ответы на вопросы и принимаются решения о прекращении дальнейшего поиска соответствующих доказательств» [ibid., 42]. Так, например, физики приняли теорию Хаббла о расширяющейся Вселенной и модель ДНК Уотсона-Крика как истинную, а не просто как адекватную существующим данным, и это означает, что вопросы, на которые они были предложены в качестве ответов, больше не открыты в том смысле, в каком они когда-то были» [ibid., 42]. Кларк стремится показать, что заключительное принятие какого-либо положения или теории научным сообществом предполагает наличие убеждения, означающего intersubjectively разделяемую веру в истинность этого положения или теории, для которой очерчен круг достаточных оснований. Убеждение это следует рассматривать в коммунальном смысле – как убеждение, атрибутируемое научному сообществу в целом; наличие такого убеждения не предполагает догматическую приверженность принятой теории, поскольку всякая эмпирическая теория может быть пересмотрена, если будут обнаружены несогласованности, ошибки или контрсвидетельства, и заменена новой – лучшей теорией.

Опираясь на размышления Кларка, мы можем достроить аргумент в пользу эпистемологической значимости установок на принятие, реализуемых в научном дискурсе. Если принятие некоторого положения на заключительной стадии исследований имплицитно подразумевает intersubjectively признание его истинности, реализуемое в форме убеждения, разделяемого

членами научного сообщества, то принятие какого-либо положения или теории в таких случаях направляется интенцией на истинность и, следовательно, само должно иметь положительное эпистемическое обоснование, которое удовлетворяло бы условию истинностной проводимости; следовательно, будучи сознательным, принятие также может быть объектом оценки с нормативной - эпистемико-деонтологической точки зрения.

### **Возможность сближения концепции Л.Дж. Коэна с концепцией принятия К. Лерера**

Коэн признает, что как в обыденном, так и в научном дискурсе принятие каких-либо положений может играть определенную каузальную роль в создании условий, благоприятных для формирования убеждений – диспозиций к ощущению истинности, в терминологии Коэна, с содержанием, идентичным тому, что принимается. Принятие каких-либо принципов, идей и положений стимулирует формирование соответствующих убеждений, но из этого не следует, что принятие какого-либо положения в качестве посылки для последующих рассуждений и выкладок само по себе составляет *разумную причину* полагать, что это положение истинно, – «признание, что *p*, очень часто вызывает убеждение, что *p*» [Cohen, 1992, 18], но не составляет *основание* для того, чтобы поддерживать убеждение, что *p*; в противном случае ученые «оказались бы в абсурдном положении, если бы могли по своему желанию придумать причину для веры во что угодно, просто решив принять это как посылку» [ibid., 18].

Оригинальная позицию Коэна все же можно сблизить с позицией К. Лерера за счет некоторых исправлений концептуального плана, которые позволили выделить и обозначить регулятивную функцию рациональных принятий по отношению к убеждениям. Но для этого, как мне представляется, необходимо сделать два шага: (1) трансформировать концепт убеждения, не замыкая его содержание на сферу диспозициональных чувств, как это делает Коэн, но выделяя убеждения в статусе пропозициональных установок, которые поддаются оценкам с позиции рациональности; (2) определить параметры более сильной, чем предполагает концепция Коэна, функциональной зависимости или каузальной связи формирования убеждений с сознательным принятием пропозиций.

Коэн парадоксальным образом полагает, что есть достаточные основания для того, чтобы относить *убеждения* к тому «важному сектору нашей ментальной жизни, к которому мы применяем межличностно принятые стандарты рациональности и обоснованности, несмотря на тот факт, что он не находится под нашим непосредственным контролем» [ibid., 26]. Интуитивное понимание того, что убеждения в каком-то специфическом смысле являются объектами рационально-нормативной регуляции и оценки, коррелирует с признанием того, что вопросы типа «Чему я должен верить относительно *x*? / Следует ли мне верить в то, что *p*? / Является ли убеждение в том, что *p*, рациональным?» воспринимаются как вполне осмысленные и правомерные. Основание для этого Коэн усматривает в том, что «мы, по крайней мере в принципе, способны оказывать различного рода косвенное влияние на предрасположенность испытывать такие чувства. Мы можем попытаться спровоцировать или подавить наши склонности к возникновению чувства уверенности, ревности, тревоги и т. д., ознакомившись со всеми относящимися к делу фактами и оценив их со сбалансированной точки зрения...» [ibid., 26]. Из этого следует, что субъект не только способен рационализировать свои убеждения, но также применять методологическую стратегию и формировать ментальную дисциплину, которые способствовали бы возникновению убеждений, отвечающих стандартам

рациональности, выверенности и обоснованности, и именно этим обстоятельством определяется мера его ответственности, – не детерминировать, но структурировать поле возможностей и задавать предпосылки для формирования соответствующих диспозиций.

Если принимаемые положения составляет предмет убеждений, пусть даже сложившихся когнитивно-спонтанным образом, то сознательное рассмотрение этих положений, без которого они не могут быть приняты, может выполнять регулятивную функцию в отношении элементов докстастической сферы, санкционируя или дискредитируя уверенность в истинности того, в чем субъект оказался непосредственно убежден, и стимулируя, таким образом, формирование убеждений, которые имели бы эпистемически значимые достоинства, служащие атрибутами рудиментарных докстастических элементов знания. Принятие определенных положений осуществляется на основе *рефлексивных и оценочных актов*, которые и позволяют выделить *разумную причину* для того, чтобы принимать эти положения и использовать их в качестве посылок последующих решений и действий, но эта же разумная причина может выполнять парадигматически-нормативную функцию в отношении оснований для убеждений с соответствующим содержанием, которое *de facto* может расходиться с содержанием уже проявившихся диспозиций. Причина эта будет отвечать условиям трансформации убеждений в знание, при условии, что само принятие-признание *осуществляется в рамках регулятивных структур*, инкорпорирующих нормы эпистемической обоснованности, и вследствие этого сопряжено с экспертизой *оснований* для того, чтобы считать что то, что на уровне убеждений представляется или ощущается как истинное, является с достаточной вероятностью истинным.

### Заключение

Переход от докстастического волюнтаризма к рациональному акцептуализму является эффективным теоретическим маневром, посредством которого *можно вывести эпистемический деонтологизм из под критики* в той ее части, которая развивается посредством аргументов, демонстрирующих, что субъект не может в полной мере считаться ответственным за формирование и поддержание собственных убеждений и, вследствие этого деонтические критерии в этой области неприменимы в принципе.

Но критический анализ показывает, что построение деонтологической теории эпистемического обоснования на базе концепции акцептуализма утверждающей принятия в качестве объектов деонтических оценок, оказывается в целом ряде моментов *проблематичным*, поскольку сама эта концепция, особенно в той версии, которую предложил Коэн, имеет ряд следствий, *релевантность* которых теории, собственно, *эпистемического обоснования* можно поставить под вопрос.

Основной аргумент (D/E-аргумент) для обоснования применимости деонтически-эпистемических оценок к пропозициональным установкам, актуализируемым посредством рационального принятия, структурно подразделяется на две части:

(X<sup>deon</sup>) (i) Субъект сознательным образом принимает решение о принятии соответствующих пропозиций, независимо от того, составляют ли они предмет спонтанно формирующихся убеждений, или нет. (ii) Решение о принятии подчиняется нормам рациональности и правилами того дискурса, в котором принятие какой-либо пропозиции выполняет роль, сообразную его (дискурса) функциональной телеологии; (iii) Сознание этих норм и правил составляют часть компетенции субъекта. Таким образом, есть объективные обязательства, вытекающие из норм и правил, и есть основания их вменения субъекту, поскольку принцип «должен»,

подразумевает “может”» соблюдается. Следовательно, применение деонтических оценок к принятым является вполне обоснованным.

( $Y^{epistem}$ ) Принятие — это то, что руководит нашими теоретическими и практическими выводами, а посылки теоретического и практического размышления, согласно *принципу необходимости обоснованных посылок*, сформулированному Бонди, должны удовлетворять условию обоснованности, следовательно пропозициональные установки, учреждаемые посредством актов принятия, т.е. принятия в их онтическом смысле, являются надлежащими объектами эпистемических оценок.

Основная проблема, как показывает анализ концепции Коэна, возникает с подаргументом, представленным в части ( $Y^{epistem}$ ) общего D/E-аргумента: принятие каких-либо пропозиций, т.е. решение использовать их в качестве посылок рассуждений, изысканий и решений, организованных в целостный дискурс, подчиняется нормам рациональности, но спецификация их в качестве норм, выражающих требование *эпистемической обоснованности*, оказывается, по сути, *контингентным фактом*, поскольку на концептуальном уровне относительно принятий допускается не только кросс-дискурсивная вариативность, но и *контекстуальная* зависимость, мотивированность совершенно различными соображениями *методологии, прагматики и эвристики*, с помощью которых можно оправдать принятие пропозиций без оснований, которые заключали бы в себе надежные индикаторы их истинности (поэтому нет строгой *каузальной* связи между принятием допущения и возникновением убеждения как диспозиции считать это допущение истинным)

*Гипотезы решения проблемы идентификации принятий как объектов эпистемических оценок заключаются в следующем.*

Первая гипотеза состоит в том, чтобы интегрировать эпистемически-нормативную регуляцию в сами условия эффективного функционирования дискурса. Познавательный эффективный дискурс должен быть организован на основе таких правил, которые требуют, чтобы положения, которые принимаются в качестве посылок рассуждений, предсказаний, объяснений и т.д., удовлетворяли бы методологическим стандартам проверяемости, и чтобы из состава этих посылок исключались ложные пропозиции, а это, в свою очередь, имплицитно требует эпистемической (пропозициональной) обоснованности. Рационально оправданное принятие пропозиций как посылок рассуждений без фактической уверенности в их истинности, на которое Коэн ссылается как на факт научной практики, свидетельствующий о расхождении убеждений и принятий, не снимает вопроса о необходимости соблюдения основополагающего для научной методологии требования принимать такие *содержательные* положения, которые удовлетворяют стандарту проверяемости. Такое решение, однако, является довольно прямолинейным. Ограниченность этого решения в том, что значимость требования пропозициональной обоснованности, которое в традиционной нормативной эпистемологии имеет статус универсального императива, в нашем случае ставится в зависимость от правил дискурса.

Второй проект решения указанной проблемы основывается на выявлении и установлении параметров более сильной, чем предполагает концепция Коэна, функциональной зависимости или каузальной связи формирования убеждений с сознательным принятием пропозиций. Гипотеза предлагаемого решения состоит в следующем: ( $\Psi$ ) в форме убеждений реализуется диспозиция к переживанию уверенности, а сами убеждения представляются дорефлективной формой признания истинности; допустим, ( $\Omega$ ) принятие каких-либо пропозиций может оказывать (а) генерирующее или (б) трансформирующее влияние на содержание убеждений,

либо (а) способствуя формированию убеждений с идентичным содержанием, либо (б) рационально санкционируя уже сложившиеся убеждения; если ( $\Omega$ ) верно, то это дает основание для подчинения политики принятия-признания пропозиций нормативным эпистемическим ограничениям, таким, например, как требование принимать пропозиции как предмет возможных убеждений, исходя из адекватных и достаточных оснований, поскольку, как следует из положения ( $\Psi$ ), в убеждениях исполняется интенция на признание каких-либо положений как истинных. Следовательно, установки на принятие пропозиций являются надлежащими объектами деонтически-эпистемических оценок.

Однако, как показывает анализ, допущение ( $\Omega$ ) нельзя однозначным образом обосновать, исходя из концепции Л.Дж. Коэна. Принятие какой-либо пропозиции ( $\text{Acc}(p)$ ), по Коэну концептуально не имплицитно диспозициональной уверенности в ее истинности ( $B(p)$ ); допускается, что первое может оказывать влияние на второе, но возникновение убеждения вследствие принятия каких-либо пропозиций представляется неким контингентным фактом (т.е. (а) неверно).

Установлено, что позиция Коэна амбивалентна.

(A<sup>(a)</sup>) Допуская, что убеждения имеют характер дорефлективных установок («диспозициональных чувств»), которые изначально не находятся под непосредственным контролем, Коэн в то же время относит убеждения к категории ментальных установок, к которым применимы стандарты рациональности, и основанием для этого служит то, что мы можем, формируя определенную интеллектуальную дисциплину, оказывать косвенное влияние на возникновение убеждений определенного качества. Но если «косвенное влияние» достаточно для признания того, что убеждения могут оцениваться по критериям рациональности, то почему оно недостаточно для признания ответственности субъекта за качество своих доксистических установок?

(B<sup>(b)</sup>) Если принятие каких-либо положений осуществляется в рамках регулятивных структур, инкорпорирующих нормы эпистемической обоснованности, то допущение, что принятие этих положений, исходя из надежных индикаторов истинности, не оказывает никакого трансформирующего воздействия на систему убеждений, приводит к некогерентным последствиям: с одной стороны, допускается, что субъект на уровне акцептуальной политики рационален, с другой, неспособность реформировать свои убеждения, адекватно реагируя на эвиденциальные факторы, выделяемые через акты принятия, дает основание для сомнения в рациональности этого агента.

Наконец, предложенное Кларком различие между *предварительным* («провизиональным») принятием некоторой гипотезы и *конечным* (но не окончательным!) принятием некоторой теории научным сообществом позволяет установить категорию случаев, когда принятие комплекса пропозиций имплицитно достижение рационально оправданной и интересубъективно разделяемой уверенности в их истинности (т.е. функционально связать убеждение с принятием). *Предложен реверсивный аргумент*: если принятие каких-либо положений на заключительной стадии научного исследования имплицитно интересубъективное признание их истинности, то это означает, что регулятивно значимая интенция на истинность должна быть уже заложена в политике относительно принятия тех или иных положений, следовательно, конечное принятие положений теории, сопряженное с уверенностью в их истинности, должно удовлетворять стандартам адекватной эпистемической обоснованности.

Таким образом, принятие может быть объектом эпистемико-деонтических оценок и может оказывать трансформирующее воздействие на сферу интересубъективных убеждений.



---

## Библиография

1. Галухин А.В. Концепция когерентного обоснования в эпистемологии Кита Лерера // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Т. 8. № 1А. С. 33-63.
2. Макеева Л. Научный реализм, истина и недоопределенность теорий эмпирическими данными // Логос. 2009. № 2 (70). С. 24-36.
3. Alston W.P. The Deontological Conception of Epistemic Justification // *Philosophical Perspectives*. 1988. Vol. 2. P. 257-299.
4. Bondy P. Epistemic Deontologism and Strong Doxastic Voluntarism: A Defence // *Dialogue*. 2016. Vol. 54. P. 747-768.
5. Clarke D.S. The Possibility of Acceptance Without Belief // *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 31-53.
6. Clarke M. Doxastic Voluntarism and Forced Belief // *Philosophical Studies*. 1986. Vol. 50. P. 39-51.
7. Cohen L.J. An Essay on Belief and Acceptance. Clarendon Press, Oxford, 1992. 163 p.
8. Cohen L.J. Belief and Acceptance // *Mind, New Series*. 1989. Vol. 98. No. 391. P. 367-389.
9. Cohen L.J. Why Acceptance That P Does Not Entail That P // *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 55-63.
10. Engel P. Introduction: The Varieties of Belief and Acceptance // *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 1-30.
11. van Fraassen B.C. The Scientific Image. Oxford: Clarendon Press, 1980. 235 p.
12. Lehrer K. Discursive Knowledge // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2000. Vol. 60. No. 3. P. 637-653.
13. Lehrer K. Theory of Knowledge. Westview Press, Inc., 1990. 212 p.
14. Lockie R. Free Will and Epistemology A Defence of the Transcendental Argument for Freedom. New York: Bloomsbury Academic, 2018. 303 p.
15. Steup M. Justification, Deontology, and Voluntary Control // *Acta Analytica*. 2000. Vol. 15 (1). 25-56. P. 461-485.

### **Rational and pragmatic acceptanceism of L.J. Cohen: on the problem of identifying the objects of deontically-epistemic evaluations**

**Andrei V. Galukhin**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of History and Philosophy,  
Plekhanov Russian University of Economics,  
117997, 36, Stremyannyi lane, Moscow, Russian Federation;  
e-mail: mystolbard@gmail.com

#### **Abstract**

Deontological conception of justification has been subjected to criticism with regard to its underlying assumptions. A set of arguments has been developed in order to undermine doxastic voluntarism – an assumption that the cognizer, guided by epistemic norms, is able to consciously control and regulate his or her own beliefs, transforming them into proto-elements of knowledge at will. The criticism of doxastic voluntarism by Alston and other epistemologists not only called into question the possibility of an epistemically responsible cultivation of beliefs, but also undermined the grounds for assigning obligations to an agent on the basis of “Ought implies can” principle. The paper explores and evaluates one of the strategies for neutralizing this line of criticism of epistemic deontologism. The acceptance approach developed by L.J. Cohen and other epistemologists enables to identify the area of agent’s responsibilities by introducing a specific class of propositional attitudes determined by acts of rational acceptance. It is shown that Cohen’s explication of the concept of acceptance allows for a discrepancy between the epistemic-normative regulations and

pragmatic-functional motivations for accepting certain propositions and using them as premises in a discourse. The paper discusses several options for solving the problem of verifying the epistemic status of acceptances despite the fact of the proliferation of reasons for accepting propositions. It is argued that rational acceptances of propositions can be qualified as the proper objects of deontic and epistemic evaluations and that in a number of cases acceptances can have a transformative effect on the sphere of intersubjective beliefs.

### For citation

Galukhin A.V. (2023) Ratsional'nyi aktseptualizm L.Dzh. Koena: problema identifikatsii ob"ektov deonticheskii-epistemicheskikh otsenok [Rational and pragmatic acceptanceism of L.J. Cohen: on the problem of identifying the objects of deontically-epistemic evaluations]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 7-32. DOI: 10.34670/AR.2023.52.73.001

### Keywords

Epistemic deontology, doxastic voluntarism, belief, acceptance, epistemic justification, scientific discourse.

## References

1. Alston W.P. (1988) The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*, 2, pp. 257-299.
2. Bondy P. (2016) Epistemic Deontology and Strong Doxastic Voluntarism: A Defence. *Dialogue*, 54, pp. 747-768.
3. Clarke D.S. (2000) The Possibility of Acceptance Without Belief. In: *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
4. Clarke M. (1986) Doxastic Voluntarism and Forced Belief. *Philosophical Studies*, 50, pp. 39-51.
5. Cohen L.J. (1992) *An Essay on Belief and Acceptance*. Clarendon Press, Oxford.
6. Cohen L.J. (1989) Belief and Acceptance. *Mind, New Series*, 98, 391, pp. 367-389.
7. Cohen L.J. (2000) Why Acceptance That P Does Not Entail That P. In: *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
8. Engel P. (2000) Introduction: The Varieties of Belief and Acceptance. In: *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
9. van Fraassen B.C. (1980) *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
10. Galukhin A.V. (2019) Kontseptsiya kogherentnogo obosnovaniya v epistemologii Keita Lerera [Coherentist theory of justification in the epistemology of Keith Lehrer]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 8 (1A), pp. 33-63.
11. Lehrer K. (2000) Discursive Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 3, pp. 637-653.
12. Lehrer K. (1990) *Theory of Knowledge*. Westview Press, Inc.
13. Lockie R. (2018) *Free Will and Epistemology A Defence of the Transcendental Argument for Freedom*. New York: Bloomsbury Academic.
14. Makeeva L. (2009) Nauchnyi realizm, istina i nedoopredelennost' teorii empiricheskimi dannymi [Scientific realism, truth and underdetermination of theories by empirical data]. *Logos*, 2 (70), pp. 24-36.
15. Steup M. (2000) Justification, Deontology, and Voluntary Control. *Acta Analytica*, 15 (1), 25-56, pp. 461-485.

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.80.41.002

## Паттерны общей теории систем. Часть 3. Паттерны изменения систем

**Грибков Андрей Армович**

Доктор технических наук,  
главный научный сотрудник кафедры робототехники и мехатроники,  
Московский государственный технологический университет «СТАНКИН»,  
127994, Российская Федерация, Москва, Вадковский пер., 1;  
e-mail: andarmo@yandex.ru

### Аннотация

В основе описания существования систем, по мнению автора, лежат три набора паттернов: паттерны образования систем, паттерны устойчивости систем и паттерны изменения систем. Паттернами мы будем называть шаблоны форм и отношений элементов внутри системы, широко распространенные в различных предметных областях. В рамках данной статьи мы рассмотрим паттерны изменения систем. Для этого необходимо сформулировать ключевые вопросы, из ответа на которые выявляется многообразие вариантов паттернов изменения систем. Статья посвящена исследованию универсальных механизмов обеспечения изменений различных систем в мироздании и объединению выявленных закономерностей в виде паттернов. В качестве подхода к классификации паттернов изменения систем предлагается рассмотрение вариантов ответов на четыре вопроса: «Сохраняется ли система в процессе изменений?», «В каком направлении изменяется система?», «Что является источником изменений системы?» и «Насколько активно происходит изменение системы?». На основе ответов на эти вопросы формируется репрезентативный набор из десяти групп паттернов: паттерны устойчивого прогресса, паттерны устойчивого регресса, паттерны устойчивого развития, паттерны разрушения извне, паттерны спонтанного разрушения, паттерны деградации, паттерны самоуничтожения, паттерны замещения, паттерны переконфигурации, паттерны превращения. Конечная сложность описания всего многообразия паттернов изменения систем является аргументом в пользу познаваемости мира.

### Для цитирования в научных исследованиях

Грибков А.А. Паттерны общей теории систем. Часть 3. Паттерны изменения систем // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 33-41. DOI: 10.34670/AR.2023.80.41.002

### Ключевые слова

Паттерн, изменение систем, устойчивость, прогресс, регресс, развитие, разрушение, деградация, самоуничтожение, замещение.

## Введение

В основе описания существования систем, по мнению автора, лежат три набора паттернов: паттерны образования систем, паттерны устойчивости систем и паттерны изменения систем. Паттернами (от лат. *patronus* – модель, образец, шаблон, выкройка) мы будем называть шаблоны форм и отношений элементов внутри системы, широко распространенные в различных предметных областях.

В рамках данной статьи мы рассмотрим паттерны изменения систем. Для этого необходимо сформулировать ключевые вопросы, из ответа на которые выявляется многообразие вариантов паттернов изменения систем.

## Основная часть

Для осмысления сущности механизма (или механизмов) обеспечения изменений в той или иной системе необходимо ответить на четыре основных вопроса: сохраняется ли система в процессе изменений? В каком направлении изменяется система? Что является источником изменений системы? Насколько активно происходит изменение системы?

На первый сформулированный вопрос («Сохраняется ли система в процессе изменений?») возможны следующие варианты ответа:

– Имеет место устойчивое изменение системы, при котором баланс взаимодействий элементов системы между собой и внешними элементами сохраняется или изменяется без разрушения системы. Подобное устойчивое изменение системы характерно для эволюции материи (от физических до биологических структур и форм [Лима-де-Фариа, 1991], развития экономических [Сухарев, 2012], политических [Пантин, Лапкин, 2002, 6], производственных систем [Туровец, Родионова, 2008, 69] и др.

– Имеет место разрушение системы, в результате которого система теряет свои элементы и утрачивает внутренние связи. Разрушение – неотъемлемое свойство существования всех систем, в разной степени проявляющееся на всех стадиях их жизненного цикла и, в конечном итоге, ограничивающим его продолжительность: разрушаются звезды и их системы [Федорова, Тутуков, 2021, 116; Дремова, Дремов, Тутуков, 2014, 353], распадаются химические соединения и атомы, живые организмы, здания, дороги и другие искусственные объекты, государства, правовые и социальные системы.

– Имеет место трансформация системы, в результате которой элементы системы (в основном) сохраняются, а связи претерпевают существенные изменения. Наглядным примером является процесс превращения гусеницы в бабочку: биологический вид остается тем же, но форма, обмен веществ и значительная часть механизмов существования трансформируются под задачу продолжения рода. Подобные трансформации наблюдаются и в других предметных областях. Например, рождение ребенка (особенно первого) в молодой семье (особенно живущей отдельно) приводит к радикальной трансформации образа жизни, семейных отношений и др. [Видовая, 2020, 29].

На второй сформулированный вопрос («В каком направлении изменяется система?») возможны следующие варианты ответа:

– Имеет место прогресс, в ходе которого сложность системы повышается в соответствии с определенным алгоритмом [Уемов, 1978, 200]. Прогресс – базовый механизм, обеспечивающий структурообразование и повышение уровня организации неживой материи, биологическую и

социальную эволюцию, развитие науки и технологий. При этом необходимо оценивать прогресс как долгосрочную обобщающую тенденцию, которая в каждый отдельный момент времени может и не соблюдаться. В частности, «о направленности эволюции можно говорить только апостериорно» [Мейен, 2014, 2311]. В реальном мире выделение строго выполняемого алгоритма обычно не представляется возможным.

– Имеет место регресс, в ходе которого система снижает свою сложность, сокращает число элементов и/или связей между ними в соответствии с определенным алгоритмом. Причинами регресса обычно являются внешние факторы. Широко известным примером такого регресса является изменение образа жизни биологического организма, приводящее к упрощению отдельных функций: ослаблению или утрате зрения для животных, живущих в темноте в пещерах или на большой глубине в океане, упрощению пищеварительной системы у паразитов, частичной или полной потере способности летать у некоторых птиц и т.д. Аналогично прогрессу процесс регресса также необходимо оценивать как долгосрочную обобщающую тенденцию, не подтверждаемую в каждый момент времени.

– Имеет место развитие, при котором сложность системы может как повышаться, так и понижаться (последовательно или попеременно) по заранее не определяемому алгоритму. В частности, устойчивое развитие цивилизации не предполагает перманентного роста, но допускает временный регресс, откат на фоне долгосрочной тенденции роста [Яковец, 2015, 7]. В области биологической эволюции развитие в существенной степени соответствует адаптации, приспособлению к изменяющейся окружающей среде. В этом смысле упрощение системы (например, у паразитов) отдельные исследователи квалифицируют как прогресс [Сайпуева, 2007, 49]. По нашему мнению, в данном случае следует говорить не о прогрессе, а о развитии.

На третий сформулированный вопрос («Что является источником изменений системы?») возможны следующие варианты ответа:

– Источником изменений системы являются ее внутренние процессы, которые обусловлены наличием в ней возможности уменьшения энтропии (в частности, свободной энергии Гиббса). Примером самопроизвольных (квазиавтономных) изменений системы является комбинативная изменчивость биологических организмов, возникающая вследствие рекомбинации генов во время слияния гамет, действующая наряду с мутационной, связанной с воздействием на организм внешних физических, химических или биологических мутагенов [Инге-Вечтомов, 2013, 791].

– Источником изменений системы являются внешние процессы, при которых реализуется действие на систему другой или других систем. Внешний процесс может представлять собой материальный (вещественный), энергетический или информационный перенос от другой системы или систем [Волкова, Шишкунов, 2019, 155]. В частном случае это может быть слияние системы с другой или другими из той же надсистемы или разделение системы на несколько отдельных, не являющихся копиями исходной системы.

На практике источниками изменения системы обычно являются как внутренние, так и внешние процессы. Из их совокупности формируются совокупное действие, определяющее характер изменений системы. В качестве примера можно привести предприятие, изменения (стоимость основных фондов, численность и заработная плата работников, объем выпуска продукции, рентабельность, номенклатура, региональная, отраслевая и экспортная структура реализации продукции и т.д.) которого зависят как от внутренних процессов (износа основных фондов, притока и утечки кадров, обеспечения необходимой производительности труда, маркетинговой деятельности и т.д.), так и внешних (конъюнктура рынка продукции, динамика

цен на сырье и комплектующие, макроэкономическая ситуация и др.) [Арошидзе, 2020, 2849].

На четвертый сформулированный вопрос («Насколько активно происходит изменение системы?») возможны следующие варианты ответа:

– Система изменяется постепенно, в течении интервала времени, сопоставимого или превышающего длительность ее предыдущего существования. В результате система может развиваться, совершенствоваться, упрощаться или вообще разрушаться. Примеры постепенного изменения системы распространены повсеместно: эволюция биологических организмов, развитие цивилизации, отдельного государства или производства, формирование личности [Михайличенко, 2015, 82], старение организмов, изменения системы и узуса языка [Сиротинина, 2013, 7] и многие другие.

– Система претерпевает активные радикальные изменения за интервал времени, существенно меньший по длительности ее предыдущего существования. Такой вариант в большинстве случаев соответствует катастрофическим изменениям, «при которых имеют место скачкообразные изменения, возникающие в виде внезапного ответа на плавное изменение внешних условий» [Арнольд, 1990, 8]. Это следует из (в большинстве случаев) существенно меньшей сложности механизмов разрушения по сравнению с механизмами созидания или поддержания. В качестве примеров систем, претерпевающих активные радикальные изменения, можно привести разрушение здания при землетрясении, цепную ядерную реакцию и др.

### **Классификация паттернов изменения систем**

Общее количество сочетаний рассмотренных нами вариантов равно пятидесяти четырем: три варианта ответа на первый вопрос (система может устойчиво изменяться, разрушаться или трансформироваться), три варианта ответа на второй вопрос (в системе может иметь место прогресс, регресс или развитие), три варианта ответа на третий вопрос (источником изменений системы могут быть внутренние процессы, внешние процессы или внешние и внутренние процессы одновременно), два варианта ответа на четвертый вопрос (система может изменяться постепенно или претерпевать активные радикальные (катастрофические) изменения).

Опорным критерием классификации паттернов изменения систем является вариант ответа на первый вопрос («Сохраняется ли система в процессе изменений?»). Рассмотрим реализацию различных сочетаний вариантов ответа на первый вопрос и на остальные три вопроса.

Устойчиво изменяющиеся системы в зависимости от направления изменения формируют три группы паттерна: устойчивого прогресса, устойчивого регресса и устойчивого развития. Источниками изменений системы в данных паттернах могут выступать как внутренние, так и внешние процессы. Изменения таких систем происходят постепенно.

Паттерны устойчивого прогресса – наиболее распространенные среди всех паттернов изменения. Они применимы для определения основной части развивающихся систем в различных предметных областях: для физических систем на уровне элементарных частиц, на уровне химических соединений от простейших неорганических до органических макромолекул, для биологических, экологических, социально-экономических систем и системы знаний.

Паттерны устойчивого регресса также очень широко распространены. В частности, данные паттерны соответствуют многим адаптивным системам, которые в процессе приспособления к изменяющимся внешним условиям или вследствие сокращения активности взаимодействия системы с окружающей средой (в частности, изоляции) могут упрощаться: утрачивать элементы, связи, свойства, сокращать многообразие необходимых для существования внешних

и внутренних обменных и других процессов. К числу адаптивных систем, к которым применима данная группа паттернов, относятся биологические объекты (например, паразитические организмы). Другим примером является деградация политической системы с целью закрепления классового неравенства и противодействия естественному социально-экономическому развитию [Конфисахор, Хабибулин, 2012, 128].

Паттерны устойчивого развития – наиболее универсальные паттерны устойчивого изменения. В отличие от паттернов устойчивого прогресса и устойчивого регресса, которые имеют апостериорный характер, паттерны развития могут быть использованы для описания объектов в процессе изменения.

Разрушающиеся системы в зависимости от источника и активности изменения (разрушения) системы делятся на четыре группы паттернов:

– Паттерны разрушения извне, в которых разрушение происходит вследствие известного внешнего воздействия на систему. Примером реализации таких паттернов является разрушение зданий, дорог и другой инфраструктуры вследствие стихийных бедствий (наводнение, землетрясение, извержение вулкана, смерч, тайфун и т.д.), некоторые виды аварий (столкновение автомобилей, сход железнодорожного состава вследствие повреждения рельсов, падение самолета в результате внешнего повреждения) и т.д. Паттерны разрушения извне обычно соответствуют изменению с высокой активностью, часто носят катастрофический характер.

– Паттерны спонтанного разрушения, в котором определяющую роль играют внутренние процессы. Примером реализации таких паттернов является авария на опасном производственном объекте (атомной станции, химическом заводе), обрушение моста вследствие усталостного износа [Овчинников и др., 2017] и др. Паттерны спонтанного разрушения обычно предполагают изменения системы за сравнительно малый интервал времени. Достаточно часто спонтанному разрушению предшествует деградация системы.

– Паттерны деградации, в которых разрушение является результатом процессов внутренней деградации системы вследствие потери свойств, разрыва связей и т.д. Примерами реализации данной группы паттернов являются старение (человека, машины, здания и др.), исчерпание ресурсов, на которых существует система (питательных, сырьевых, трудовых, ментальных и др.). Обычно процессы деградации происходят сравнительно медленно, постепенно, однако на заключительной стадии деградации разрушение системы может существенно ускориться и соответствовать паттерну спонтанного разрушения.

– Паттерны самоуничтожения, предполагающие наличие в системе механизмов самоуничтожения, запускаемых после конечного числа циклов обновлений системы, либо при существенных отклонениях состояния системы от устойчивости. Паттерны данной группы характерны для относительно сложных конкурентных систем, например, биологических видов, где в интересах вида длительность поколений должна быть короче возможной (исходя из свойств организма) средней продолжительности жизни представителей вида [Шиловский и др., 2016, 1738]. Другой пример из области биологии, апоптоз – генетически запрограммированная гибель поврежденных или дефектных клеток [Варга, Рябков, 2006, 28]. Паттерны самоуничтожения в разных системах действуют с разной активностью. Они могут проявляться как в виде постепенного отказа подсистем, разрушения элементов и т.д., так и в виде быстрого распада системы, утратившей какие-либо значимые для существенные функции или элементы.

Трансформирующиеся системы формируют три основных группы паттернов:

– Паттерны замещения, в которых предполагается замещение имеющихся элементов или

комплексов элементов на другие, характеризующиеся другими наборами свойств, в результате которого происходит существенное изменение системы в целом. При этом в процессе замещения элементов система не разрушается и сохраняет определенность свойств. Примером реализации паттерна замещения является замена на производстве старого оборудования на новое без изменения характера взаимодействия единиц оборудования, замена вахтера на электронную пропускную систему, замена жесткого диска компьютера на оптический привод или иное устройство, подключаемое через тот же интерфейс (например, SATA) и т.д. Реализация паттернов замещения обычно идет постепенно. Направление изменений вследствие замещения может быть любым: как в сторону прогресса, так и регресса. Возможно также замещение, реализующее развитие системы, адаптирующей к изменяющимся внешним условиям.

– Паттерны переконфигурации, в которых предполагается перенаправление связей между элементами внутри системы, разрыв старых связей и формирование новых, в результате чего происходит существенное изменение системы в целом, но при этом система не разрушается. Примером реализации данного паттерна является кадровая перестановка на предприятии или в системе государственной власти с целью повышения эффективности управления. Поскольку переконфигурация не связана с изменением элементов, скорость ее реализации обычно высокая. Направление изменений в результате переконфигурации может быть любым.

– Паттерны превращения, в которых происходит изменение свойств элементов и их связей. Примером реализации такого паттерна является трансформация гусеницы в бабочку, при котором на основе того же генетического кода конструкция организма (бабочка) собирается заново из субстрата, в который растворяется гусеница после окукливания. При этом одни органы утрачиваются, другие появляются, а в целом организм радикально отличается от исходного (гусеницы). Характерной особенностью реализации паттерна превращения является его сравнительно невысокая скорость. Длительность процесса превращения может быть сопоставимой с длительностью образования исходной системы. Это является следствием большого объема изменений, которые претерпевает система в процессе превращения.

## Заключение

На основе проведенных исследований можно сделать следующие основные выводы.

1. В основу классификации паттернов изменения систем могут быть положены ответы на четыре вопроса: сохраняется ли система в процессе изменений? В каком направлении изменяется система? Что является источником изменений системы? Насколько активно происходит изменение системы?

2. Число вариантов ответов на поставленные вопросы достаточно велико и все вместе они позволяют сформировать десять групп паттернов изменения систем, которые являются репрезентативными (или близкими к этому).

3. Конечная (и весьма ограниченная) сложность описания всего многообразия паттернов изменения систем является аргументом в пользу познаваемости мира.

## Библиография

1. Арнольд В.И. Теория катастроф. М.: Наука, 1990. 128 с.
2. Арошидзе А.А. Особенности формирования системы факторов устойчивого развития предприятий // Экономика, предпринимательство и право. 2020. Том 10. № 11. С. 2849-2867.



3. Варга О.Ю., Рябков В.А. Апоптоз: понятие, механизмы реализации, значение // Экология человека. 2006. № 7. С. 28-32.
4. Видовая А.Г. Трансформация взаимоотношений в семье в период рождения первого ребенка // Психология и педагогика в Крыму: пути развития. 2020. № 2. С. 29-38.
5. Волкова А.А., Шишкунов В.Г. Системный анализ и моделирование процессов в техносфере. Екатеринбург, 2019. 244 с.
6. Дремова Г.Н., Дремов В.В., Тутуков А.В. Разрушение тесных двойных систем в гравитационном поле сверхмассивной черной дыры и образование сверхскоростных звезд // Астрономический журнал. 2014. Том 91. № 5. С. 353-363.
7. Инге-Вечтомов С.Г. Проблема изменчивости. феноменология и механизмы // Вавиловский журнал генетики и селекции. 2013. Том 17. № 4/2. С. 791-804.
8. Конфисахор А.Г., Хабибулин Р.К. Социально-психологические факторы деградации политической власти // Вестник СПбГУ. 2012. Сер. 12. Вып. 3. С. 128-134.
9. Лима-де-Фариа А. Эволюция без отбора: Автоэволюция формы и функции. М.: Мир, 1991. 455 с.
10. Мейен С.В. Проблема направленности эволюции // Русский орнитологический журнал. 2014. Том 23. Экспресс-выпуск 1029. С. 2311-2349.
11. Михайличенко В.Е. Психология развития личности. Харьков, 2015. 388 с.
12. Овчинников И.Г. и др. Аварии и разрушения мостовых сооружений, анализ их причин. Часть 2 // Транспортные сооружения. 2017. Том 4. № 4. 34 с.
13. Пантин В.И., Лапкин В.В. Эволюционное усложнение политических систем: проблемы методологии и исследования // Полис. 2002. № 2. С. 6-19.
14. Сайпуева Э.Б. Паразитизм как биологический прогресс // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Естественные и точные науки. 2007. № 1. С. 49-52.
15. Сиротинина О.Б. Система, узус и риски их изменений // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 2 «Языкознание». 2013. № 3(19). С. 7-12.
16. Сухарев О.С. Эволюция экономических систем: структурные изменения, проблемы технологического развития и эффективности. Новочеркасск, 2012. 120 с.
17. Туровец О.Г., Родионова В.Н. Эволюция производственных систем в условиях становления инновационной экономики // Организатор производства. 2008. № 2(37). С. 69-72.
18. Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. М.: Мысль, 1978. 272 с.
19. Федорова А.В., Тутуков А.В. Разрушение звезды в ходе эволюции системы звезда + сверхмассивная черная дыра // Астрономический журнал. 2021. Том 98. № 2. С. 116-131.
20. Шиловский Г.А. и др. Возможно ли доказать наличие программы старения с помощью количественных методов оценки динамики смертности? // Биохимия. 2016. Том 81. № 12. С. 1738-1756.
21. Яковец Ю.В. О системе долгосрочных целей устойчивого развития цивилизаций. М., 2015. 214 с.

### **Patterns of general systems theory. Part 3. Patterns of systems change**

**Andrei A. Gribkov**

Doctor of Engineering,  
Chief Researcher at the Department of Robotics and Mechatronics,  
Moscow State University of Technology «STANKIN»,  
127994, 1, Vadkovskii lane, Moscow, Russian Federation;  
e-mail: andarmo@yandex.ru

#### **Abstract**

According to the author, the description of the existence of systems is based on three sets of patterns: patterns of formation of systems, patterns of stability of systems, and patterns of changes in systems. We will call patterns patterns of forms and relations of elements within the system, which are widespread in various subject areas. In this article, we will consider patterns of system change. To do this, it is necessary to formulate key questions, from the answer to which a variety of options

for patterns of system change is revealed. The article is devoted to the study of universal mechanisms to ensure changes in various systems in the universe and the unification of the identified patterns in the form of patterns. As an approach to the classification of patterns of system change the author proposes to answer four questions: "Is the system maintained in the process of change?", "In what direction does the system change?", "What is the source of system change?" and "How actively does the system change?". Based on the answers to these questions a representative set of ten groups of patterns is formed: patterns of sustainable progress, patterns of sustainable regression, patterns of sustainable development, patterns of destruction from outside, patterns of spontaneous destruction, patterns of degradation, patterns of self-destruction, patterns of replacement, patterns of reconfiguration, patterns of transformation. The finite complexity of describing the variety of patterns of change in systems is an argument in favor of cognizability of the world.

### For citation

Gribkov A.A. (2023) *Patterny obshchei teorii sistem. Chast' 3. Patterny izmeneniya sistem* [Patterns of general systems theory. Part 3. Patterns of systems change]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 33-41. DOI: 10.34670/AR.2023.80.41.002

### Keywords

Pattern, change of systems, stability, progress, regress, development, destruction, degradation, self-destruction, substitution.

### References

1. Arnol'd V.I. (1990) *Teoriya katastrof* [Theory of catastrophes]. Moscow: Nauka Publ.
2. Aroshidze A.A. (2020) Osobennosti formirovaniya sistemy faktorov ustoichivogo razvitiya predpriyatii [Features of the formation of a system of factors of sustainable development of enterprises]. *Ekonomika, predprinimatel'stvo i pravo* [Economics, Entrepreneurship and Law], 10, 11, pp. 2849-2867.
3. Dremova G.N., Dremov V.V., Tutukov A.V. (2014) Razrushenie tesnykh dvoynykh sistem v gravitatsionnom pole sverkhmassivnoi chernoi dyry i obrazovanie sverkhskorostnykh zvezd [Destruction of close binary systems in the gravitational field of a supermassive black hole and the formation of superfast stars]. *Astronomicheskii zhurnal* [Astronomical Journal], 91, 5, pp. 353-363.
4. Fedorova A.V., Tutukov A.V. (2021) Razrushenie zvezdy v khode evolyutsii sistemy zvezda + sverkhmassivnaya chernaya dyra [Destruction of a star during the evolution of the star + supermassive black hole system]. *Astronomicheskii zhurnal* [Astronomical Journal], 98, 2, pp. 116-131.
5. Inge-Vechtomov S.G. (2013) Problema izmenchivosti. fenomenologiya i mekhanizmy [The problem of variability. phenomenology and mechanisms]. *Vavilovskii zhurnal genetiki i seleksii* [Vavilov Journal of Genetics and Breeding], 17, 4/2, pp. 791-804.
6. Konfisakhor A.G., Khabibulin R.K. (2012) Sotsial'no-psikhologicheskie faktory degradatsii politicheskoi vlasti [Socio-psychological factors of the degradation of political power]. *Vestnik SPbGU* [Bulletin of St. Petersburg State University], 12, 3, pp. 128-134.
7. Lima-de-Faria A. (1991) *Evolyutsiya bez otbora: Avtoevolyutsiya formy i funktsii* [Evolution Without Selection: Form and Function by Autoevolution]. Moscow: Mir Publ.
8. Meien S.V. (2014) Problema napravlenosti evolyutsii [The problem of the direction of evolution]. *Russkii ornitologicheskii zhurnal* [Russian Ornithological Journal], 23, 1029, pp. 2311-2349.
9. Mikhailichenko V.E. (2015) *Psikhologiya razvitiya lichnosti* [Psychology of personality development]. Kharkov.
10. Ovchinnikov I.G. et al. (2017) Avarii i razrusheniya mostovykh sooruzhenii, analiz ikh prichin. Chast' 2 [Accidents and destruction of bridge structures, analysis of their causes. Part 2]. *Transportnye sooruzheniya* [Transport facilities], 4, 4, p. 34.
11. Pantin V.I., Lapkin V.V. (2002) Evolyutsionnoe uslozhnenie politicheskikh sistem: problemy metodologii i issledovaniya [Evolutionary complication of political systems: problems of methodology and research]. *Polis*, 2, pp. 6-19.

12. Saipueva E.B. (2007) Parazitizm kak biologicheskii progress [Parasitism as biological progress]. *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Estestvennye i tochnye nauki* [Proceedings of the Dagestan State Pedagogical University. Natural and exact sciences], 1, pp. 49-52.
13. Shilovskii G.A. et al. (2016) Vozmozhno li dokazat' nalichie programmy stareniya s pomoshch'yu kolichestvennykh metodov otsenki dinamiki smertnosti? [Is it possible to prove the existence of an aging program using quantitative methods for assessing the dynamics of mortality?]. *Biokhimiya* [Biochemistry], 81, 12, pp. 1738-1756.
14. Sirotnina O.B. (2013) Sistema, uzus i riski ikh izmenenii [System, usage and risks of their changes]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 2 «Yazykoznanie»* [Bulletin of the Volgograd State University. Series 2: Linguistics], 3(19), pp. 7-12.
15. Sukharev O.S. (2012) *Evolyutsiya ekonomicheskikh sistem: strukturnye izmeneniya, problemy tekhnologicheskogo razvitiya i effektivnosti* [Evolution of economic systems: structural changes, problems of technological development and efficiency]. Novocherkassk.
16. Turovets O.G., Rodionova V.N. (2008) Evolyutsiya proizvodstvennykh sistem v usloviyakh stanovleniya innovatsionnoi ekonomiki [Evolution of production systems in the conditions of the formation of an innovative economy]. *Organizator proizvodstva* [Production Manager], 2(37), pp. 69-72.
17. Uemov A.I. (1978) *Sistemnyi podkhod i obshchaya teoriya sistem* [System approach and general systems theory]. Moscow: Mysl' Publ.
18. Varga O.Yu., Ryabkov V.A. (2006) Apoptoz: ponyatie, mekhanizmy realizatsii, znachenie [Apoptosis: concept, implementation mechanisms, meaning]. *Ekologiya cheloveka* [Human Ecology], 7, pp. 28-32.
19. Vidovaya A.G. (2020) Transformatsiya vzaimootnoshenii v sem'e v period rozhdeniya pervogo rebenka [Transformation of relationships in the family during the birth of the first child]. *Psikhologiya i pedagogika v Krymu: puti razvitiya* [Psychology and pedagogy in the Crimea: ways of development], 2, pp. 29-38.
20. Volkova A.A., Shishkunov V.G. (2019) *Sistemnyi analiz i modelirovanie protsessov v tekhnosfere* [System analysis and modeling of processes in the technosphere]. Yekaterinburg.
21. Yakovets Yu.V. (2015) *O sisteme dolgosrochnykh tselei ustoychivogo razvitiya tsivilizatsii* [On the system of long-term goals of sustainable development of civilizations]. Moscow.

УДК 1(091)

DOI: 10.34670/AR.2023.56.50.003

**Философия становления в версиях Гегеля и Ницше****Кузубова Тамара Сергеевна**

Доктор философских наук, профессор,  
профессор кафедры социальной философии,  
Уральский федеральный университет,  
620012, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;  
e-mail: t.s.kuzubova@urfu.ru

**Аннотация**

В статье проводится сопоставление гегелевской и ницшевской версий философии становления в перспективе движения европейской мысли от классической к неклассической парадигме. Идея становления трактуется как точка соприкосновения и, одновременно, отталкивания философских конструкций двух немецких философов. Оценки гегелевского историзма рассматриваются как важный момент в философском самоопределении Ницше. В качестве общей концептуальной основы обеих версий представлена новоевропейская метафизика субъективности. Показано, что и у Гегеля, и у Ницше становление тождественно деятельности трансцендентальной субъективности, трактуемой в первом случае как рефлексия, «обращение сознания», во втором – как интерпретация. В обеих версиях так понятое становление оказывается волеием: у Гегеля осуществлением воли абсолюта к самопроявлению, абсолютному знанию, у Ницше – осуществлением всецело имманентной воли к власти. Утверждается, что и у Гегеля, и у Ницше трактовка бытия как становления порождает проблему самосознания и самоопределения человека, неразрывно связанную с проблемой отношения времени к вечности. В гегелевской и ницшевской версиях философии становления содержатся возможности дальнейшего движения мысли в неклассической философии. Одна из них – поиски бытия, новой трансценденции в философии XX в., инициированные Хайдеггером; другая – окончательный отрыв становления от бытия, имманенции от трансценденции и «торжество» трансцендентальной субъективности в деконструктивизме постмодернистской философии.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Кузубова Т.С. Философия становления в версиях Гегеля и Ницше // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 42-56. DOI: 10.34670/AR.2023.56.50.003

**Ключевые слова**

Гегель, Ницше, становление, бытие, трансцендентальная субъективность, рефлексия, интерпретация, трансцендентное, имманентное, время, вечность.

## Введение

Сопоставление философских позиций Ницше и Гегеля – один из активно исследуемых историко-философских сюжетов, играющих ключевую роль в осмыслении движения европейской философской мысли от классической к неклассической парадигме. Эти исследования инициировал сам Ницше, решая задачу самоопределения по отношению к немецкой классике и европейской метафизике в целом. У М. Хайдеггера тема «Гегель – Ницше» развернута в контексте размышлений о судьбе и завершении истории европейской метафизики. К. Левит осмысливал возможности движения европейской мысли от историзма, «происходившего из гегелевской метафизики духа» [Левит, 2002, 325], к вечному возвращению Ницше, к вечности, имманентной времени, и, далее, к хайдеггеровской изначальной историчности *Dasein*. «Историю европейской философии можно рассматривать как одну большую растущую мысль. При таком подходе Ницше выступает как продолжение и развитие исканий Гегеля и гегельянцев», – полагал В.В. Бибихин [Бибихин, 2003, 290]. В сопоставлении философских позиций двух немецких мыслителей понятие становления играет важнейшую роль, являясь одновременно и точкой соприкосновения, и точкой отталкивания мысли Гегеля и Ницше. В хайдеггеровском трактате «Гегель» имя Ницше неоднократно и неизбежно возникает в связи с анализом понятий бытия, негативности и становления. «Бытие и становление. Бытие как становление; ср. Ницше» [Хайдеггер, 2015, 99]. В современных исследованиях, посвященных трансформации идей Гегеля в неклассической европейской философии, обращение к понятию становления занимает существенное место [См., например: Houlgate, 1986; Legrand, 2001; Бибихин, 2003; Фаритов, 2007; Gama, 2007]. Цель данной статьи – сравнительный анализ концептуальных оснований двух версий философии становления, принадлежащих Гегелю и Ницше.

### Становление как способ оправдания целого: о ницшевских оценках историзма Гегеля

В книгах и черновых записях Ницше содержится целый ряд оценок философии Гегеля, призванных обозначить отношение к предшествующей традиции и подчеркнуть радикальную новизну собственной концепции. Эти оценки не отличаются однозначностью. Ключевые мотивы критики в адрес Гегеля, и прежде всего, ядра его философии – историзма – состоят в следующем. В ранней работе «О пользе и вреде истории для жизни» гегелевский историзм получает исключительно негативную оценку. Согласно Ницше, Гегель привил немцам восхищение перед «властью истории», которое позволяет с помощью «исторического чувства» оправдать современную эпоху, что «<...> на практике постоянно вырождается в голое преклонение перед успехом и идолопоклонство перед фактом <...>» [Ницше, 1991, т. 1, 210]. В записи 1885 г. (№ 422 «Воли к власти») «историзм» Гегеля обозначается как «своего рода диалектический фатализм, но в области духа, фактически же подчинение философа действительности» [Ницше, 2005, 243].

Историзм Гегеля, критицизм Канта и пессимизм Шопенгауэра, согласно Ницше, объединяет их «моральное происхождение», у Гегеля развитие – это «постепенное осуществление царства морали» [Ницше, 2005, 239]. Такая трактовка становления – выход, предложенный Гегелем из ситуации обесценения христианской морали. Симптом «новой силы», «исторический дух» «есть

сам не что иное, как “раскрывающийся и осуществляющийся идеал”, в “процессе”, в “становлении” раскрывается все большая доля того идеала, в который мы верили <...>» [там же, 162]. Подоплекой, «задней мыслью историзирующего движения» оказывается идея Бога, имманентного становлению. «Бог доказуем, но только как нечто развивающееся, в состав которого входим и мы, благодаря нашему стремлению к идеальному» [там же]. Ориентация на цель становления оборачивается преклонением перед фактом, оправдание настоящего приводит исторически образованного человека, «фанатика процесса», к разрушению всех фундаментов, «растворению их в непрерывно текучее и расплывающееся становление, неустанное расщепление и историзирование всего прошлого современным человеком – этим большим пауком в центре всемирной паутины<...>» [Ницше, 1990, т. 1, 213-214]. Уже в трактате «О пользе и вреде истории для жизни» идее становления как историзирования прошлого в угоду настоящему Ницше противопоставляет некое предвосхищение идеи вечного возвращения, ориентацию на мгновения, в которые «совершенные экземпляры человечества» останавливают текучесть становления и совершают прорыв в вечность. По замечанию Э.Ю. Соловьева, культ истории «<...> был самым мощным из многочисленных культов, выработанных раннебуржуазной эпохой. С другой стороны, он представлял собой последнюю форму и стадию в развитии концепции бога, имманентного миру <...>. Виднейший представитель историцизма – Гегель был самым ярким представителем обеих этих тенденций» [Соловьев, 1991, 354]. Ницше, критикуя гегелевскую концепцию становления, четко уловил сущностное единство обеих тенденций, однако в целом ряде фрагментов он дает им «позитивную» оценку.

В трактате «По ту сторону добра и зла» Ницше говорит о «<...> неразумной ярости Шопенгауэра по отношению к Гегелю, означавшей разрыв с немецкой культурой, которая и была вершиной и провидческой тонкостью *исторического чувства*» [Ницше, 1990, т. 2, 325]. В другом фрагменте (№ 366 «Воли к власти») Ницше упрекает Шопенгауэра в том, что ему «<...> удалось ускользнуть от влияния даже такого могучего воспитания историцизму, через которое немцы прошли от Гердера до Гегеля» [Ницше, 2005, 214]. Ключевой мотив «позитивной» оценки гегелевской философии становления резюмирован в известном, неоднократно цитированном высказывании из пятой книги «Веселой науки». «Мы, немцы, – гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля, поскольку мы (в противоположность всем латинянам) инстинктивно отводим становлению, развитию более глубокий смысл <...>, чем тому, что “есть”, мы едва ли верим в правомочие понятия “бытие”» [Ницше, 1990, т. 1, 680]. Здесь «разрушительная идея развития», «историческое чувство», выступая одним из «образчиков немецкого самопознания, самоиспытания, самопонимания» (наряду с открытиями Лейбница и Канта), получают значение явления европейского масштаба. Приведенное резюмирующее высказывание можно оценить и как образец самопонимания Ницше, так как он недвусмысленно относит себя самого к традиции («мы, немцы, – гегельянцы»), имея в виду родство его собственной антиметафизической философии становления с гегелевским историцизмом.

В том же афоризме «Веселой науки» Ницше вновь упрекает Гегеля в попытке «интерпретировать историю к чести божественного разума», убедить «нас напоследок в божественности бытия с помощью нашего шестого чувства, “исторического чувства”<...>» [там же, 681]. В этом смысле Гегель оказывается «замедлителем» победы атеизма в противоположность «безусловно честному» атеисту Шопенгауэру. Итак, гегелевская идея становления, противопоставленного бытию и получившая в этом свете высокую оценку, как ни прискорбно, служит у Гегеля цели оправдания действительности и подчинения ей. Однако эта

попытка здесь же названа «грандиозной инициативой» и совершенно иначе оценивается в двух других фрагментах, имеющих значение для раскрытия нашей темы.

В записи 1887 г. (№ 95 «Воли к власти») Ницше, сближая «диалектический фатализм» Гегеля с «радостным и доверчивым фатализмом» Гете, усматривает эту близость в воле «к обожествлению целого и жизни, дабы в их созерцании и исследовании обрести покой и счастье» [Ницше, 2005, 76]. И в записи 1885–86 гг. (№ 416 «Воли к власти») значение немецкой философии и, прежде всего, Гегеля он видит в создании пантеистической системы, в которой зло, заблуждение и страдание не были бы «аргументами против божественности». Это оправдание целого и здесь названо «грандиозной инициативой», которой злоупотребили власти, «словно ею санкционировалось разумность господствующего в данное время» [там же, 239]. Последнее замечание фактически снимает с Гегеля обвинение в поклонении факту и подчинении действительности. И это не случайно: здесь в философии становления Гегеля акцентируется чрезвычайно ценный для самого Ницше мотив, который скрывается за идеей вечного возвращения и формулой «*amor fati*» – возможность оправдания мира и человека. В том же афоризме мы находим сопоставление «грандиозной инициативы» Гегеля с собственной попыткой оправдания мира. «Я сам пытался найти эстетическое оправдание миру в форме ответа на вопрос: как возможно безобразие мира?» [там же]. И здесь версия Гегеля, непрерывное «историзирование прошлого» больше не подвергается критике, а оказывается изображением «вечно творящего начала», осужденного «и вечно разрушать». «Безобразие есть форма созерцания вещей с точки зрения воли, направленной на то, чтобы вложить смысл в утратившее смысл. Здесь действует накопленная сила, заставляющая творца воспринимать все доселе существующее как нечто несостоятельное, неудачное, достойное отрицания, как безобразное» [там же, 239-240]. У Гегеля вечно творящей силой, перед которой можно смириться, является разум, у Ницше – воля к власти. Задача победить прошлое, найдя для человека возможность стать причастным к «вечно творящему началу», стоит и перед ницшевской версией философии становления.

В свете сказанного понятна, парадоксальная, казалось бы, оценка немецкой философии в целом (включая Лейбница, Канта, Гегеля, Шопенгауэра) как ностальгии, тоски по родине – греческому миру, и как воли новому завоеванию «античной почвы», главным образом, философии досократиков. Относя и себя к этому движению мысли, Ницше констатирует приближение немецкой философии «ко всем основным формам того истолкования, которое изобрел греческий мир в лице Анаксимандра, Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Демокрита и Анаксагора <...>» [там же, 241]. Однако только «радуги понятий» соединяют величавую гармонию неизменного античного космоса и немецкую классическую философию, последним словом которой стало «разрушительное понятие “развития”» [Ницше, 1990, т. 1, 681]. «Радуга понятий» – это и «мост», соединяющий гегелевскую метафизику становящегося абсолюта и ницшевскую философию становления как «толкующего существования». Попытаемся пройти по этому «мосту», обращая внимание на концептуальные условия возможности такого мыслительного движения.

### **«Опыт сознания» как становление абсолюта**

Указанные условия обнаруживаются в общей почве обеих версий становления – «метафизике субъективности» (М. Хайдеггер) Нового времени. Широко известна оценка философии Декарта, принадлежащая Гегелю, который утверждал, что именно с Декарта

начинается современная философия, принципом которой становится мышление, исходящее из самого себя как высшей достоверности. Большое внимание осмыслению движения мысли от метафизики субъективности Декарта через немецкую классику, в особенности философию абсолюта Гегеля, к Ницше уделит в целом ряде произведений Хайдеггер: «Мы должны понять ницшевскую философию как метафизику субъективности» [Хайдеггер, 1993, 147]. В новоевропейской философии мыслящий субъект предстает «как та основа, в которой коренится всякая объективность» [там же, 384]. «Действительность действительного определяется впоследствии как объективность, как такое, что понимается *через* субъекта и *для* него в качестве пред-метного и преднесенного ему» [там же, 11]. Согласно Хайдеггеру, понимание бытия как «пред-метного и преднесенного» сознанию и в то же время как действительности, равнозначной действенности, неразрывно связаны друг с другом. От Лейбница, у которого атрибутами монады выступают восприятие и стремление, через трансцендентальный идеализм Канта, Фихте и Шеллинга эта линия ведет к гегелевской субстанции-субъекту. Трансцендентальная установка, нацеленная на условия возможности «появиться предметности предмета “из сознания”», на условия «схватывания предметности предмета» [там же, 207], обнаруживает эти условия в деятельной природе сознания. В немецком идеализме бытие мыслится «одновременно как предметность и как действенность» [Хайдеггер, 1993, 167]. Собственно говоря, условием возможности предметности является действенность, полагание сознанием бытия как предметности. Трансцендентальная установка достигает своего предельного выражения у Гегеля, который в своей философии разворачивает структуру субъективности, вбирающей в себя все бытие. «<...> Субъект только тогда взят в обладание правильным образом, а именно в кантовском смысле, трансцендентально и полно, т. е. в смысле спекулятивного идеализма, когда развертывается вся структура и движение субъективности субъекта и эта последняя поднимается до абсолютного знания самой себя» [там же, 382]. Структура субъективности неизбежно является, таким образом, динамической, диалектика выступает как «процесс продуцирования субъективности абсолютного субъекта» [там же, 383].

Это продуцирование субъективности, а вместе с тем и целого всего бытия, определяется волей сознания к самоосуществлению. «Действенность (действительность) понимается как знающая воля (волящее знание), т. е. как “разум” и “дух”» [там же, 167]. Метафизика субъективности оказывается метафизикой практического разума, разумной воли. «Поскольку новоевропейский человек определяется непременно как субъект, постольку философия в своей внутренней интенции становится метафизикой практического духа, в которой субъект стремится к абсолютному познанию самого себя» [Сергеев, Слинин, 1992, XXIV]. Внутреннюю интенцию, метафизики субъективности раскрыл Шеллинг в своем известном тезисе: «Воление есть прабытие, и только к волению применимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение» [Шеллинг, 1989, 101]. Хайдеггер, а вслед за ним Х. Арндт, цитируют это высказывание, демонстрируя, что воля приобретает в немецком идеализме характер метафизической сущности, чтобы затем у Ницше стать ключевым концептом, выражающим основную черту жизни, становления как единственной, всецело имманентной реальности.

«Становление» является, как известно, одной из категорий гегелевской «Логики» – третьей в разделе «Бытие». Здесь «бытие» и все последующие категории, в том числе и «становление», рассматриваются как «определения абсолютного, как *метафизические определения Бога*» [Гегель, 1975, 215]. «Бытие» – начало мышления, «неопределенная простая



непосредственность», мысль, ставшая предметом для самой себя, и, как таковое, «бытие» тождественно «ничто». «Становление» как «истинное выражение результата бытия и ничто», их единство – «первая конкретная мысль» и «беспокойство в самом себе» [там же, 225], то есть, говоря о начале, мы имеем в виду дальнейшее движение мысли. Бытие, тождественное ничто, в то же время – первая дефиниция абсолютного, хотя и «простейшая и беднейшая дефиниция». Это, по Гегелю, определение элеатов, но в то же время и схоластическое определение Бога как *«реального во всякой реальности, всереальнейшего»* [там же, 217]. Как таковое, бытие свободно от ограниченности всякого сущего. В бытии как всереальнейшем уже заключена полнота абсолюта, которая развертывается в становлении, и в этом смысле становление «есть лишь положенность того, что бытие есть согласно своей истине» [там же, 225]. Уже в «Феноменологии духа», формулируя ключевой принцип тождества субстанции и субъекта, Гегель придает становлению значение, выходящее за рамки его трактовки как одной из логических категорий; становление фактически предстает как «жизнь Бога и божественное познание» [Гегель, 1992, 9]. «Осуществленная цель или налично сущее действительное есть движение и развернутое становление, но именно этот непокой и есть самость, и она равна названной непосредственности и простоте начала потому, что она есть результат, то, что вернулось в себя <...>» [там же, 11]. Для раскрытия нашей темы ключевое значение имеет и следующее известное высказывание Гегеля: «Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть *субъект* или, что то же самое, которое есть действительное бытие, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною» [там же, 9]. В трактате «Гегель», разбирая Предисловие к «Феноменологии духа», Хайдеггер выделяет, во-первых, установку, «точку стояния» философии Гегеля – абсолютный идеализм, и, во-вторых, принцип – тождество субстанции и субъекта. Показательно, что при этом на первый план выходит сущностная связь бытия и становления. «Принцип Гегеля гласит: “субстанция есть субъект”, или бытие (взятое теперь в сущностном смысле) есть “становление”. Гегель начинает с начала, поскольку для него становление как раз и есть начало. “Становление”: себя представляющее становление, принесение-себя-к-появлению» [Хайдеггер, 2015, 32]. И еще: «С чего Гегель начинает философию в собственном смысле, «Логикку»? Со “становления”; оно – “основа”; не “бытие”, оно – *исход!* – Становление “есть” в силу того, что оно “становится”» [там же, 33]. Иначе говоря, тезис «субстанция есть субъект», во-первых, фактически имеет смысл «бытие есть становление», становление равносильно «движению самоутверждения», осуществлению, то есть, движению от в-себе-бытия, бытия-в-возможности, к действительности. Во-вторых, становление как самоосуществление требует от субстанции стать иной, «принести-себя-к-появлению». Как следует из приведенного выше высказывания Гегеля и его истолкования Хайдеггером, в понятии становления совпадают следующие смысловые оттенки: *осуществление* как движение самоутверждения, и *проявление* самости абсолюта в ином, в последовательном ряде формообразований. Сущность как «невозмутимое равенство и единство с самой собой» [Гегель, 1992, 9], не может обойтись без формы, и потому следует понимать и выражать сущность «<...> не просто как сущность, но в такой же мере и как *форму* и во всем богатстве ее развернутой формы; лишь благодаря этому сущность понимается и выражается как то, что действительно» [там же, 10]. Цель становления – бытие как «действительное целое», тождественное осознанию тождества самости абсолюта в прохождении через совокупность его проявлений – формообразований сознания.

Становление – это фактически воление абсолютом бытия как цели и осуществление этого

воления в целостности его проявлений. «<...> По самой своей сути абсолют не может противиться размыканию, но, наоборот, *хочет* раскрыться. Эта воля к самораскрытию есть его сущность. Стремление к проявлению – сущностная воля духа» [Хайдеггер, 2015, 134]. Воля абсолюта к самораскрытию, самосознанию осуществляется в «человеческом познании». Неоднократно возвращаясь к метафоре Гегеля из Введения к «Феноменологии духа» «познание – это луч абсолюта» [там же, 152], Хайдеггер подчеркивает, что «работа сознания», или «опыт сознания», прodelываемый мыслителем, это, по сути дела, «ход и путь абсолюта к себе самому» [там же, 155], к его бытию как действительному целому. «Между нами и абсолютот нет ничего – разве что сам абсолют, который приходит к нам *как луч*, чье прихождение мы схватываем только в том смысле, что сами совершаем его, идя навстречу» [там же, 184]. Трактую гегелевскую феноменологию как философскую антропологию, А. Кожев утверждает, что можно рассматривать ее как «<...> систематическое и полное, феноменологическое в узком (гуссерлевском смысле) описание экзистенциальных позиций <...> Человека, выполненное в целях онтологического анализа Сущего <...> как такового, что является темой “Логики”» [Кожев, 2003, 66]. «Опыт сознания», воссозданный в «Феноменологии духа» «в целях онтологического анализа Сущего», обладает трансцендентальной структурой. Эта структура, имеющая у Гегеля динамический характер, характер становления, разворачивается как действительное целое бытия. «Опыт – это трансцендентальная работа, которая отрабатывается на службе безусловной власти абсолюта» [Хайдеггер, 2015, 190]. Однако опыт сознания – это «<...> не только и не в первую очередь вид познания: это некое бытие, а именно бытие являющегося абсолюта, сущность которого покоится в безусловном самопроявлении» [там же, 191]. Таким образом, гегелевская установка абсолютного идеализма, необходимо сопряженная с принципом «субстанция есть субъект», по сути дела, демонстрирует становление в качестве продуцирования трансцендентальной субъективности, тождественного самопроявлению и осуществлению бытия. «<...> Благодаря движению понятия этот путь охватывает полностью мировместимость сознания в ее необходимости» [Гегель, 1992, 18].

Трансцендентальной структурой опыта сознания как полагания проявлений абсолюта выступает негативность: «Субстанция как субъект есть чистая простая негативность» [там же, 9]. Гегель показывает становление сознания как движение от «первого предмета», данного сознанию непосредственно, ко «второму», «истинному предмету». Возникновение последнего предполагает «обращение сознания», рефлексию, когда от направленности на предмет, на «что» предмета, сознание обращается к себе самому, к «как», способу данности предмета в сознании; происходит «трансцендентальное схватывание предметности предмета» [Хайдеггер, 2015, 207]. «Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него» [Гегель, 1992, 40]. Опыт сознания – это путь, проходимый сознанием через его формообразования, опыт, предполагающий снятие предыдущих уровней становления. «Ход являющегося знания есть снятие (Aufheben) проявляющихся форм его сущности» [Хайдеггер, 2015, 159].

Таким образом, становление сознания, тождественное осуществлению воли абсолюта к самопроявлению предстает как трансцендирование, постоянное преодоление достигнутых форм наличного бытия, выхождение за их границы и неизменное возвращение к себе. Становление в качестве воления, деятельности самопроявления и самоосуществления неизбежно оказывается родственным времени. «Для Гегеля время разворачивается из свободных актов самопознающего

(самопорождающего) духа и иначе как из движения духа понято быть не может<...>» [Бибихин, 2003, 298]. В «Бытии и времени» Хайдеггер уделит существенное место гегелевской трактовке времени. Тогда он считал, что названная трактовка – «<...> радикальнейшее и слишком мало замеченное концептуальное оформление расхожей понятности времени» [Хайдеггер, 2003, 477]. Время, понятое как «наглядное становление» (Г.В.Ф. Гегель) – переход от бытия к ничто и от ничто к бытию – предстает как «чередa *теперь*» (М. Хайдеггер), как «абстрактная негативность» (Г.В.Ф. Гегель). Противопоставляя этой трактовке собственное понимание времени как атрибута *Dasein*, Хайдеггер отмечает, что исходное родство времени и духа у Гегеля остается непроясненным. Однако в трактате «Гегель», раскрывая абсолютную негативность как структуру становления абсолюта, «поздний» Хайдеггер делает акцент на том, что продуцирование трансцендентальной субъективности – «луч абсолюта», следовательно, в каждой трансцендируемой форме, в каждом моменте времени абсолюта присутствует в своей полноте. Сам Гегель подчеркивает, что в своем инобытии, «овнешнении», абсолютное есть в то же время для-себя-бытие. «<...> Каждый момент сам есть некая индивидуальная цельная форма и рассматривается лишь постольку абсолютно, поскольку его определенность рассматривается как целое или конкретное, т. е. поскольку целое рассматривается в своеобразии этого определения» [Гегель, 1992, 9]. В этом свете понятно, почему Шеллинг, рассматривая воление как прабытие, мог приписать ему наряду с таким атрибутом, как самоутверждение, предполагающим становление и время, вечность и независимость от времени. Бытие как трансценденция оказывается имманентной становлению: «Истинное настоящее – это вечность, имманентная времени» [Левит, 2002, 362].

### Становление как «толкующее существование»

Осуществляя деструкцию метафизики, Ницше, тем не менее, «оставляет нетронутой категориальную рамку» [Арендт, 2013, 393], в которой возможно «перевертывание» платонизма. Этой рамкой служит противопоставление, с которого, собственно, и началась европейская метафизика – противопоставление «кажущегося» и «истинного» миров, становления и бытия. В противовес метафизике Ницше прямо указывает на ключевую роль понятия становления в его концептуальных построениях. Его антиметафизическая философия характеризуется как «<...> самая юная и самая радикальная из всех доселе бывших, настоящая философия становления, которая нисколько не верит в какое-либо “в-себе” и, стало быть, отказывает в праве гражданства как понятию “бытие”, так и понятию “явление” <...>» [цит. по: Свасьян, 1990, 794]. Фокусом ницшевской деструкции метафизики является устранение понятия бытия в пользу понятия жизни. «Бытие – мы не имеем никакого иного представления о нем, как “жить”»; «Бытие как обобщение понятия “жизни (дышать), “быть одухотворенным”, “желать”, “действовать”, “становиться”» [Ницше, 2005, 326]. «Бытие» так же, как «субъект», «Я», трактуются Ницше как основное предположение «метафизики языка», результат «веры в грамматику»; а возникновение языка уходит корнями в «рудиментарнейшую форму психологии» – в реальность инстинктов и аффектов. Бытие в качестве трансценденции устраняется, остается лишь имманентное становление – жизнь, тождественная воле к власти. «Цель», «единство», «бытие», «истина» образуют вымышленный мир, «примысленный», примешанный к жизни: «Общий характер мира извечно хаотичен» [Ницше, 1990, т.1, 583].

У Гегеля «жизнь» в философском значении – это жизнь сознания, становление – развертывание деятельности являющегося абсолюта, где система предстает как организация

становления. Для Ницше единство, система – фикции, становление равнозначно хаосу. «<...> В простом и собственном смысле для Ницше это слово [хаос. – Т. К.] означает “мир” в целом, неисчерпаемую, переливающуюся через край, неукротимую полноту себя-самого-созидающего и себя-самого-уничтожающего (п. 1067), в котором только и образуется и распадается закон и противоположность закону» [Хайдеггер, 2006, 492]. Понятие жизни-становления-хаоса неизбежно предполагает трансцендирование: воля к власти как основная черта сущего – постоянное самопреодоление, выход за границы любой устойчивой, ставшей формы. Становление у Ницше – это осуществление иррациональной воли к власти в противовес гегелевскому становлению как осуществление воли абсолюта к самопроявлению и абсолютному знанию. В так понятом трансцендировании нет никакого движения к трансцендентной цели и конституирования мира как единства, это «свершение жизни», осуществление избыточности воли к власти. Такое становление-трансцендирование Ясперс весьма точно обозначает как «пульсирующую имманентность» [Ясперс, 2004, 245]. Это абсолютная негативность, не создающая никаких устойчивых форм: «форма текуча, смысл еще более...» [Ницше, 1990, 2, 456]. Ницше недвусмысленно указывает на ключевую роль понятия становления в «мировой концепции», альтернативной метафизике и христианству. В записи 1887–1888 гг. (№ 708 «Воли к власти») приводятся наиболее важные концептуальные характеристики становления:

«1) Становление не имеет никакого конечного состояния, оно не упирается в какое-либо “бытие”».

2) Становление не есть кажущееся состояние; быть может, наоборот, *пребывающий мир есть видимость*.

3) Становление в каждый данный момент одинаково по отношению к своей ценности; <...> у него нет никакой ценности, ибо недостает чего-то, чем можно было бы измерить ее и в отношении него слово “ценность имело бы смысл» [Ницше, 2005, 391]. Эти характеристики демонстрируют то обстоятельство, что Ницше мыслит в русле «метафизики субъективности». Если бытие – фикция, иллюзия, созданная деятельностью сознания, то человек имеет дело всегда с феноменальным миром. Однако его противоположностью будет не ноуменальный «истинный» мир, а «феноменальный мир другого рода, “непознаваемый” для нас <...>» [там же, 320]. Именно поэтому во втором пункте подчеркнуто, что становление – не кажущееся состояние. Об этом же свидетельствуют и другие записи: «Характер становящегося мира как неподдающийся формулировке <...>»; «Становящийся мир не может быть, в строгом смысле, “понятым”, “познанным” <...>» [там же, 294]. Иными словами, если бы сознание могло пробиться к миру, освобожденному от «человеческой примеси», он был бы бесформенным хаосом-становлением, лишенным смысла и цели. Третья характеристика говорит о том, что становление играет роль безусловного и безусловного в философии Ницше: «Становящийся мир есть как воля к власти безусловное» [Хайдеггер, 1993, 11], и, как таковой, не подлежит оценке. Напротив, именно «сама жизнь ценит через нас» [Ницше, 1990, т. 2, 576].

Однако, согласно Ницше, неизбежно возникает вопрос, который носит, по существу, трансцендентальный характер: «<...> нужно спросить себя, как могла (почему должна была) возникнуть иллюзия бытия <...>» [Ницше, 2005, 391]. Сравнивая «основные метафизические позиции» Ницше и Декарта, Хайдеггер указывает: «Для Ницше “бытие”, конечно, тоже представленность <...>» [Хайдеггер, 1993, 142]. Но как возможна эта представленность – предметность, упорядоченность, оформленность мира? У Ницше, как и у Гегеля, «новые

предметы» и формы продуцируются трансцендентальной субъективностью, трактуемой, однако, совершенно иначе. У Гегеля это продуцирование – «луч абсолюта», обретающего в становлении полноту самопроявления. У Ницше в деятельности трансцендентальной субъективности дает о себе знать жизнь-хаос-становление-воля к власти. Познанию «<...> должна предшествовать некоторая воля к созданию познаваемого; известного рода становление само должно создать *иллюзию сущего*» [Ницше, 2005, 294]. Согласно хайдеггеровскому толкованию бытия как представленности у Ницше, «<...> бытие как твердое и окаменевшее есть лишь отсвет становления, но необходимый отсвет» [Хайдеггер, 1993, 142]. В этом смысле предпосылкой продуцирования сознанием иллюзии бытия выступает само становление как воля к власти. В становлении-хаосе «напор», трансцендирование сочетается с тенденцией к постоянству, «устоянию» [Хайдеггер, 2006, 494]; сама жизнь сопротивляется исчезновению, нуждается в обеспечении постоянства. Последняя тенденция обнаруживается в практической потребности человека создать мир устойчивых форм, порядка, в котором возможен сам человек. Трансцендентальная субъективность, продуцирующая этот мир, выступает как деятельность интерпретации.

Если у Гегеля трансцендентальное познание человека-философа – «луч абсолюта», то у Ницше человек – «существо, желаемое Волей-к-власти» (М. Хайдеггер). В деятельности «измышляющего» разума\* обнаруживается воля к власти как основная черта всего сущего: «Воля к власти интерпретирует <...>» [Ницше, 2005, 354]. Предположение о наличии интерпретатора «позади» интерпретации – одна из иллюзий метафизики, и «не есть ли всякое существование, по самой сути своей, *толкующее* существование» [Ницше, 1990, т. 1, 700]. И еще: «Вымышленный мир субъекта, субстанции, “разума” и т. д. необходим – в нас есть какая-то регулирующая, упрощающая, искусно разделяющая сила» [Ницше, 2005, 293]. Логизирование, схематизация хаоса предстают как интерпретация – по сути, творческая, художественная деятельность, воля к власти трактуется как творчество. «Искусство, мыслимое в самом широком смысле как созидающее начало (*das Schaffende*), есть первочерта всего сущего» [Хайдеггер, 2006, 74]. Если у Гегеля становление бытия как действительного целого происходит в движении рефлексии, «обращения сознания», то у Ницше становление как деятельность трансцендентальной субъективности – интерпретация, «видами» которой выступают и чувственное созерцание, и мышление.

Имманентность становления, абсолютная негативность трансцендирования, лишеного какой-либо структуры, не могли стать последним словом философии Ницше. Устранение бытия и трансцендентной цели ставят философа перед вопросом о возможностях человеческого существования в мире, который «течет как нечто становящееся, как постоянно изменяющаяся ложь» [Ницше, 2005, 342]. «Можно ли, изгнав из процесса представление цели, и несмотря на это, *все же* говорить “да” процессу? – Это было бы так только в том случае, если бы в пределах самого процесса, в каждое мгновение его, что-нибудь *достигалось* – и всякий раз одно и то же» [там же, 56]; «<...> становление должно являться оправданным в каждый момент» [там же, 390]. Такая возможность реализуется благодаря истолкованию становления как вечного возвращения того же самого. «Единственное избавление от этого всепожирающего Прошлого – мысль, что

---

\*«<...> Прежде чем в обычном понимании по-мыслить, всегда надо творчески из-мыслить» [Хайдеггер, 2006, 505].

все прошедшее возвращается, т. е. циклическая временная конструкция, которая заставляет Бытие вращаться внутри самого себя» [Арендт, 2013, 388]. Жизнь, лишенная абсолютного предела, «заключительного *ничто*» (Ф. Ницше), может быть только кругом, постоянным повторением. Становление, истолкованное как вечное возвращение того же самого, приобретает указанные Шеллингом характеристики воления как прабытия – независимость от времени и вечность наряду с бесосновностью и самоутверждением. В широко известной записи, относящейся к 1886–1887 гг. (№ 617 «Воли к власти»), речь идет о значении идеи вечного возвращения в философии становления Ницше. «*Придать становлению характер бытия – вот в чем высочайшая воля к власти. <...> Что все возвращается – это наиболее тесное приближения мира становления к миру бытия: вершина созерцания*» [Ницше, 2005, т. 12, 287]. Здесь даны в сущностной взаимосвязи ключевые понятия философии Ницше: становление, воля к власти, вечное возвращение, бытие. Казалось бы, воля к власти как «никогда не иссякающее самопревозмогание» [Хайдеггер, 1993, 66] противоречит циклической концепции времени. Однако Хайдеггер показывает, что в учении о вечном возвращении того же самого «<...> Ницше объединяет два основных определения сущего, наличествовавшие от начала западноевропейской философии: сущее как постоянство и сущее как становление» [Хайдеггер, 2006, 404]. Эти определения восходят к «бытию» Парменида и «становлению» Гераклита. И все же, согласно Хайдеггеру, приводя к единству, исполняя основные позиции европейской философии и, тем самым, завершая ее, Ницше все же не возвращается к началу в подлинном смысле слова. Он трансформирует это начало в свете хотя и «перевернутого», но все же платоновского, противопоставления истинного и кажущегося миров

Невозможность полного возврата к началу заключается и в том, что оправдание целого и человеческого существования с помощью идеи вечного возвращения предполагает видение этого целого как проекции трансцендентальной субъективности, трактуемой в качестве деятельности интерпретации. В идее вечного возвращения того же самого соединяются два момента: и характеристика «сущего в целом» (М. Хайдеггер), и характеристика человеческого существования и предназначения. При этом именно задача самоопределения человека в становящемся мире определяет видение становления в качестве вечного возвращения того же самого. Запечатление на становлении характера бытия, максимальное приближение мира становления к миру бытия – это акт интерпретации, «вершина созерцания», фактически творческое деяние, требующее преобразования человеческого существования. Арендт называет этот акт умственным экспериментом [Арендт, 2013, 387], В. Иванов – этическим требованием, «императивом наивысшего усилия и достижения» [Иванов, 1996, 34], Г.-Г. Гадамер трактует вечное возвращение того же самого как «учение для людей, чудовищное требование для человеческой воли, которое уничтожает все его иллюзии о будущем и прогрессе» [Гадамер, 1988, 574]. Преобразование заключается, наряду с устранением трансценденции в любом ее варианте, в отказе от осуждения становящегося мира и полном его принятии, которое основывается на осознании себя «*наивысшим проявлением всего сущего*» [Ницше, 1990, 2, 750]. «*Всякая коренная особенность, лежащая в основе всего совершающегося и проявляющаяся во всем совершающемся должна была бы побудить человека, осознавшего ее как свою собственную особенность, торжественно благословить каждый миг мирового существования*» [Ницше, 2005, 57]. В *amor fati*, в «огромном и безграничном Да и Аминь», обращенным человеком к миру, сказывается существо самого становления как воли к власти, как самопреодоления, сочетающегося с «устоянием». По сути дела, акт интерпретации становления

как вечного возвращения того же самого – это остановка непрерывно утекающего в прошлое времени, прорыв к вечности. «Как “мгновение” мы определяем время, в котором будущее и прошедшее “сталкиваются лбами”, в котором сам человек, принимая решение, одолевает их и совершает их – тем, что находится в месте их столкновения, более того, сам *есть* это место» [Хайдеггер, 2006, 308]. Это решение как творческий акт, диктуемый самим становлением, волей к власти, выходит за рамки создания иллюзии бытия, необходимой для жизни в «кажущемся мире», а предстает как прорыв к подлинному бытию, к вечности, имманентной становлению. Согласно Ницше, вынести мысль о вечном возвращении под силу только сверхчеловеку – философу-художнику, именно на его долю выпадает решение задачи «быть многим и многосущим для умения стать *единым* – для умения прийти к *единому*» [Ницше, 1990, т. 2, 736]. Способ принятия мысли о вечном возвращении – «<...> непрестанность творчества; <...> впредь не униженное “все только субъективно”, но “Это и наше творение!”, будем же гордиться им!» [Ницше, 2005, 553]. Истолкование становления как вечного возвращения позволяет Ницше утвердить волю к власти как бытийную черту всего сущего и, в то же время, вернуть в философию упраздненное бытие в качестве опоры человеческого существования. «<...> Кажется, что в этой идее встречаются высшее напряжение активности и глубочайшая захваченность бытием» [Ясперс, 2004, 491]. Однако фактически «возвращение» бытия в качестве «вечности мгновения» (Ф. Ницше), мгновения творчества, позволяет оправдать становящееся бытие как проекцию трансцендентальной субъективности.

### Заключение

Гегелевская трактовка понятия бытия как простой неопределенности, тождественной ничто, предполагающая понимание бытия как становления абсолюта, отождествление продуцирования трансцендентальной субъективности с волеием абсолюта, видение негативности и трансцендирования как «ритма» становления целого – таковы концептуальные моменты, характерные для гегелевской версии философии становления. Именно они образуют «радугу понятий», которая соединяет эту версию с философией становления Ницше. И у Гегеля, и у Ницше становление трактуется как *становление бытия*, опосредствованное деятельностью трансцендентальной субъективности человека. И у Гегеля, и у Ницше идея становления, понятая в первом случае как воля к осуществлению абсолюта, во втором – как осуществление воли к власти, оказывается неразрывно связанной с требованием самосознания и самоопределения человека. В первом случае становление как рефлекслирующее мышление соотнесено с трансценденцией – вечностью абсолютного духа, во втором становление-интерпретация – это «бестрансцендентное творчество» (К. Ясперс), ориентированное, однако, на вечное возвращение, выступающее в качестве трансценденции, «выраженной языком абсолютизированной имманентности» [Ясперс, 2004, 569]. В обоих случаях вечность оказывается имманентной времени, трансценденция – имманентной становлению, а бытие, понятое различным образом, выступает как источник смыслопорождения. В гегелевской и ницшевской версиях философии становления содержатся возможности дальнейшего движения мысли в неклассической философии. Одна из них – поиски бытия, новой трансценденции в философии XX в., инициированные Хайдеггером; другая – окончательный отрыв становления от бытия, имманенции от трансценденции и «торжество» трансцендентальной субъективности в деконструктивизме постмодернистской философии.

## Библиография

1. Арндт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. 517 с.
2. Бибахин В. На подступах к Ницше // Ницше и современная западная мысль. СПб., 2003. С. 290-329.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 442 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1975. 452 с.
6. Иванов В.И. Ницше и Дионис // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: в 2 т. Минск: Алкиона-Присцельс, 1996. Т. 1. С. 23-36.
7. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
8. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
9. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.1. 829 с. Т. 2. 832 с.
10. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
11. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2005. Т. 12. 560 с.
12. Сергеев К.А., Слинин Я.А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Мысль, 1992. С. V–XLVII.
13. Свасьян К.А. Примечания // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 769-827.
14. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.
15. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. Х.: Фолио, 2003. 503 с.
17. Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2006. Т. 1. 608 с.
18. Хайдеггер М. Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015. 320 с.
19. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии. Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. СПб.: Алетейя, 2007. 442 с.
20. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 86-158.
21. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 632 с.
22. Gama L.E. History, Forgetfulness and Remembrance in Hegel and Nietzsche // ARETE Revista de Filosofia. 2007. Vol. XIX. № 1. P. 9-39.
23. Houlgate St. Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics. Cambridge, 1986. 300 p.
24. Legrand S. Proces et devenir chez Hegel et Bergson. De la nature a l'esprit. Lyon, 2001. P. 149-164.

## Philosophy of becoming in versions of Hegel and Nietzsche

**Tamara S. Kuzubova**

Doctor of Philosophy, Professor,  
Professor of the Department of Social Philosophy,  
Ural Federal University,  
620002, 19, Mira str., Yekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: t.s.kuzubova@urfu.ru

### Abstract

The article compares Hegelian and Nietzschean versions of the philosophy of becoming in the perspective of European thought movement from classical to non-classical paradigm. The idea of becoming is treated as the point of contact and, at the same time, repulsion of philosophical constructions of two German philosophers. Evaluations of Hegel's historicism are seen as an important moment in Nietzsche's philosophical self-definition. The New European metaphysics of subjectivity is presented as the common conceptual basis of both versions. It is shown that in both



Hegel and Nietzsche becoming is identical with the activity of transcendental subjectivity which is interpreted as reflection or "conversion of consciousness" in the former case and as interpretation in the latter. In both versions becoming as understood in this way turns out to be volition: Hegel's is the realization of the absolute's will to self-revelation and absolute knowledge while Nietzsche's is the realization of the wholly immanent will to power. It is stated that both Hegel's and Nietzsche's treatment of being as becoming generates the problem of human self-consciousness and self-determination, which is inseparably linked with the problem of time-eternity relation. Both versions of the philosophy of becoming contain the possibilities for the further movement of thought in non-classical philosophy. One of them is the search for being, a new transcendence in the philosophy of the 20th century, initiated by Heidegger; the other is the final separation of becoming from being, immanence from transcendence and the "triumph" of transcendental subjectivity in the deconstructivism of postmodern philosophy.

### For citation

Kuzubova T.S. (2023) *Filosofiya stanovleniya v versiyakh Gegelya i Nitsche* [Philosophy of becoming in versions of Hegel and Nietzsche]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 42-56. DOI: 10.34670/AR.2023.56.50.003

### Keywords

Hegel, Nietzsche, becoming, being, transcendental subjectivity, reflection, interpretation, transcendent, immanent, time, eternity.

### References

1. Arendt H. (2013) *Zhizn' uma* [The life of the mind]. St. Petersburg: Nauka Publ.
2. Bibikhin V. (2003) Na podstupakh k Nitsche [On the approaches to Nietzsche] In: *Nitsche i sovremennaya zapadnaya mysl'* [Nietzsche and contemporary Western thought]. St. Petersburg.
3. Faritov V.T. (2007) Ontologiya transgressii. G.V.F. Gegel' i F. Nitsche u istokov novoi filosofskoi paradigmy [Ontology of transgression. G.W.F. Hegel and F. Nietzsche at the origin of the new philosophical paradigm]. SPb.: Aleteya Publ.
4. Gadamer H.-G. (1988) *Istina i metod* [Truth and method]. Moscow: Progress Publ.
5. Gama L.E. (2007) History, Forgetfulness and Remembrance in Hegel and Nietzsche. *ARETÉ Revista de Filosofía*, XIX, 1, pp 9-39.
6. Hegel G.W.F. (1975) *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1. Nauka logiki* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. The Science of Logic]. Moscow: Mysl' Publ.
7. Hegel G.W.F. (1992) *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Mind]. St. Petersburg: Nauka Publ.
8. Heidegger M. (1993) *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ.
9. Heidegger M. (2003) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Kharkov: Folio Publ.
10. Heidegger M. (2006) *Nitsche* [Nietzsche]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. Vol. 1.
11. Heidegger M. (2015) *Gegel'* [Hegel]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ.
12. Houlgate St. (1986) *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge.
13. Ivanov V. I. (1996) Nitsche i Dionis [Nietzsche and Dionysus] In: *Fridrikh Nitsche i russkaya religioznaya filosofiya: Perevody, issledovaniya, esse filosofov «serebryanogo veka»: v 2 t. T.* [Friedrich Nietzsche and Russian Religious Philosophy: Translations, Studies, Essays by Silver Age Philosophers: in 2 volumes]. Minsk: Alkiona-Pristsel's Publ. Vol. 1
14. Jaspers K. (2004) *Nitsche. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya* [Nietzsche. An introduction to understanding his philosophies]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ.
15. Kozhev A. (2003) *Vvedenie v chtenie Gegelya. Lektsii po Fenomenologii dukha, chitavshiesya s 1933 po 1939 g. v Vyshej prakticheskoi shkole* [Introduction to reading Hegel. Lectures on the Phenomenology of Mind given from 1933 to 1939 at the Higher Practical School]. St. Petersburg: Nauka Publ.
16. Legrand S. (2001) *Proces et devenir chez Hegel et Bergson. De la nature a l'esprit*. Lyon.

17. Lyovit K. (2002) *Ot Gegelya k Nitsshe. Revolyutsionnyi perelom v myshlenii devyatnadsatogo veka* [From Hegel to Nietzsche. The revolutionary turning point in nineteenth century thinking. Marx and Kierkegaard]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ.
18. Nietzsche F. (1990) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 volumes]. Moscow: Mysl' Publ.
19. Nietzsche F. (2005) *Poln. sobr. soch.: v 13 t.* [Complete Works: In 13 volumes]. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya Publ. Vol. 12.
20. Nietzsche F. (2005) *Volya k vlasti: opyt pereotsenki vseh tsennostei* [The will to power: the experience of reassessing all values]. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya Publ.
21. Schelling F.W.J. (1989) *Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoi svobody* [Philosophical studies on the essence of human freedom] In: *Soch. v 2 t.* [Works: In 2 volumes] Moscow: Mysl'. Vol. 2.
22. Sergeev K.A., Slinin Ya.A. (1992) «Fenomenologiya dukha» Gegelya kak nauka ob opyte soznaniya [Hegel's "The Phenomenology of Mind" as a Science of the Experience of Consciousness] In: Hegel G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Mind]. St. Petersburg: Mysl' Publ.
23. Solov'ev E.Yu. (1991) *Proshloe tolkuet nas (Ocherki po istorii filosofii i kul'tury)* [The Past Interprets Us (Essays on the History of Philosophy and Culture)]. Moscow: Politizdat Publ.
24. Svas'yan K.A. (1990) *Primechaniya* [Notes] In: Nietzsche F. *Soch.: v 2 t.* [Works: In 2 volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 1.

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.45.47.004

**Кант о насилии и агрессии в обществе и культуре****Гаязова Сарбиназ Равилевна**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры истории, философии и социологии,  
Казанский государственный медицинский университет  
Министерства здравоохранения РФ,  
420012, Российская Федерация, Казань, ул. Бутлерова, 49;  
e-mail: sarbina\_gayzova@mail.ru

**Аннотация**

В статье рассмотрены понятия «насилие», «общество», «агрессия», «культура», изложенные немецким философом эпохи Просвещения Иммануилом Кантом. Немецкий мыслитель в своих трактатах «К вечному миру», «Критика чистого практического разума», «Метафизика нравов», «Религия в пределах только разума» применил теоретико-методологический подход, провел взаимосвязи, благодаря способу рефлексивного теоретического мышления, между моралью и свободой человека, правом и политикой, раскрыл их роль в достижении «идеального общества и государства», где должен царить «вечный мир» и не должно быть насилия ни в каком виде. Идеи выдающегося немецкого философа относительно проблем насилия, агрессии в мировом сообществе, защиты свободы и прав каждого человека актуальны в современном мире и сегодня. Именно поэтому данные идеи должны рассматриваться и изучаться в историко-философских, политико-правовых исследованиях. По рассуждениям немецкого философа, причина всей агрессии и насилия – противоречие существующей цивилизации: столкновение между природой человека и его культурой, между необходимостью животного существования и свободой. А именно причиной всех пороков общества XVIII века является неумение людей использовать свою свободу, непонимание ее моральной ценности. Свобода – главный атрибут достойного уровня жизни человечества. Любая попытка ограничить свободу в своих корыстных целях означает отрицание свободы, в итоге на практике это приводит к агрессии и насилию. Основной задачей морали является научить людей согласовывать цели разума со своими целями относительно всего человеческого рода.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Гаязова С.Р. Кант о насилии и агрессии в обществе и культуре // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 57-64. DOI: 10.34670/AR.2023.45.47.004

**Ключевые слова**

Иммануил Кант, общество, свобода человека, насилие, агрессия, культура, мораль, «К вечному миру», «Критика чистого практического разума», Просвещение.

## Введение

Кант является великим философом XVIII в. Между тем он захватил и небольшой период времени и XIX века. Однако как мыслитель он сформировался в век Просвещения.

Вклад мыслителя в философию этики, философию метафизики исключительно велик. Кант впервые затронул и четко обосновал человеческую свободу, доказав, что именно обладая свободой человек способен творить новое, как в теоретической, так и в практической деятельности. Нельзя не отметить огромный вклад мыслителя в философию права и политики [Андорио, 2000, 30].

Красота и добро, свобода и истина являются центральными проблемами философии Канта, благодаря им, в конечном результате, создан «мир ценностей человечества». Данные идеи обогатили человечество и оказали воздействие на развитие философии духовной культуры и истории [Мамардашвили, 1997, 30].

## Основная часть

Труды Канта раскрыли многие основополагающие идеи философии – свобода человека, нравственный идеал, нормы морального поведения, конструктивный и творческий характер познания людей, практический разум, который делится на гипотетический императив и практический закон [Егоров, 2005, 8].

Понятие насилия и агрессии в обществе и культуре И. Кант неоднократно поднимает в своих работах, таких как «Религия в пределах только разума», «К вечному миру» и др.

В основе общества, по мнению мыслителя, является человек. В отличие от других философов-просветителей, Кант склонялся к тому, что человек по своей природе «зол». Этому свидетельствует его работа «Религия в пределах только разума», которая начинается со слов «Мир во зле лежит». Философ утверждал, что никто и ничто не может усовершенствовать мораль человека и освободить его природу от «злого начала» [Кант, 1908, 53]. Кант утверждал, что существует противоречие между эмпирическим порядком мира и нравственной сущностью человека. Исходя из этого, философ разделяет в человеке три вида задатков. Первый задаток – это задаток «животного», то есть стремление к самосохранению; второй задаток – «человечность», то есть стремление к признанию своей ценности по мнению других»; третий задаток – «личность», то есть умение восприятия уважения к моральному закону. В силу этого, по мнению мыслителя о задатках, следует в человеческой сущности произвол. Произвол – это и есть в склонность в человеке ко «злу», то бишь насилию, которое в реальности может оказаться в практической деятельности, например, насилие в обществе (война) [там же, 44].

По мнению Канта, в каждом человеке есть «зло», однако оно не должно прогрессировать в нем, моральный закон должен его затмить. Таким образом, идея воли разумного человека оказывается частью воли общества в правовом контексте [Москвичев, 2005, 70]. Исходя из этого, человек и общество соизмерены.

Идеи несовместимости насилия и общества И. Кант затронул в своих следующих трудах: «Идея всемирной истории во всемирной истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «К вечному миру» (1795), «Метафизики нравов» (1797).

В своих трактатах Кант достаточно много акцентирует внимание на понятие общества, он не раз утверждал: «Человек рожден для общества». Данное понятие для него – это нечто иное, как группа людей, объединяющая по нравственному принципу «моральное целое». Цель же

данного общества – свободное развитие человеческих сил и способностей. Это четко прослеживается в его фразе: «Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Человек имеет склонность общаться с себе подобными, ибо в таком состоянии он чувствует большое развитие своих природных задатков. Именно это сопротивление пробуждает силы человека преодолеть свою лень...». [Кант, 2005, 445]. Именно так, по мнению Канта, начинают развиваться решительные шаги насилия в сообществе, которые состоят в осознании ценностей всего общества.

Следует отметить, что для Канта применение силы от правового государства – это принуждение, а когда сила применяется при неограниченной власти – это насилие [Кант, 1966, 289].

Понятие насилие у мыслителя – это не что иное, как покушение не на жизнь человека (имеется в виду причинение физического вреда человеку), а покушение на его волю, свободу и право. То есть, по сути, немецкий философ выделяет взгляд относительно применения силы, как принуждения и применения агрессии. Он формулирует понятие принуждение как притеснение свободы человека произволом другого человека. Таким образом мыслитель указывает, что правонарушителя нужно лишить эмпирического обладания, при условии сохранения за ним свободы. Кант понимал, что насилие есть в реальности, но как великий гуманист полностью его отвергал. Даже при переходе к «идеальному правовому государству». Он утверждал: «Никакая цель не может оправдать дурные средства...».

Исходя из этого философ был убежден в том, что духовно-нравственный прогресс в обществе идет, пусть не так быстро, как хотелось бы [Чесноков, 2005, 180-194].

Тем самым кантовская проблема понятия насилия в обществе может быть сформулирована следующим образом: он считает, что в самом человеке есть «зло», что само насилие присуще человеку, но тут же доказывает «теорию вечного мира» и этим самым выступает категорически против насилия. Насилие и агрессия в кантовской философии – это прежде всего война, а где война, там и агрессия. Этому подтверждение его труд «К вечному миру», где он говорит о мировом сообществе, как о предназначении «практически достижимом». В данном трактате каждая глава – это статьи договоров, они шаг за шагом описывают, что нужно сделать для того чтобы мир царил в обществе. Возможность мира видит путем договора: «вечный покой на кладбище человечества – противоестественный конец всего сущего. Поэтому, как ни утопичен вечный мир, стремление к нему – императив внешней политики. Императив надежды» [Кант, 2004, 104].

В статье «О гарантии вечного мира» философ рассматривает сущность мира в обществе как предназначение: что дает природа для достижения цели. Человек должен эту цель вменить в повинность его собственного разума, для содействия этой моральной цели. Далее И. Кант рассуждает, как можно обойтись без насилия, то есть войн в обществе, путем права в государстве и международного права. Об этом он говорит следующее: «Если даже внутренние раздоры не принудят народ подчиниться публичным законам, то это сделает извне насилие, потому что, согласно вышеупомянутому установлению природы, каждое общество находит в соседстве с собой теснящей его другое общество, против которого он вынужден формироваться в другое отдельное общество, то есть государство, чтобы данное общество могло дать отпор» [Кант, 1966, 349-530].

Большую роль он в «победе над насилием» отводит свободному суждению разума. Этому подтверждение – труд И. Канта «Основы метафизики нравственности», где он излагает:

«Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя, как на устанавливающее через все максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих поступках... В самом деле, все разумные существа подчинены закону, по которому каждое из них должно обращаться с самим собой и со всеми другими не только как со средством, но также как с целью самой по себе...» [Кант, 2005, 51]. Таково идеальное общество без насилия в представлении И. Канта. В этом обществе все люди подчиняются моральному, нравственному закону, который по сути является законом практического разума. Это означает, что закон «морали» определяет всем членам общества действовать так, чтобы при этом не ущемлялось достоинство ни одного разумного существа. Предполагается, что каждый человек общества как бы добровольно налагает на свои поступки такие ограничения, которые обеспечат ему возможность действий, которые никак не затронут достоинства других людей в обществе. Еще один труд немецкого философа И. Канта, который показывает, как он понимает сущность насилия, говорит о том, что нужно обществу, чтобы насилие «не царило в мире».

Прошло более двух веков со дня написания трактатов известного немецкого философа – И. Канта, где затронуты проблемы насилия и агрессии по отношению к обществу, но следует отметить, что данная проблема актуальна и на сегодняшний день.

На современном этапе невозможно представить историю развития культуры Европы без идей И. Канта, которые плодотворно повлияли на все сферы познания и практики. Он жил в то время, когда понятие «культура» нуждалась в рационализме и все его творчество было подчинено решению вопроса обеспечения рационального основания [Мозговая, 2005, 127-136].

В центре проблем культуры, с философской точки зрения, Кантом поставлен человек. По его мнению, он является «высшей целью природы на земле». Местом возникновения культуры является отношение между двух сфер «природы» и «свободы».

С одной стороны, в развитии культуры Кант выделяет три основополагающие группы, которые тесно связаны с тремя видами задатков человека. То есть, по его мнению, у человека имеются:

- технические задатки, которые позволяют ему пользоваться вещами;
- прагматические (умелое использование людей, для достижения своих целей);
- моральные задатки, под ними Кант понимает принцип свободы по отношению к себе и к другим [там же, 128].

С другой стороны, это доказывает статья И. Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784 г.), где он отмечает, что понятие «культура» сопоставимо с понятием «ценность». В данной статье он отметил, что «что культура состоит в общественной ценности человека» [Столович, 2009, 27]. Для И. Канта ценность – это объективность высшей цели человеческого существования. И он не считает правильным, что все личные ценности человека являются истинными. Данное понятие для него: «Ценность имеет жизнь сообразно тому, что она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью, которую природа преследует через нас, для достижения высшей цели...» [Кант, 1966, 161].

В своих ранних работах мыслитель воспринимает ценность, как моральную, либо нравственную. Уже в более зрелом возрасте И. Кант начинает воспринимать данное понятие более универсальным, как эстетическую ценность, ценность культуры, познавательные ценности.

В практической философии Кант создал систему ценностей, путем введения принципов морального закона или исходных императивов, с помощью истории и фактических данных.

Культура, по мнению И. Канта, совершенствует «духовные и душевные телесные силы

человека». Делает человека свободным для любых целей. Данное понятие, по мнению философа представляет собой большую область деятельности человека, включающую все достижения человечества, которые он приобрел в процессе развития своих задатков на протяжении всей своей жизни. Конечно, в главной составляющей деятельности человека лежит разум [Столович, 2009, 29].

По мнению немецкого философа, культура является носителем идей или различных значений. Данные идеи закрепляют в себе опыт деятельности человека, и культура, храня идеи, передает накопленный опыт жизни и деятельности будущим поколениям. В таком случае культура предстает неким пассивным образованием, куда складываются накопленные достижения человечества.

Кант уверен, что развитие человеческих дарований возможно только через антагонизм их в обществе. Природа заложила человеку недоброжелательность жить и находиться в обществе, а также ему противостоять. Он считает, что без антагонизма и связанных с ним страданий отсутствовало напрочь совершенствование и развитие человечества. Кант заявлял, что это борьба и влияла на развитие культуры, которая и состоит из общественной ценности человека. И тут же он ставит противоречия развития культуры. С одной стороны, он показывает, что благодаря антагонизму, то есть борьбе и противоречию в обществе, происходит развитие ценностей в человеке, то бишь происходит и развитие культуры. Он пишет: «Без антипатий, которые порождают антагонизм, все человечество осталась без талантов... Природа в этом оказалась умнее людей и действует вопреки их собственным склонностям». Вот так, по Канту, и развиваются таланты людей, формируется вкус у людей, а также благодаря успехам просвещения грубые задатки природа нравственного различия превращаются в определенные моральные принципы. Так по Канту и происходит развитие нравственности, что и является центральным звеном культурного прогресса. В итоге действующий в природе антагонизм, оказывается ключевым условием изменения гражданского общества к лучшему.

В своем трактате «Критике способности суждения» философ делит культуру на: «культуру воспитания», которая должна морально образовать человеку, то есть примирить враждующие стороны; «культуру умений», которая должна развивать задатки и способности. По Канту, чтобы содействовать развитию культуре человека, необходимо соединение двух составляющих культуры: «культуры умения» и «культуры воспитания». Философ считал, что человек живет в обществе вместе со своими противоречиями, а в итоге целью его природы является развитие его культуры. В своей работе он писал: «Несогласие, столь свойственное человеческому роду даже на высокой ступени цивилизации, может уничтожить и саму эту ступень, и все достигнутые успехи культуры» [Кант, 1966, 182]. Исходя из этого, понимаем, что философ подвергает критике развитие культуру «его времени» и винит в этом самого человека. И в этом он прав, нельзя отказать философу в его проницательности по отношению к современному мировому сообществу, когда идет гонка вооружений, когда происходит терроризм и другие глобальные проблемы, которые опасны не только для человечества, но и для развития культуры. Своевременна и актуальна мысль философа о том, что для развития культуры человечества необходимо высокое нравственное развитие, требующее от человека морального долга не только перед собой, но и перед своим сообществом. Жажда материального благополучия – это необузданная сила животности, которая служит препятствием развития культуры людей. Именно из этих столкновений, по рассуждениям философа, обнаруживаются все бедствия, которые его угнетают, и все пороки, которые оскверняют его [Мозговая, 2005, 133]. То есть, по Канту, это и есть основное насилие в эпохе XIX века, исходное противоречие между природой

человека и его культурой, между правовой свободой и необходимостью животного существования.

### Заключение

По рассуждениям немецкого философа, причиной всей агрессии и насилия эпохи является противоречие существующей цивилизации: столкновение между природой человека и его культурой, между необходимостью животного существования и свободой. А именно причиной всех пороков общества XVIII века – это касается и общества на современном этапе – является неумение людей использовать свою свободу, непонимание ее моральной ценности.

Свобода – главный атрибут достойного уровня жизни человечества. Любая попытка ограничить свободу в своих корыстных целях означает отрицание свободы, в итоге на практике это приводит к агрессии и насилию. Основной задачей морали является научить людей согласовывать цели разума со своими целями относительно всего человеческого рода [Шевченко, 2005, 171].

Рассуждения Канта в своих трактатах о культуре в рамках антипониции природы и свободы сыграло немаловажную роль в формировании философских теорий культуры.

### Библиография

1. Андорио Т.В. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. 239 с.
2. Егоров В.К. Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. М., 2005. С. 8-9.
3. Ефременко В.И. Понять систему ценностей, лежащую в основе культуры // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. М., 2005. С. 269-282.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Сочинения: в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 349-530.
5. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // К вечному миру. Алматы: Жеті жарғы, 2004. 157 с.
6. Кант И. К вечному миру // Сочинения: в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 257-310.
7. Кант И. Критика практического разума. СПб., 1908. 167 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 2005. 528 с.
9. Конев В.А. Априорность и автохтонные идеи культуры // Кантовский сборник. 2009. № 2. С. 101-111.
10. Ксенофонтов В.Н. Идеи И. Канта о мире: содержание и преемственность // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. М., 2005. С. 195-203.
11. Мамардашвили М. Лекция 11 // Кантианские вариации. М., 1997. С. 207-232.
12. Мозговая Э.Я. Культура как «общественная ценность человека» в учении И. Канта // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. М., 2005. С. 127-136.
13. Москвичев Л.Н. Общество и власть в философской методологии И. Канта // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. М., 2005. С. 56-71.
14. Столович Л.Н. И. Кант и проблема ценности // Кантовский сборник. 2009. № 2. С. 20-29.
15. Чесноков Г.Д. Идея истории в философии Канта // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. М., 2005. С. 180-194.
16. Шевченко В.Н. Рассуждения Канта о всемирной истории и современные проблемы развития цивилизации // Философия Иммануила Канта и цивилизационные вызовы нашего времени. М., 2005. С. 170-179.



---

## Kant on violence and aggression in society and culture

**Sarbinaz R. Gayazova**

PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Department of History, Philosophy and Sociology,  
Kazan State Medical University,  
420012, 49, Butlerova str., Kazan, Russian Federation;  
e-mail: sarbina\_gayzova@mail.ru

### Abstract

The article discusses the concepts of "violence", "society", "aggression", "culture", set forth by the German philosopher of the Enlightenment Immanuel Kant. The German thinker in his treatises "Towards Eternal Peace", "Criticism of Pure Practical Reason", "Metaphysics of Morals", "Religion within Reason Alone" applied a theoretical and methodological approach, drew interrelations, thanks to the method of reflexive theoretical thinking, between morality and human freedom, law and politics, revealed their role in achieving an "ideal society and state" where "eternal peace" should reign and there should be no violence in any form. The ideas of the outstanding German philosopher regarding the problems of violence, aggression in the world community, the protection of freedom and the rights of every person are relevant in the modern world today. That is why these ideas should be considered and studied in historical, philosophical, political and legal studies. According to the German philosopher, the cause of all aggression and violence is the contradiction of the existing civilization: the clash between human nature and its culture, between the need for animal existence and freedom. Freedom is the main attribute of a decent standard of living for mankind. Any attempt to limit freedom in one's own selfish achievements means a denial of freedom, which in practice leads to aggression and violence. The main task of morality is to teach people to reconcile the goals of reason with their goals in relation to the whole human race.

### For citation

Gayazova S.R. (2023) Kant o nasilii i agressii v obshchestve i kul'ture [Kant on violence and aggression in society and culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 57-64. DOI: 10.34670/AR.2023.45.47.004

### Keywords

Immanuel Kant, society, human freedom, violence, aggression, culture, morality, "Towards eternal peace", "Criticism of pure practical reason", Enlightenment.

### References

1. Andorio T.V. (2000) *Problemy filosofii morali* [Problems of moral philosophy]. Moscow: Respublika Publ.
2. Chesnokov G.D. (2005) Ideya istorii v filosofii Kanta [The idea of history in Kant's philosophy]. In: *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashogo vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. Moscow.
3. Efremenko V.I. (2005) Ponyat' sistemu tsennostei, lezhashchuyu v osnove kul'tury [Understanding the system of values underlying culture]. In: *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashogo vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. Moscow.

4. Egorov V.K. (2005) *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashego vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. In: *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashego vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. Moscow.
5. Kant I. (1966) *Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya* [Anthropology from a pragmatic point of view]. In: *Sochineniya: v 6 t.* [Works in 6 vols.]. Moscow. Vol. 6.
6. Kant I. (2004) *Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane* [The idea of universal history in the world-civil plan]. In: *K vechnomu miru* [Towards eternal peace]. Almaty: Zheti zhargy Publ.
7. Kant I. (1966) *K vechnomu miru* [Towards eternal peace]. In: *Sochineniya: v 6 t.* [Works in 6 vols.]. Moscow. Vol. 6.
8. Kant I. (1908) *Kritika prakticheskogo razuma* [Criticism of practical reason]. St. Petersburg.
9. Kant I. (2005) *Osnovy metafiziki nravstvennosti. Kritika prakticheskogo razuma. Metafizika nravov* [Fundamentals of metaphysics of morality. Critique of practical reason. Metaphysics of morals]. St. Petersburg: Nauka Publ.
10. Konev V.A. (2009) *Apriornost' i avtokhtonnye idei kul'tury* [A priori and autochthonous ideas of culture]. *Kantovskii sbornik* [Kant's collection], 2, pp. 101-111.
11. Ksenofontov V.N. (2005) *Idei I. Kanta o mire: sodержanie i preemstvennost'* [I. Kant's ideas about the world: content and continuity]. In: *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashego vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. Moscow.
12. Mamardashvili M. (1997) *Lektsiya 11* [Lecture 11]. In: *Kantianskie variatsii* [Kantian Variations]. Moscow.
13. Moskvichev L.N. (2005) *Obshchestvo i vlast' v filosofskoi metodologii I. Kanta* [Society and power in the philosophical methodology of I. Kant]. In: *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashego vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. Moscow.
14. Mozgovaya E.Ya. (2005) *Kul'tura kak «obshchestvennaya tsennost' cheloveka» v uchenii I. Kanta* [Culture as a “social value of a person” in the teachings of I. Kant]. In: *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashego vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. Moscow.
15. Shevchenko V.N. (2005) *Rassuzhdeniya Kanta o vseмирnoi istorii i sovremennye problemy razvitiya tsivilizatsii* [Kant's reasoning about world history and modern problems of the development of civilization]. In: *Filosofiya Immanuila Kanta i tsivilizatsionnye vyzovy nashego vremeni* [Philosophy of Immanuel Kant and civilizational challenges of our time]. Moscow.
16. Stolovich L.N. (2009) *I. Kant i problema tsennosti* [Kant and the problem of value]. *Kantovskii sbornik* [Kant's collection], 2, pp. 20-29.

УДК 740+993+433

DOI: 10.34670/AR.2023.14.95.005

**Борьба с неверными (Корюн и Иоанн Эфесский)****Володарский Михаил Сергеевич**

Аспирант,  
Московский городской педагогический университет,  
123022, Российская Федерация, Москва,  
2-й Сельскохозяйственный проезд, 4;  
e-mail: mihailvolodarsky@yandex.ru

**Кожевников Сергей Борисович**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры философии и социальных наук,  
Московский городской педагогический университет,  
123022, Российская Федерация, Москва,  
2-й Сельскохозяйственный проезд, 4;  
e-mail: KozhevnikovSB@mgpu.ru

**Аннотация**

В статье проводится сопоставительный анализ понимания проблемы гонения в контексте описания работ двух мыслителей, вложивших в свои труды множество религиозных и эсхатологических размышлений. Особое внимание в данной работе уделяется фактору видоизменения, в какой-то степени философского переосмысления, устоявшихся летописных канонов, которые трансформировались в апокалиптические предчувствия грядущего, чем-то отдаленно напоминающие модель Августина Блаженного. Важно учесть тот факт, что мыслители описывали исторические события сквозь призму трансцендентальной религиозной субъективной концепции, которая не имела строгой структурной формы и композиции. В данном исследовании раскрыт жанровый аспект, который выступает вернее не как исторический, а скорее, как панегирический источник, в какой-то степени напоминающий «Книгу Хрий». Исследуемые ниже материалы позволяют расширить представления о специфике осмысления проблемы гонения на конфессии, и несмотря на то, что исследуемые источники имеют, скорее, относительную информативность, которая, необходимо заметить, касается различных религиозных систем, небезынтересна и требует дальнейшего изучения.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Володарский М.С., Кожевников С.Б. Борьба с неверными (Корюн и Иоанн Эфесский)  
// Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 65-71. DOI:  
10.34670/AR.2023.14.95.005

**Ключевые слова**

Корюн, Иоанн Эфесский, летописание, эсхатология, история, философия.

## Введение

Несмотря на довольно массивную временную пропасть между Корюном и Иоанном Эфесским, можно заметить немало схожих черт, не столь характерных для этого периода, но выделяющих данных мыслителей на фоне иных пишущих знаковых персон раннего Средневековья. С одной стороны, стоит отметить, что Корюн не воспринимал себя историком или летописцем, а, скорее всего, поэтом и философом, который с должным пафосом восхвалял своего учителя, что по праву замечают такие ученые, как Н.Г. Адонц, Г. Фынтыглян, С. Вебер, с другой же, исследователи М. Абемян и Н. Акинян видели в нем ученика, неуверенно записывающего действия учителя, при этом искажая и преувеличивая многие исторические факты, которые, возможно, ненамеренно попали в объектив летописца. Подобные споры в научном мире также связаны с личностью Иоанна Эфесского, который во многом воспринимается исследователями полярно.

Так, например, писец довольно часто употребляет понятие «ts'ut'», которое с сирийского языка можно перевести, как «рассказы». Это говорит о том, что, возможно, Иоанн не воспринимал свой труд, как исторически стройный текст, а скорее вольное повествование происходящего [van Ginkel, 1994, 323-333]. Несмотря на это, многие ученые считают «первого сирийского церковного историка» [Land, 1856, 55-105] или же «историка монофизитской ориентации» писцом, который не обращает внимания на довольно прямое смысловое название «История церкви», кроме этого, историк мало времени уделяет основной канве, так как большую часть его текста занимают описания политических событий и гонений монофизитов. Исходя из этого, исследователи Иоанна Эфесского отмечают его тенденциозность и политическую ангажированность.

Сам писатель отмечает, что беспорядочность «Истории Церкви» связана с тем, что «Большая часть этих повествований была написана именно в то время, когда гонение продолжалось, и среди затруднений, причинявшихся гнетом последнего, оказалась даже необходимость, чтобы друзья убирали листы, на которых были написаны эти главы и все другие части сочинения, которые скрывали их в различных местах, где они иногда оставались по два или три года. Поэтому, когда встречались события, которые автор желал упомянуть, могло случиться, что он о них отчасти говорил прежде, но у него не было под руками бумаг или заметок, по которым можно было прочесть или узнать, были ли они описаны или нет. Если, следовательно, он не помнил, что внес их в свою книгу, то, возможно, что как-нибудь позднее он снова приступал к подробному их изложению, и поэтому случается, что об одном и том же рассказывается не в одной главе, а в нескольких, даже и после он не находил времени для того, чтобы гладко и ясно изложить их в стройном рассказе» [Ващева, 2009, 303].

Стоит отметить и подобные критические нападки, связанные со стилем автора. В труде Иоанна Эфесского часто повторяются выражения и довольно длительные отступления, затрагивающие основную тему повествования и непоследовательность описаний, а это, в свою очередь, затрудняет анализ исторических событий. Однако, благодаря писцу, мы узнаем про передвижения иноков, оставляющих свои духовные жилища в Амиде.

## Основная часть

По сути, борьба с неверными, включая монофизитов, не имела систематический характер, а лишь возгорала из-за политических и религиозных стычек императоров или же по личным убеждениям патриархов. Например, при Маркиане подавления скорее имели характер

---

восстановления порядка после народного бунта, который произошел вследствие слухов о «несторианском соборе». Сам же Иоанн Эфесский писал про помрачение ума Юстиниана, на фоне относительно компромиссной политики Анастасия, которая воспринималась как одна из самых популярных версий, согласно которой надвигаются бедствия на монофизитский «милет». Исходя из этого, монофизитам оставалось бежать, при этом создавая параллельную церковную иерархию.

Данное событие породило эсхатологические суждения во время гонения иноверцев. Писец не просто так включает фрагменты с военными действиями, преследованиями, а также интригами, и это можно считать одной из особенностей в структурной составляющей жанра. Подробное пояснение уделяется происшествиям светского характера, так, например, в сравнении с текстами Евсевия Кесарийского, в трудах Евагрия и Иоанна Эфесского повышается интерес к политической истории страны. Одной из значимых глав, касаемо данного вопроса, по праву можно считать подобное отклонение в VI книге, III части экклезиастики, которая пронизана повествованиями о войнах и гонениях. В первой же главе писец оправдывает свой отход от канонов, связывая его с апокалиптическими предчувствиями. Во многом, работу «История церкви» Иоанна Эфесского можно воспринимать как историю монофизитов, попавших во время надвигающегося конца света, где император, с одной стороны, должен являться духовным защитником, с другой же, не разделяющий религиозных суждений монофизитов, а это, в свою очередь, осознается историком как личное заблуждение, которое рано или поздно уступит истинной монофизитской церкви.

Данный жанр дает возможность продемонстрировать свое видение на историю отдельного человека, принадлежащего к определенной религиозной группе, независимо от того, пользовалось ли это учение поддержкой со стороны государства или нет.

Стоит отметить, что, возможно, история воспринималась Иоанном как процесс циклический, переходящий из одной фазы в другую, и гонения являются тому прямым подтверждением. Ведь периодические нападки созданы лишь для того, чтобы отсечь ненужных. Во многом, общая система писца напоминает пессимистическую модель Августина Блаженного, где войны и катаклизмы можно считать предвестиями конца света. Так гонения на монофизитов и успешные военные события Византии воспринимаются как предпосылки к апокалипсису, после которого восторжествует истинная церковь. Стоит отметить, что основной задачей писца не было хронологически описывать события, а скорее рассмотреть религиозный кризис и преследования, с точки зрения монофизитов. В некоторой степени, подобную тенденцию перенял Иоанн у Евсевия Кесарийского, объясняя исторические события при помощи различных трансцендентных сил. В целом, догматические суждения и стилистика, в некоторой степени, принадлежат к той же ойкумене, что и труды Иеронима, Кассиодора и Августина, несмотря на монофизитство и сирийский язык, на котором был написан данный труд, в некоторых моментах довольно созвучный с традицией греческого церковного историописания, к которой отчасти можно отнести и Корюна, занимавшегося описанием жизни своего учителя.

Стоит отметить, что в это время под покровительством персидской власти в Армении чрезмерно усилилось влияние сирийского духовенства. В 430-х годах католикос Саак был лишен патриаршего престола, и с этого момента в стране начали господствовать католикосы-сирийцы. Переводческая деятельность Саака, Маштоца и их учеников была направлена, во многом, против языка этого народа. При таких обстоятельствах становится относительно понятно, для чего Корюн пишет столь длинное предисловие, наполненное цитатами из Библии,

возможно, это было желание показать, почему именно ему дозволено описать житие Маштоца, а также объяснить, зачем столь обширное место в труде занимает отшельническая и проповедническая деятельность учителя, которая была признана сирийскими епископами, равно, как и византийскими, чего не могли отрицать и оппоненты. Чтобы не вызвать гневных предубеждений, Корюн довольно редко обращает внимание на политические и церковные дела того времени, лишь изредка описывая борьбу с иноверцами или еретические гонения. «Затем он (Маштоц) приступил к расследованию секты бесстыдных и непокорных барбарянов. И когда не нашел никакого средства обратить (их) на истинный путь, он взялся за посох умирителя и предал (их) тяжким мукам в тюрьмах, пытках и тисках. Но когда (после применения) и этих (мер) оказались они лишены спасения, тогда избивали, предавали огню, мазали их сажей и, опозорив разными способами, изгоняли их из страны» [Смбатян, Мелик-Огаджанян, 1962, 16].

Стоит отметить и тот факт, что писец не повествует о том, что в армянской церкви преобладали сирийский язык в Восточной Армении, а греческий – в ее западной части. В целом, касаясь армянской церкви, правительство выработало довольно двойную систему. На одной чаше весов была расположена пропаганда зороастризма, на другой же, находилось суждение о соединении сирийской и армянской церквей, которые противостояли греческой. Стоит отметить и подобную Иоанну тенденцию, которую можно найти в тексте Корюна, согласной ей, разделение на своих и чужих напрямую связано с религиозной принадлежностью.

Данные суждения довольно четко демонстрируют, как новоприведенная идеология не внушала доверия и воспринималась как «человеческое заблуждение» [там же, 19].

Есть интересное суждение, которое, возможно, еще больше может сблизить сравниваемых деятелей. Так, например, предположение Г. Тер-Мкртчяна о том, что Корюн был не монахом, а епископом. Данное утверждение выведено из 15 главы: «Я недостойный, вступая в сан епископа, среди них первый Самуэль, муж святой и благочестивый стал же епископом при царском дворе» [там же, 15]. Также, стоит отметить и высокомерное, по мнению Г. Фынтягляна, рассуждение, касаемое чуждого для Корюна армянского народа. Историк довольно часто пишет о нем в третьем лице, кроме этого, целесообразно вспомнить и Фавстоса Бузанла, который подобным образом описывал родину в труде «История Армении». Ученый также подкрепляет суждения и пренебрежительно относится к нравам иверских, а также агванских мест.

## Заключение

В жанровом аспекте текст Корюна можно воспринимать не как исторический текст, а как панегирик. Стоит заметить относительное влияние на труд историка, весьма схожий с «Книгой Хрий», которая в то время довольно активно распространялась в Армении. Анализируя и сравнивая труд писца с панегириками греко-римского мира, можно предположить, что они довольно схожи между собой.

В данном тексте, подобно работе Иоанна, присутствуют лишь исторические моменты, которые довольно часто переписывались неверно, так, например, в труде Корюна, не осознавая выражения автора, переписчики видоизменяли глоссу, которая в дальнейшем воспринималась последующими поколениями как догмат. Во многом, это было связано с двойными словами, которые были чуть позже записаны и в другие исторические памятники Агатангелоса, «Четыре книги Маккавейские». Также стоит отметить и малостроенную форму, которая у обоих авторов выделяется из-за фактического отсутствия композиционного порядка и строя исторических

событий. Несмотря на это, ученые могут находить в них подтверждения многих гипотез. Так, например, в труде Корюна довольно часто фигурируют деятели просвещения Иверии и Армении, сирийские и греческие государственные деятели и, наконец, Езник Кохбаци, Гевонд, Ропанос и многие другие. Тем самым, Корюна, во многом, можно считать историческим писцом, подробно показавшим значимые сведения, касающиеся событий Армении того времени, а также ереси барбарянов и их подавление. В тот исторический период страны происходили внутрицерковные споры и множество еретических течений направили свои копы в штыки православия и их противодействия воспринимались довольно радикально, возможно, именно поэтому Корюн пытался обойти все острые углы, при этом, описывая подвиг своего учителя. Во времена нападков на Теодора Мопсуэстского, армянская церковь не могла оставаться в стороне.

Данные источники, по праву, можно считать уникальными. Ведь они показывают нам видение, с точки зрения религиозной оппозиции. Конечно, мы можем вспомнить и труды Кира Батиского и Псевдо-Захарии Митиленского, но, в некоторой степени, изучаемые источники имеют относительно большую информативность, которая касается отличных друг от друга религиозных систем, ставших одними из самых значимых трудов, связанных с гонениями в раннем Средневековье.

### Библиография

1. Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 416 с.
2. Корюн. Житие Маштоца: посвящается 1600-летию со дня рождения великого основоположника армянской письменности. Перевод Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Оганджяна. Ереван: Айпетрат, 1962. 164 с.
3. Sarkiss H. J. The Armenian Renaissance, 1500-1863 //The Journal of Modern History. – 1937. – Т. 9. – №. 4. – С. 433-448.
4. van Ginkel J. John of Ephesus on Emperors: The Perception of the Byzantine Empire by a Monophysite // Orientalia Christiana Analecta. 1994. 247. P. 323-333.
5. Land J.P.N. Joannes, bischop von Ephesos, der erste syrische kirchenhistoriker: einleitende studien. Leyden, 1856. 218 p.
6. Dum-Tragut J. Armenian //Armenian. – 2009. – С. 1-758.
7. Sanjian A. K. The Armenian Alphabet //The World's Writing Systems. – 1996. – С. 356-357.
8. Stone, M. E., Kouymjian, D., & Lehmann, H. (2002). Album of Armenian Paleography (p. 140160). Aarhus: Aarhus University Press.
9. Thomson R. W. Constantine and Trdat in Armenian Tradition //Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. – 1997. – Т. 50. – №. 1/3. – С. 277-289.
10. Nalbandian L. The Armenian revolutionary movement: The development of Armenian political parties through the nineteenth century. – Univ of California Press, 1963.

### Fight against the unbelievers (Koriun and John of Ephesus)

**Mikhail S. Volodarskii**

Postgraduate,  
Moscow City Pedagogical University,  
129226, 4, 2nd Selskokhozyaystvennyi driveway,  
Moscow, Russian Federation;  
e-mail: mihailvolodarsky@yandex.ru

**Sergei B. Kozhevnikov**

Doctor of Philosophy,  
Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences,  
Moscow City Pedagogical University,  
129226, 4, 2nd Selskokhozyaystvennyi driveway,  
Moscow, Russian Federation;  
e-mail: KozhevnikovSB@mgpu.ru

**Abstract**

The research presented in this article provides a comparative analysis of the understanding of the problem of persecution in the context of the description of the works of two thinkers who have invested a lot of religious and eschatological reflections in their works. Special attention in this work is paid to the factor of modification, to some extent philosophical reinterpretation, of the established chronicle canons, which were transformed into apocalyptic premonitions of the future, somewhat vaguely resembling the model of Augustine the Blessed. The authors of the paper note that it is important to consider the fact that thinkers described historical events through the prism of a transcendental religious subjective concept, which did not have a strict structural form and composition. In this study, the genre aspect is revealed, which acts more precisely not as a historical, but rather as a panegyric source, to some extent resembling the "Book of Hria". The materials studied below allow us to expand our understanding of the specifics of understanding the problem of persecution of confessions, and despite the fact that the sources under study are rather relatively informative, which, it should be noted, concerns various religious systems, is not uninteresting and requires further study.

**For citation**

Volodarskii M.S., Kozhevnikov S.B. (2023) Bor'ba s nevernymi (Koryun i Ioann Efesskii) [Fight against the unbelievers (Koriun and John of Ephesus)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 65-71. DOI: 10.34670/AR.2023.14.95.005

**Keywords**

Koriun, John of Ephesus, chronicle, eschatology, history, philosophy.

**References**

1. (2009) *Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noi istorii* [Dialogue with time. Almanac of Intellectual History]. Moscow: LIBROKOM Publ.
2. van Ginkel J. (1994) John of Ephesus on Emperors: The Perception of the Byzantine Empire by a Monophysite. *Orientalia Christiana Analecta*, 247, pp. 323-333.
3. Land J.P.N. (1856) *Joannes, bishop von Ephesos, der erste syrische kirchenhistoriker: einleitende studien*. Leyden.
4. (1962) *Koriun. Zhitie Mashtotsa: posvyashchaetsya 1600-letiyu so dnya rozhdeniya velikogo osnovopolozhnika armyanskoi pis'mennosti. Perevod Sh.V. Smbatyana i K.A. Melik-Ogandzhanyana* [Koriun. Life of Mashtots: dedicated to the 1600<sup>th</sup> anniversary of the birth of the great founder of Armenian writing. Translation by Sh.V. Smbatyan and K.A. Melik-Oganjanyan]. Yerevan: Aipetrat Publ.
5. Sarkiss, H. J. (1937). The Armenian Renaissance, 1500-1863. *The Journal of Modern History*, 9(4), 433-448.
6. Dum-Tragut, J. (2009). Armenian. *Armenian*, 1-758.
7. Sanjian, A. K. (1996). The Armenian Alphabet. *The World's Writing Systems*, 356-357.
8. Stone M. E., Kouymjian D., Lehmann H. *Album of Armenian Paleography*. – Aarhus : Aarhus University Press, 2002. –



C. 140160.

9. Thomson, R. W. (1997). Constantine and Trdat in Armenian Tradition. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 50(1/3), 277-289.
10. Nalbandian, L. (1963). *The Armenian revolutionary movement: The development of Armenian political parties through the nineteenth century*. Univ of California Press.

УДК 740+993+433

DOI: 10.34670/AR.2023.41.66.006

## Понятие и трактовка термина «Тетраграмматон» в текстах Авраама Абулафии, исходя из концепции «Грядущего мира»

**Володарский Михаил Сергеевич**

Аспирант,  
Московский городской педагогический университет,  
123022, Российская Федерация, Москва,  
2-й Сельскохозяйственный проезд, 4;  
e-mail: mihailvolodarsky@yandex.ru

**Кожевников Сергей Борисович**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры философии и социальных наук,  
Московский городской педагогический университет,  
123022, Российская Федерация, Москва,  
2-й Сельскохозяйственный проезд, 4;  
e-mail: KozhevnikovSB@mgpu.ru

### Аннотация

В статье рассматривается подход каббалиста к вопросу жизни «мира грядущего» посредством аллегорической и герменевтической систем буквенного сокращения и нумерологии. Сравнительный анализ позволил выявить точки соприкосновения с адептами классической каббалы, в работе которых раскрываются предпосылки формирования и принципы взаимодействия мыслителя с понятием «тетраграмматон». В данной работе также будут рассмотрены труды перипатетиков и, в противовес им, мистиков школы Авраама Абулафии, которые радикально видоизменяли и трактовали Священное Писание, воспринимая тексты лишь как часть субъективного теософского впечатления, согласно которому высший мистический смысл должен быть обнаружен или спроецирован в свободных ассоциациях, что, естественно, отсылает нас к мидрашистскому подходу, благодаря которому мистикам необходимо было анализировать Тору, скорее, как динамически развивающуюся со временем книгу, уровень понимания которой зависел от духовного и интеллектуального уровней практикующего. В заключение хотелось бы отметить, что, если антиномизм определяется как оппозиция содержанию из определенного рода группы, Абулафию вполне можно было бы исключить из круга антиномистов. У него нет альтернативного видения практического образа жизни, который можно было бы предложить своим ученикам. Однако некоторые исследователи ошибочно считают Абулафию первопроходцем, не учитывая тот факт, что мыслитель во многом перенял некоторые суждения из трудов Моше ибн Маймонид.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Володарский М.С., Кожевников С.Б. Понятие и трактовка термина «тетраграмматон» в текстах Авраама Абулафии, исходя из концепции «Грядущего мира» // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 72-78. DOI: 10.34670/AR.2023.41.66.006

**Ключевые слова**

Тетраграмматон, каббала, мистицизм, философия, Авраам Абулафия.

**Введение**

«Произносящий Имя со всеми должными буквами не имеет доли в мире грядущем» [Епископ Саратовский и Царицынский Алексей, 1986, 13]. Приведенная выше цитата является краеугольным камнем в нынешнем исследовании, ведь автор «Жизнь мира грядущего» Авраам Абулафия имел на данный счет совершенно иной взгляд.

Мыслитель отошел от классического понимания вопроса и исследовал его методом интерференции различных религиозных течений. И несмотря на то, что в это время труды Моше бен Маймонида сжигались, работы каббалиста не резонировали с испанскими и еврейскими общинами, и мирно сосуществовали с авторитетными религиозными памятниками того времени.

Как известно, в классическом понимании тетраграмматон или шемхамфораш, многие исследователи воспринимали как запрещенное произносимое буквенное обозначение, наименование Бога. И в то время, как классики каббалы передавали эти имена по наследству, Абулафия свободно обучал данному мастерству других людей, в том числе и адептов женского пола открыто, что, признаться, по меркам средневековой культуры было нонсенсом. Мыслитель позволял ученикам узнать их при помощи особой практики перестановок священных букв, одну из примеров которой вы можете увидеть ниже:

1 2 3 4 5 6

YHV YVN YVH HVY HVY HYV HYV HYV VYA VHY VHY YHV  
 HVY HYV HVY VYN VYA VHY VHY VHY YHV YVN YVN HVY  
 VYA VHY VHY YHV YHV YVN YVN YVN HVY HYV HYV VYA

Важно заметить, что подобный метод в практике Абулафии, отдаленно напоминающий мантру, работал с различными буквами тетраграмматона по-разному, взаимодействуя при этом с системой гематрии. Помимо соотношений буквенного с числовым аспектом, мыслитель использовал и другие вариации: цвет, по признакам визуального сходства букв с органами, уравнений, геометрических включений и личных ассоциаций. Нередко каббалист соотносил судьбу и сущность числа, при этом обращая внимание на прообраз объекта в ином мире, исходя из чего и числовые значения у одного предмета были отличны: «Смысл Тетраграмматона, произносимого полностью, состоит в том, что его Имя-«Хайей ха-олам ха-ба», и тайна числа букв Йеру Шала им-это истолкование 42 букв Имени, тогда как разъяснения 42 буквенного Имени-это разъяснение 12 букв Имени, являющиеся трактованием 4 букв Его Имени, которое есть корень и сущность всех других нареканий, истолковывающих и демонстрирующих тайну единства Бога, да будет благословенно Его Имя. Четырехбуквенное название –это уникальное

и единственное Имя, а все остальное это Его ветви, истолковывающие Его смысл. И каждое из этих Имен свято и священно. Сказано, что Имя, состоящее из 42 букв, свято и священно.

Таким образом, оно открывается только тому, кто смирен и достиг середины своей жизни, не склонному к гневу, пьянству и неумолимому в возмездии, человеку, спокойно говорящему с другими людьми. Тот, кто знает это Имя, действует осторожно относительно Него и сохраняет Его в чистоте, любим сверху, любим внизу. Люди благоговейт перед ним, его учение окончательно, и он наследник двух миров: этого мира и мира грядущего» [Шодем, 2017, 218].

Как известно, подобное взаимодействие с гематрией не ново, и встречается в исламской традиции в текстах Саадия Гаона, Шломо Ибн Габирола и тетраксисе Пифагора, идеи которых достаточно ярко прослеживаются в указанном тексте. Тем не менее важно понимать, что Авраам Абулафия при помощи наложений различных религиозных и философских течений формирует уникальную систему работы с тетраграмматомом и еврейским алфавитом в целом. Абулафия часто проводит различие, наряду с Иосифом бен-Авраам Гикатиллой, между ивритом и другими языками, считая, что первый не избранный Богом язык, а скорее, обладающий всеми необходимыми функциями для того, чтобы его можно было считать таковым. Важно заметить, что мыслитель позволял своим ученикам писать латинскую транскрипцию и работать с формой на других языках.

Исходя из чего, необходимо понимать, что лингвистическая форма, по мнению мыслителя, воспринимается им как вселенная сама по себе и логос в этом плане превосходит природное созерцание, ведь язык, считает каббалист, несет не только практическую, но и подсознательную духовную форму более высокого порядка. Работая с тетраграмматомом, по мнению философа, необходимо взаимодействовать с языком и буквами, отходя от его природной лингвистической формы, понимая ее, скорее, как компонент медитативного процесса. Божественный же акт определяет состав и форму языка, формируя ярчайший контраст между условностью и природой, а иврит, в свою очередь, необходимо воспринимать как форму избранного Богом порядка, остальные же языковые модели существуют с ним по соглашению метода заимствования: «И скрижали были делом Божиим, и письма были письмами Бога, выгравированными на скрижалях» (Исход 32:16). Абулафия напрямую демонстрирует, что помимо философского подхода всегда необходим высший метод перестановок букв, рассматриваемый им как мудрость внутренней и высшей человеческой форм. Такому подходу не стоит удивляться, средневековое мышление и логика нередко отличается от понимания современного, и как мыслители исследовали выводы, применяя аристотелевскую логику, так и средневековый каббалист трактовал торические тексты с помощью собственной особой логики в большей степени аллегорической, применяя при этом традиционный для того времени герменевтический интеллектуальный арсенал: перестановку букв, сокращения и нумерологию.

## Основная часть

Как известно, перипатетики спроецировали аристотелевскую метафизику на библейские тексты, Абулафия же, в свою очередь, предполагал, что божественные имена необходимо рассматривать удаленно от того, что они порождают. А посредничество самого божественного имени, в свою очередь, должно лежать в основе его представлений о пророчестве, которое является не чем иным, как полностью осознанным знанием тетраграмматона. Однако, важно понимать, что для Абулафии в божественных именах присутствует аспект меньшей материальной природы, стремление к которому приводит адепта в рамки идолопоклонства. Мыслитель отмечает немаловажный фактор визуального измерения и проблемы смешения

имени Бога и самого Бога в целом. То есть, зная имя Бога, человек признает его личность, указывает на нее, и подобная эпистемологическая перспектива однозначно расходится с точкой зрения Моше бен Маймонида. Небезынтересным в этом случае является размышление, в котором Бог может быть осмыслен, как воплощенный телесный во имя же его самого, что однозначно позволяет нам провести параллель между христианскими доктринами и размышлениями о них каббалистом. Абулафия показывает разнородность и вариативность трактовки одного и того же текста, демонстрируя читателю зависимость от их сознания и номенклатуры, и при этом мыслитель определенно настаивает на собственной терминологии, приписывая психологическим процессам реальный интерес, находя в нем, в какой-то степени, пророческий опыт: «Точно так же, как неограниченное число мелодий может быть создано из конечного музыкального масштаба, бесконечные ряды слов могут быть созданы из конечного алфавита» [Идель, 2010].

Однако, стоит отметить, что мыслитель, скорее всего, пытается превзойти язык, деконструируя его, как коммуникативный инструмент общества, благодаря которому адепт при помощи выверенной комбинаторики сможет вывести себя за пределы состояния собственного сознания. При этом Абулафия редко упоминает тот факт, что по каббалистическим законам, вызывая божественный приток, создавая голема, убивая людей, работая со священным языком в такой изощренной форме, формируется впечатление, как от действия, скорее, мистического, а иногда и магического. И несмотря на это, мистик умело работает с торическими текстами, показывая свою религиозную направленность в сторону иудаизма, а нередко и христианства.

И этот феномен восстановления, доработки и радикальной трактовки священных текстов следует воспринимать как часть ощущения мистика от того, что божественный дух снова присутствует в этом мире и требует его помощи. Подобные усилия, связанные с толкованием писания, были предприняты в иудаизме, когда предположение о том, что прямые отношения между божественным и человеческим уже стали частью прошлого, и когда стабильность текста была достигнута ощущением, что подобное откровение не добавит нового в канонический корпус, многими мыслителями были предприняты попытки расшифровать значение приведенных текстов, и Авраам Абулафия был в их числе. Возможно, идея такой миссии была связана с приближением к святости каждого из переводчиков, как когда-то была названа Септуагинта, название которой можно перевести как «толкование семидесяти старцев». Так и в письме Аристия к Филократу указывается 72 переводчика. То есть переводчик и интерпретатор священных текстов становится посредником между человеком и Богом при условии, что он не будет противоречить канону. Его следует понимать, как установленный порядок, играющий ключевую роль в межчеловеческих отношениях. Таким образом, функция толкователя заключалась в извлечении различных значений до того момента, пока мистическое понимание не придет мыслителю в голову, Священное Писание предстанет перед ним с другого ракурса, и канон будет понят иначе. Важно отметить, что такие истолкователи, опираясь на текст торы, ежегодно предсказывали будущее на год. Абулафия же в этом смысле является традиционалистом. Мистик относится ко времени, как к интервалам, в которых возможны различные изменения, но они, по сути, не видоизменяют идеал преодоления воображения в пользу интеллекта и его метода аллегорического значения торы. То есть, Священное Писание будет функционировать на простом уровне, для мистиков же оно будет работать на духовном. Ведь каждый эон обладает своим собственным качеством, в котором Тора изменит его нынешнюю духовную конфигурацию, и из классической «Тора де-Берия» вырастет «Тора де-Азилут», тогда писание начнет функционировать и определяться иначе. В случае же

исследуемого мыслителя это невозможно, так как Тора на определенном уровне идентична миру форм или самому Богу, что затрудняет предположение о фундаментальном изменении ее исконной природы. Очевидно, что Абулафия рассматривал свою собственную систему как кульминацию еврейского религиозного осознания, ведь стремление к жизни в непосредственном контакте с божественным является, по его словам, квинтэссенцией иудаизма.

Теософскому подходу к торе и языку, как к мифическим органическим телам, подлежащим углубленному изучению, в доктрине Абулафии соответствует точка зрения, согласно которой высший мистический смысл должен быть обнаружен или спроецирован в свободных ассоциативных сочетаниях букв, звенья которых должны быть развязаны, чтобы появилась новая, ранее неисследованная комбинация. Деконструкция, по мнению мыслителя, должна предшествовать реконструкции, поскольку Тора – это больше процесс, чем статичная догма. Действительно, мидрашистский подход во многом позволяет анализировать тору, скорее, как динамически развивающуюся книгу, которая раскрывает новые уровни познания, исходя из интеллектуального уровня переводчика или адепта. Однако, необходимо заметить, что у каждого основателя каббалистического движения был свой ориентир, как, например, древо сефирот или персонифицированная шехина.

Основная же структура всего текста сохраняется, несмотря на субъективный символизм, который привносит теософский каббалист в свой перевод или исследование, что в различных работах, нередко герменевтических, у Абулафии работает не всегда. Но зачастую текст мыслителя может восприниматься как предлог для получения нового мистического опыта, а не глубокого понимания труда, так как он разделял познание писания на несколько путей: экстатический, интеллектуальный, духовный и божественный.

И в тот момент, когда кто-то решает войти в мир грядущий, вне зависимости от его расы, пола, языка, на котором разговаривает адепт, самым главным остается соблюдение заповедей и особой диеты, которая была разработана мыслителем специально для своих учеников. И как указания к определенному духовному гнозису, так и формы человеческих действий и заповедей, которые должны выполняться в повседневной жизни, несомненно, актуальны до того момента, пока мистик концентрируется на медитации, чтобы выполнить свой ритуал, состоящий из произнесения божественных имен. И подобные заповеди, по мнению писателя, действительно могут быть незаменимы даже после того, как мистик вернется из мира грядущего в мир нынешний.

## Заключение

В заключение хотелось бы отметить, что, если антиномизм определяется как оппозиция содержанию из определенного рода группы, Абулафию вполне можно было бы исключить из круга антиномистов. У него нет альтернативного видения практического образа жизни, который можно было бы предложить своим ученикам. Однако, из-за его номианских предрасположенностей некоторые исследователи ошибочно считают Абулафию первопроходцем, не учитывая тот факт, что мыслитель во многом перенял некоторые суждения из трудов Моше ибн Маймонид, но несмотря на это, методические принципы взаимодействия с тетраграмматомом и их отчетливые разъяснения появляются у мыслителя задолго до появления работ многих классиков средневековой каббалы. «Протяни свою сотворенную руку, | чтобы достичь пророчества, | но со сломанной душой, | ты будешь жить, как нищий. Смотри Наверх, | вооружись чистым сердцем, | и когда ты поешь, пей вино, | соки которого суть познания. Радуйтесь старости, | величию Божьему, | и обличьям Луны; | с этим заветом ты будешь изгоем.

Управляй основами, | предрекай будущее; | говори загадками, | как мудрец, и как глухонемой. Плод сердца сотворен по подобию и образу, | УН внутри тебя; | Его печать-это буквы Yod и He, | и Он посадил растение и поглаживает его корни. А сильное тело-прокаженное, | имя похотило, | зараженное семенем, | которое затвердело и застыло. Он хочет убить | Хавайю небесную; | он замыслил зло в бездне | и убил, и завладел ею. Спроси у камня о его правах, | в соответствии с которыми | он хочет убить его; | и он приобретал и учился. Чистая речь будет отточена в ваших пророчесствующих устах и только она победит, | она уничтожает | и будет тихо и спокойно. Вы возродите множество народов | с именем Бога, выпрыгивая подобно льву в каждом городе. Слава и великолепие | Храма вы найдете в Торе | мощь Гевуры будет объяснена в Хокме. Убейте тело, которое катится | в пыли и слабеет, | в колеснице триединого 72 | в Тетраграмматоне, произнесенным полностью» [Володарский, 2020, 29].

### Библиография

1. Володарский М.С. «Хайей ха-олам ха-ба» Авраама Абулафии, перевод и комментарий. М., 2020. 199 с.
2. Епископ саратовский и царичинский Алексей. Мораль Талмуда. СПб., 1913. 15 с.
3. Идель М. Лекция «Музыка и каббала». 2010. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=gNGVT5S9Xeo>
4. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004. 511 с.
5. Boustan R. Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism //The Jewish Quarterly Review. – 2011. – Т. 101. – №. 4. – С. 482-501.
6. Laenen J. H. Jewish Mysticism: An Introduction. – Westminster John Knox Press, 2001.
7. Wolfson E. R. Jewish mysticism: a philosophical overview //History of Jewish Philosophy. – 1997. – Т. 2. – С. 450-498.
8. Gross B. Between rationalism and mysticism: Maharal's place in Jewish thought //Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History. – Routledge, 2012. – С. 33-43.
9. Cohn-Sherbok D., Cohn-Sherbok L. Jewish and Christian Mysticism //Theological Studies. – 1995. – Т. 56. – №. 4. – С. 811.
10. Biale D. Gershom Scholem: Kabbalah and counter-history. – Harvard University Press, 1982.

### The concept and interpretation of the term “Tetragrammaton” in the texts of Abrahaam Abulafia, based on the concept of “The coming world”

**Mikhail S. Volodarskii**

Postgraduate,  
Moscow City Pedagogical University,  
129226, 4, 2nd Selskokhozyaystvennyi driveway,  
Moscow, Russian Federation;  
e-mail: mihailvolodarsky@yandex.ru

**Sergei B. Kozhevnikov**

Doctor of Philosophy,  
Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences,  
Moscow City Pedagogical University,  
129226, 4, 2nd Selskokhozyaystvennyi driveway,  
Moscow, Russian Federation;  
e-mail: KozhevnikovSB@mgpu.ru

## Abstract

The article discusses the approach of a Kabbalist to the question of the life of the "world to come" through the allegorical and hermeneutic systems of letter abbreviation and numerology. A comparative analysis made it possible to identify points of contact with the adherents of classical Kabbalah, in whose work the prerequisites for the formation and principles of the thinker's interaction with the concept of "tetragrammaton" are revealed. This work will also consider the works of the Peripatetics and, in contrast to them, the mystics of the school of Abraham Abulafia, who radically modified and interpreted the Holy Scriptures, perceiving the texts only as part of a subjective theosophical impression, according to which the highest mystical meaning should be discovered or projected in free associations, which, of course, refers us to the midrashic approach, due to which the mystics had to analyze the Torah, rather, as a book dynamically developing over time, the level of understanding of which depended on the spiritual and intellectual levels of the practitioner. In conclusion, the author of the paper notes that if antinomianism is defined as opposition to content from a certain kind of group, Abulafia could well be excluded from the circle of antinomians. He has no alternative vision of a practical way of life to offer his students. However, some researchers mistakenly consider Abulafia a pioneer, not considering the fact that the thinker largely adopted some judgments from the works of Moses ibn Maimonides.

## For citation

Volodarskii M.S., Kozhevnikov S.B. (2023) Ponyatie i traktovka termina «tetragrammaton» v tekstakh Avraama Abulafii, iskhodya iz kontseptsii «Gryadushchego mira» [The concept and interpretation of the term "Tetragrammaton" in the texts of Abrahaam Abulafia, based on the concept of "The coming world"]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 72-78. DOI: 10.34670/AR.2023.41.66.006

## Keywords

Tetragrammaton, Kabbalah, mysticism, philosophy, Abraham Abulafia.

## References

1. Bishop of Saratov and Tsaritsyn Alexy (1913) *Moral' Talmuda* [Moral of the Talmud]. St. Petersburg.
2. Idel' M. (2010) *Lektsiya «Muzyka i kabbala»* [Lecture "Music and Kabbalah"]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=gNGVT5S9Xeo> [Accessed 12/12/2022]
3. Sholem G. (2004) *Osnovnye techeniya v evreiskoi mistike* [Main currents in Jewish mysticism]. Moscow: Mosty kul'tury Publ.
4. Volodarskii M.S. (2020) *«Khaiei kha-olam kha-ba» Avraama Abulafii, perevod i kommentarii* ["Hayey ha-olam ha-ba" by Abraham Abulafia, translation and commentary]. Moscow.
5. Boustan, R. A. (2011). Rabbinitization and the Making of Early Jewish Mysticism. *The Jewish Quarterly Review*, 101(4), 482-501.
6. Laenen, J. H. (2001). *Jewish Mysticism: An Introduction*. Westminster John Knox Press.
7. Wolfson, E. R. (1997). Jewish mysticism: a philosophical overview. *History of Jewish Philosophy*, 2, 450-498.
8. Gross, B. (2012). Between rationalism and mysticism: Maharal's place in Jewish thought. In *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History* (pp. 33-43). Routledge.
9. Cohn-Sherbok, D., & Cohn-Sherbok, L. (1995). Jewish and Christian Mysticism. *Theological Studies*, 56(4), 811.
10. Biale, D. (1982). *Gershom Scholem: Kabbalah and counter-history*. Harvard University Press.



УДК 17.0

DOI: 10.34670/AR.2023.23.94.007

## «Познай самого себя» в философии Сократа и Петра Абеляра. Актуальная интерпретация

**Морозова Ольга Владимировна**

Кандидат архитектуры,  
проректор по образовательной и международной деятельности,  
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин,  
Новосибирский государственный университет архитектуры,  
дизайна и искусств имени А.Д. Крячкова,  
630099, Российская Федерация, Новосибирск, Красный проспект, 38;  
e-mail: o.morozova@ngaha.ru

### Аннотация

В статье исследуется философское содержание высказывания «Познай самого себя», делается попытка его актуальной интерпретации. Между сократовским высказыванием «Познай самого себя» и сочинением Петра Абеляра «Этика, или Познай самого себя» есть формальное и содержательное сходство. Сократ и Абельяр подводят нас к тому, что человек, делая личный выбор, может помнить о том, что он часть большей целостности. Приращивая благо для целостности, человек тем самым может стать ближе к подлинному благу. В «Этике» Абельяр проводит разграничение между предельными качествами или проявлениями человека, соотносящимися с понятием подлинного блага, и всеми прочими – назовем их функциональными. Они тоже могут качественно отличаться, но эти качества совсем иного порядка. Абельяр позволяет нам увидеть когнитивные искажения, которые возникают при смешении предельных и функциональных этических категорий. Представления о благе и этическом поступке в философии Сократа и Петра Абеляра позволяют определить производные понятия: подлинное созидание, предельная и функциональная характеристики этического поступка. Интерпретация философского афоризма «Познай самого себя» демонстрирует его потенциальность для решения актуальных философских вопросов взаимодействия человека и мира.

### Для цитирования в научных исследованиях

Морозова О.В. «Познай самого себя» в философии Сократа и Петра Абеляра. Актуальная интерпретация // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 79-88. DOI: 10.34670/AR.2023.23.94.007

### Ключевые слова

Сократ, Петр Абельяр, благо, этический поступок, подлинное созидание, предельные и функциональные характеристики.

## Введение

Познай самого себя – ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. В наше время это лаконичное высказывание превратилось в существительное «самопознание». На одноименный запрос в поисковой системе Яндекса обнаруживается 1 миллион результатов, их содержание выходит далеко за границы философии и даже психологии: техника «Шаг к самому себе»; отрывок из сочинения Г.И. Гурджиева – сатсанга 1915 года; упражнения, инструменты и методы самопознания.

Чтобы добраться до смысла изречения и проанализировать его актуальность, вернемся к моменту его появления на стене древнегреческого храма Аполлона в Дельфах и вспомним, что рассказали нам о нем два ярчайших ума в истории философии Сократ и Петр Абеляр.

Лаконичность – это не просто внешняя характеристика для данного высказывания (короткая фраза, мало слов). Этот термин раскрывает момент его появления в истории античной мысли. Платон в диалоге «Протагор» повествует о том, что лаконцы (спартанцы, жители древней Спарты) были «в совершенстве образованы» и худший из них мог метнуть какое-нибудь точное, краткое и сжатое изречение, «словно могучий стрелок» [Платон, www]. Поэтому кто-то из древних догадался, что «подражать лаконцам – это значит гораздо более любить мудрость, чем телесные упражнения» [там же]. За ними последовали семь мудрецов древности и начертали «Познай самого себя» на стене Дельфийского храма Аполлона<sup>1</sup>.

## Основная часть

Философское содержание афоризма «Познай самого себя» часто оказывалось в центре внимания исследователей истории философии: В.Н. Ильина, О.П. Зубец, К.А. Лукьяненко, В.И. Ильченко, В.С. Меськова, А.Е. Коломейцева, Ф.Ч. Коплстона, Д. Перлера, С. Моог, А. Річаніск и др. Данное высказывание прочно вошло в философию Сократа и даже стало одним из двух его девизов (второй – «Я знаю, что я ничего не знаю»).

Эрнст Кассирер называет «поворотным пунктом в греческой культуре и мышлении» [Кассирер, 1998, 513] тот момент, когда Платон по-новому истолковал смысл максимы «Познай самого себя». «Человеческая природа, согласно Платону, подобна сложному тексту, значение которого должно быть расшифровано философией» [там же]. Но тексты Платона не стали единственным ответом на вопрос о смысле афоризма, а скорее запустили процесс, который отражает изменения представлений человека о себе и о мире. Н.С. Булгаков отмечает, что толкование изречения «Познай самого себя» непрестанно меняется, и связывает это со сменой поколений: человек «... все-таки не перестает быть сам для себя загадкой, которую вновь и вновь ставит перед собой» [Булгаков, www]. Это связано с тем, что «человек познает самого себя и во внешнем мире, и в философских учениях о добре и зле, и в изучении исторических судеб человечества» [там же].

По мнению К. Мура, самое раннее приписывание высказывания «Познай самого себя» Сократу мы можем найти в комедии Аристофана «Облака», там же мы находим и первую интерпретацию этого изречения: «познание себя включает в себя желание улучшить себя» [Moore, 2015]. «Сократ Аристофана, как и Платон, призывает к самопознанию, которое признает

---

<sup>1</sup> «Сойдясь вместе, они посвятили их (краткие и достопамятные изречения) как начаток мудрости Аполлону, в его храме, в Дельфах, написавши то, что все прославляют: “Познай самого себя” и “Ничего сверх меры”» [Платон, www].

расстояние между идеалом человека и его нынешним положением и побуждает к самосовершенствованию в направлении этого идеала» [там же].

Однако основным источником для понимания смысла афоризма остаются диалоги Платона так называемого первого периода. К ним-то мы и обратимся, чтобы предложить свою интерпретацию.

В диалоге «Алкивиад I» Платон приводит рассуждение Сократа о том, легко ли познать самого себя [Платон, www] и что является сущностью человека. Используя метод диалектической беседы, Сократ подводит своего собеседника Алкивиада к пониманию того, что телом человека управляет душа. «Следовательно, тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу» [там же].

Стоит заметить, что слово «душа» в текстах Платона и, соответственно, в высказываниях Сократа употребляется в том его значении, которое еще не имеет поздних наслоений – религиозных, эзотерических, мистических. Главным в душе является разум. Разум, который присущ человеку, соотносится с нусом – разумом, обобщающим все разумные и мыслительные закономерности, царящие в космосе. То есть именно через разум как главную часть души человек соотносится с прекрасным космосом.

Интерпретировать сказанное можно так: осознавая самого себя, человек припоминает себя настоящего, себя подлинного, того себя, точнее ту часть себя, которая пришла из вечного мира идей. Через свое припоминание он связывает себя реального с этим идеальным миром. Так мы можем познать стилистику подлинного блага, подлинного созидания, а познав ее, сможем транслировать ее здесь в мире материальном, несовершенном.

### **Сократ о предельном понимании блага: человек как часть большей целостности**

Сократ считал познание добродетелью. В процессе познания себя человек приближается к познанию подлинного блага. «Кто постигает подлинное и полное знание, тот не может не поступить иначе, как творя благо» [Тимофеева, 2011, 184]. Мераб Мамардашвили, предваряя свои собственные размышления на эту тему, возражает: «Это полностью противоречит нашему эмпирическому опыту: мы знаем, что люди, очень умные, знающие, вполне сознательно делают зло и что вообще делание зла или существование зла от добра или знания добра и истины не зависит» [Мамардашвили, 2016, 27]. А для Сократа любое зло исходит от незнания. Никто умышленно не станет причинять зла. Этот тезис верен только при абсолютном или предельном понимании блага, которое характерно для сократовской философии. Сегодня благо принято понимать субъективно: что хорошо для одного – плохо для другого. И вот тут нам открывается дихотомия двух мировоззренческих позиций.

Первая – та, о которой говорит Сократ, – это устремленность к единому подлинному благу. Так ли она утопична? Что такое единое подлинное благо для конкретного человека? Это благо той целостности, общности, к которой он принадлежит. Мы все соединены тысячей связей с чем-то большим. Наше благополучие зависит от благополучия нашей семьи, организации, где мы работаем. Оно обусловлено благополучием района, где живем, города, страны, всей цивилизации. Даже отшельник, живущий в лесу, на уровне выживания зависит от благополучия леса. Благополучие этих целостностей во многом формируют благополучие отдельного человека, но также и человек своей деятельностью может влиять на благополучие этих разномасштабных систем.

Дихотомия двух мировоззренческих позиций заключается в том, замечает человек эти связи или нет, осознает ли он себя частью чего-то большего, частью целостности, от которой зависит его личное благо, понимает ли он, что в то же самое время сама эта целостность зависит от него, от его выбора.

Одна мировоззренческая позиция – «мое благо и общее взаимозависимы»; другая же (противоположная) позиция замыкает человека на своих собственных интересах, отделяет его от той целостности, с которой он связан множеством разнообразных связей. Они просто не замечаются им. Тогда благо становится субъективным. Человек замыкается, капсулируется в мире, ограниченном его собственными интересами.

Субъективное понимание блага делает это понятие «перевертышем». Оно начинает жить своей жизнью и может менять смысл на противоположный, в зависимости от того, какую позицию занимает говорящий, потому что он наполняет его содержанием, соотнося с собой, со своими личными потребностями или желаниями. Понятие о благе переменчиво, относительно, потому что представления о подлинном благе, благе для большей целостности, к которой принадлежит человек по факту принадлежит, не существует в его мышлении.

Эта мировоззренческая дуальность проявляется не только для понятия блага, но и для других понятий, имеющих ценностную основу: справедливость, правда, жизнь, здоровье. Понятия отдельного человека, отражающие его ценности, могут приобретать противоположное значение для окружающих этого человека людей. Что будет добром для него, будет злом, лишениями для других.

В противоположность этому человек может заботиться не о своей личной выгоде, а о том, чтобы прирастить благо для той целостности, к которой он принадлежит, связи с которой ощущает. Размер этой целостности, от семьи до всей цивилизации, будет зависеть от широты его мышления, от степени его социального или культурного влияния. Если это ощущение целостности, взаимосвязанности человека с другими фрагментами мира присутствует, тогда логическая связка Сократа «благо – добродетель – знание» может быть принята как данность.

Сократ говорил именно о таком человеке, способном понимать благо в его предельном значении – как благо для мира в целом. Это античная форма цивилизационного мышления, которой нам так недостает сегодня. Мы привыкли срачивать ее с альтруизмом или коллективизмом, но это иной уровень взаимодействия с природой, культурой и социумом. Это возможность индивидуального осознания значимости всеобщего для себя лично, способность видеть сложные причинно-следственные связи и степень личной включенности в превосходящую меня целостность.

### **Актуальная интерпретация понятия греха в философии Петра Абеляра: грех как презрение подлинного созидания**

Между сократовским высказыванием «Познай самого себя» и названием сочинения Петра Абеляра *Ethica seu liber dictus scito te ipsum* («Этика, или Познай самого себя») [Абеляр, 2010, 404-483] есть формальное сходство, но есть и схожесть смыслов. Ее поясняет в своей статье Н.Ю. Тимофеева. Для представителя средневековой христианской схоластики Петра Абеляра (1079–1142) понятия «предельное благо» и «Бог» тождественны. «Бог есть преизбыточная полнота благ» [Тимофеева, 2011, 183]. Сократ и Платон говорили о благе как об абсолютном умозрительном понятии, у Абеляра оно воплощено в личности Бога-Творца.

Взаимодействие человека с Богом происходит через сознание, потому что сознание является «центром действий и намерений человека» [Антисери, Реале, 2003, 513]. При этом Абеляр

считает значимыми только такие акты сознания, в которых соединяются желание и воля. С этих позиций он рассуждает о грехах человека, то есть о поступках, направленных против Бога. Абельяр уделяет внимание этим вопросам в своей «Этике» [Абельяр, 2010, 404-483].

В XII веке были в ходу списки прегрешений и соответствующих им наказаний. Абельяр же доказывал, что внешнее проявление поступка вторично, главное то, каковы намерения человека. Внутренний мир скрыт от внешних глаз, а правда о себе и своих намерениях известна только самому человеку и Богу [Антисери, Реале, 2003, 514].

Он вводит в этику понятие «интенция» (intentio) – осознанный умысел поступка – и переносит внимание «с поступка на оценку состояния души, которое позволяет выявить при внешне одинаковых поступках различные намерения» [Антология средневековой мысли..., 2008, Т. 1, 407].

Рассуждения Сократа и Петра Абельяра о самопознании выходят далеко за рамки самой этой темы. Они искали, какие убеждения являются наилучшими для человека и какая жизнь – самой достойной и осмысленной [Гусейнов, 2003, 315]. Все эти вопросы остаются весьма актуальными и для человека сегодняшнего. Но со времен жизни этих философов многое изменилось.

Обратившись к человеку, Сократ совершил первый антропологический поворот в философии. За ним последовал второй – от А. Шопенгауэра до Ж.П. Сартра, актуальный и по сей день. Это взгляд внутрь человека, осознание его субъектности и индивидуальности. Фридрих Ницше совершил антинормативный поворот, объявив, что Бог умер, а человек свободен, в том числе и от греха. Мишель Фуко описал влияние знания на общество, которое проявляется в речи, показал, как речевые практики конкретной эпохи, или дискурсы, отражают структуру знания, а она в каждой эпохе – своя. Принимая во внимание случившиеся перевороты в философии, попытаемся проинтерпретировать некоторые идеи Петра Абельяра о самопознании.

В сочинении «Этика, или Познай самого себя» Абельяр пишет о грехе: «Итак, грех – это презрение нашего Творца, и грешить – значит, презирать Творца, то есть не совершать ради Него того, что, как мы верим, нам надлежит делать ради Него; или же не отречься ради Него от того, от чего, мы верим, нам надлежит отречься ради Него» [Абельяр, 2010, 407].

Грех – это презрение нашего Творца. Как это можно прочесть сегодня, из нашего времени? Поступок, который лучше не совершать, – это презрение подлинного созидания. Это значит, не совершать того, что ты в силах совершить для приумножения подлинного блага; не совершать того, что ты понимаешь разумом и имеешь возможности воплотить. Или же, напротив, продолжать делать то, от чего стоит отказаться ради этого подлинного созидания, то есть совершать то, что ведет к разрушению мира и жизни.

Это одновременно фокус и цивилизационный, и личный. Здесь отчетливо проявляется связь философии Сократа и Абельяра. Человек делает личный выбор, совершает маленький поступок, помня о том, что он часть большой живой системы – всей цивилизации и одновременно часть маленьких живых систем – семьи, офиса, города.

Проживая свои жизни, нам порой приходится делать выбор. Значимо то, на что направлен этот выбор: на личное благо за счет других людей или на благо той целостности, того сообщества, к которому я принадлежу. Распространяясь на это сообщество, благо распространяется и на меня, как на часть сообщества. Набор таких «выборов» формирует нашу собственную стилистику, стилистику нашей жизни – подлинно созидательную или разрушительную.

Актуально ли понятие греха сегодня? Ф. Ницше объяснил, что нет. Оно ушло вместе с непреложной нормативностью морали и тотальностью религиозного мышления. Вместо

категории греха сегодня можно говорить о категории разрушения всего подлинно созидательного, что есть в мире. Тут встает вопрос о критериях оценки. Что есть подлинно созидательное, а что разрушительное?

С позиции субъектности человека основное возражение здесь такое: все относительно, для одного благом является одно, для другого – другое. Преодолеть релятивизм можно, оттолкнувшись в рассуждениях от нашего биологического статуса. Мы – живые существа. Первый и главный аспект, в котором мы заинтересованы, – это продление и развитие жизни. Но мы не просто живые существа, а существа, обладающие психикой, социальностью, культурной идентичностью и прочими характеристиками, которые подарили нам биологическая и социальная эволюция. И качество нашей жизни зависит не только от факта поддержания этой жизни, но и от качества всех этих составляющих. Угнетение и насилие над психикой – это тоже аспект разрушения. Разрушению может быть подвержена социальная структура и т. д.

Таким образом, для выработки критериев оценки того, что является подлинно созидательным, а что разрушительным для жизни, человека, природы и общества, можно попытаться понять, благодаря чему люди и человеческие сообщества как сложные живые сущности остаются здоровыми и процветающими и под действием чего приходят к смерти и упадку.

Ницше доказал, что человек свободен, он доказал отсутствие границ для его воли. Но помимо воли человек обладает разумом и человечностью, сострадательностью. Естественно, когда разум живого существа направлен на обеспечение жизни этого существа и его живого окружения, его среды. И воля его направлена на это же самое.

Здесь приобретают значение границы человека. У Ницше человек замкнут в собственном я, замкнут в своих желаниях, устремлениях, закапсулирован в своей воле. Но сложное живое существо человек живет в живой среде себе подобных живых существ. И его благополучие зависит от благополучия среды его обитания и тех людей, с которыми он связан.

Если держать это во внимании, то разум и воля человека не ограничиваются им самим. Для собственной сохранности в перспективе отдаленного времени он должен заботиться не только о себе, но и тех целостностях, к которым принадлежит, и о своей среде – природной, социальной, культурной. Он вынужден думать об отдаленных и отдаленнейших последствиях своих решений не только для себя, но и для всех объектов – живых и неживых, которых может коснуться это решение. Это позиция взрослого человека, который готов нести ответственность за свои решения и уже достаточно знает о перспективах своей цивилизации.

Сегодня грех – это не преступление перед Богом. Это преступление перед своим будущим. И тут мы имеем в виду вовсе не экологию, не только ее. Всякий разрушительный акт по отношению к любому аспекту созидательной жизни становится новым грехом в светском, нерелигиозном смысле этого слова. Но распознать его может только сам человек в своем мышлении. По косвенным признакам человек может распознать разрушительные тенденции в мышлении и действиях других людей, но только с целью научения, постижения подлинно созидательной и разрушительной природы поступка как такового.

Тут стоит определиться с понятиями «мораль», «нравственность», «право», «этика», потому что именно им традиционно отдается регулятивная функция. Мораль и нравственность порой трактуются как явления общепринятые, но в действительности они формируются отдельными обществами. А отдельное сообщество, как и отдельный человек, может заблуждаться. Яркий пример тому – ситуация в начале Второй мировой войны в нацистской Германии: разбитые витрины еврейских магазинов, гонения на евреев, потом их убийства, перемещения в

концентрационные лагеря. В какой-то момент это казалось оправданным, а спустя время эти события были переосмыслены как чудовищное преступление против человечности. Поэтому мораль и нравственность зависимы от ценностей и критериев допустимого и недопустимого в локальном сообществе, они изменчивы, темпоральны. Мораль и нравственность – явления ситуативные, они никак не соотносятся с подлинной созидательностью, которую можно познать только в мышлении отдельного человека.

Иной статус имеет право. Право – основа для распределения насильственного воздействия на отдельных людей и социальные структуры, которое может оказывать государство через свои институты. И в идеале это насилие может быть направлено только на действительно разрушительные проявления. Задача правовой системы заключается в создании законных механизмов выявления таких действительно разрушительных проявлений и в оказании сдерживающих или аннигилирующих действий по отношению к ним. Поэтому так важна чистота правовых норм и их реализации в реальной жизни.

Если мораль и нравственность относительны, а право имеет свою узкую область применения, определенную законами государства, что же регулирует поступки человека? Это этика, индивидуальное принятие решения и выбор поступка.

### **Функциональные и предельные качества этического поступка у Петра Абеляра**

Петр Абеляр говорил о том, что актуальность этического поступка может быть определена самим человеком изнутри его сознания, а «мера его адекватности – божественным источником» [Антисери, Реале, 2003, 514].

С современных позиций можно сказать, что мера адекватности этического поступка может быть определена стилистикой подлинного созидания. Чувствительность к этой стилистике бывает врожденной или приобретенной как результат воспитания и социальных взаимодействий, как итог размышления и изучения примеров проявлений подлинного созидания и разрушения в мире и жизни.

В «Этике» Абеляр делает еще одно открытие – он отличает «пороки и добродетели сознающей души» от пороков и благ свойственных, например, телу – хилость и крепость, лень и живость, хромота и стройность, слепота и зрячесть» [Абеляр, 2010, 404]. Абеляр проводит разграничение между предельными качествами или проявлениями человека, соотносящимися с понятием подлинного блага, и всеми прочими – назовем их функциональными. Они тоже могут качественно отличаться, но эти качества совсем иного порядка.

Далеко не любой поступок и решение может нести с собой вот это предельное созидание, соотносимое с идеальным подлинным благом, или разрушение, соотносимое с предельным разрушительным качеством. Большая часть нашей жизни и наших решений функциональны.

Порой кажется, что рутинная бытовая повседневность тотально состоит из этой функциональности, но, проживая ее, мы периодически оказываемся и перед предельным выбором – между подлинным созиданием и подлинным разрушением. И эти ситуации могут быть совершенно разномасштабными – от выбора «устроить скандал или найти силы на разговоры “по душам”» до выбора, на какой стороне воевать. И нам этот выбор приходится совершать. А совокупность этих предельных выборов – созидательных или разрушительных – отражается на состоянии нашей цивилизации.

Часто мы путаемся и придаем функциональным характеристикам значение предельных

ценностей. И это не невинные ошибки, а заблуждения, которые приводят к трагическим последствиям в виде жесткой несправедливости по отношению к людям.

Цвет кожи, пол, национальность и многое другое – все это функциональные качества. В Америке 1960-х обладатели белой кожи были привилегированными членами общества, а в 2000-х маятник качнулся в другую сторону – это как раз та ситуация, когда происходит подмена функциональных характеристик предельно-ценностными. Члены одной функциональной группы (белокожее или чернокожее население) не могут обладать предельными созидательными или разрушительными качествами, эти качества свойственны только отдельным представителям функциональной общности. Они могут проявиться в мышлении и поступках отдельных людей – в поступках, подлинно созидательных или разрушительных по отношению к миру и жизни. Но распространять их до общей характеристики функциональной группы, например расы, – это когнитивное искажение, вызванное сложившимися социальными стереотипами, от которого мир до сих пор не может избавиться и погрязает в национальных, этнических, расовых, гендерных и прочих конфликтах.

В ситуациях выбора между подлинным созиданием и разрушением человек выбирает своей «сознающей душой» [Антисери, Реале, 2003, 404] и на один шаг приближает себя, все и всех, кого касается это решение, к подлинному умозрительному благу или отдаляется от него. Такие маленькие решения простых людей во всех сферах деятельности можно сравнить с маленькими векторами, направленными либо вверх – к подлинному созиданию, либо вниз – к разрушению. Промежуточная позиция тоже возможна. Сложение данных векторов – это состояние цивилизации в целом.

Множественные кризисы показывают, что выбор разрушительной стратегии происходит слишком часто, чаще, чем мы можем себе позволить, если хотим, чтобы наши внуки жили счастливо здесь, на Земле. А если так, то пора задуматься об этом и понять: каждое маленькое «я» – часть большого мира. От моего выбора, моего шага зависит его будущее.

## Заключение

Философский афоризм «Познай самого себя» в высказываниях Сократа и сочинениях Петра Абеляра помог нам, оттолкнувшись от их представлений о благе и этическом поступке, прийти к содержанию других понятий, значимых для осмысления взаимодействий человека с социальной и физической реальностью, – это понятие подлинного созидания и понятие предельной и функциональной характеристики поступка.

В понимании Сократа подлинное благо – это естественная способность человека, но она реализуется только при наличии целостного мышления о себе как о части чего-то большего, когда человек осознает себя причастным к разномасштабным целостностям – от семьи до цивилизации.

Развивая философскую мысль Сократа, Петр Абеляр показывает нам интенциональность этического поступка и его дуальную направленность. Этический поступок может быть направлен либо на приращение подлинного блага в мире, либо на его разрушение.

Своими рассуждениями в «Этике» Абеляр позволяет нам отграничить предельные созидательные и разрушительные проявления от функциональных, а также увидеть когнитивные искажения, которые возникают при смешении этих категорий.

Интерпретация философского афоризма «Познай самого себя» демонстрирует его потенциальность для решения актуальных философских вопросов взаимодействия человека и



мира.

К.А. Лукьяненко остроумно начинает свою статью о сократовском понимании самопознания [Лукьяненко, Ильченко, 2016, Т. 13, 279] с цитаты из рассказа А.П. Чехова «Скучная история»: «Когда рассветает, я сижу в постели, обняв руками колена, и от нечего делать стараюсь познать самого себя. “Познай самого себя” – прекрасный и полезный совет, жаль только, что древние не догадались указать способ, как пользоваться этим советом».

Завершая рассуждения на тему познания себя, мы приходим к следующему выводу: если понимать познание себя как познание подлинного блага и перевести это познание в деятельность по отношению к настоящему и будущему, то есть шанс продвинуться дальше героя Антона Павловича. Возможно, это и есть одна из разгадок «прекрасного и полезного совета». Одна из многих.

## Библиография

1. Абельяр П. Теологические трактаты. М., 2010. 640 с.
2. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2). СПб.: Пневма, 2003. 688 с.
3. Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья. СПб.: Амфора. 2008. Т. 1. 539 с.
4. Булгаков С.Н. Чехов как мыслитель. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/bulgakov/bulgak17.htm>
5. Гусейнов А.А. (ред.) История этических учений. М.: Гардарики, 2003. 911 с.
6. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. 784 с.
7. Лукьяненко К.А., Ильченко В.И. Абсолютная истина и философия (Познай самого себя, ибо Царство Божие внутри тебя есть) // Межрегиональные Пименовские чтения. 2016. Т. 13. С. 279-285.
8. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. 215 с.
9. Платон. Диалог «Алкивиад I». URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/08alki1.htm>
10. Платон. Диалог «Протагор». URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/15prota.htm>
11. Тимофеева Н.Ю. Сократический характер этики Абельяра // Вестник РХГА. 2011. № 4. С. 183-186.
12. Moore C. Socrates and Self-Knowledge in Aristophanes' Clouds // The Classical Quarterly. 2015. Vol. 65. №. 2. С. 534-551.

## “Know thyself” in the philosophy of Socrates and Peter Abelard. Relevant interpretation

**Ol'ga V. Morozova**

PhD in Architecture,  
Vice-Rector for Educational and International Affairs,  
Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines,  
Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts,  
630099, 38, Krasnyi ave., Novosibirsk, Russian Federation;  
e-mail: o.morozova@ngaha.ru

### Abstract

The article explores the philosophical content of the statement "Know thyself", an attempt is made to its actual interpretation. There is a formal and substantial similarity between the Socrates statement "Know thyself" and the work of Peter Abelard "Ethics, or Know thyself". Both Socrates and Abelard lead us to the fact that a person making his or her own choices can still remember that

he/she is part of a larger whole. By increasing the good for the whole, a person can become closer to the true good. In “Ethics”, Abelard draws a line between the ultimate qualities or manifestations of a person that correspond with the concept of true good and all other qualities, which we shall address as functional. They also can be qualitatively different, but these qualities are of a completely different order. Abelard allows us to see the cognitive distortions that arise while mixing marginal and functional ethical categories. The ideas of the good and the ethical act in the philosophy of Socrates and Peter Abelard allow us to define derivative concepts: true creation, limiting and functional characteristics of an ethical act. The interpretation of the philosophical aphorism "Know thyself" demonstrates its potential for solving current philosophical issues which consider the interaction between man and the world.

### For citation

Morozova O.V. (2023) «Poznai samogo sebya» v filosofii Sokrata i Petra Abelyara. Aktual'naya interpretatsiya [“Know thyself” in the philosophy of Socrates and Peter Abelard. Relevant interpretation]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 79-88. DOI: 10.34670/AR.2023.23.94.007

### Keywords

Socrates, Peter Abelard, good, ethical gesture, true creation, ultimate and functional characteristics.

## References

1. Abelard P. (2010) *Teologicheskie traktaty* [Theological treatises]. Moscow.
2. Antiseri D., Reale J. (2003) *Zapadnaya filosofiya ot istokov do nashikh dnei. Antichnost' i Srednevekov'e (1-2)* [Western philosophy from the origins to the present day. Vols. 1-2]. St. Petersburg: Pnevma Publ.
3. (2008) *Antologiya srednevekovoi mysli: teologiya i filosofiya evropeiskogo Srednevekov'ya* [Anthology of Medieval Thought: Theology and Philosophy of the European Middle Ages]. St. Petersburg: Amfora Publ. Vol. 1.
4. Bulgakov S.N. *Chekhov kak myslitel'* [Chekhov as a thinker]. Available at: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/bulgakov/bulgak17.htm> [Accessed 12/12/2022]
5. Cassirer E. (1998) *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selectes works. The experience of man]. Moscow: Gardarika Publ.
6. Guseinov A.A. (ed.) (2003) *Istoriya eticheskikh uchenii* [History of ethical teachings]. Moscow: Gardariki Publ.
7. Luk'yanenko K.A., Il'chenko V.I. (2016) Absolyutnaya istina i filosofiya (Poznai samogo sebya, ibo Tsarstvo Bozhie vnutr' tebya est') [Absolute Truth and Philosophy (Know thyself, for the Kingdom of God is within you)]. *Mezhregional'nye Pimenovskie chteniya* [Interregional Pimenov Readings], 13, pp. 279-285.
8. Mamardashvili M.K. (2016) *Lektsii po antichnoi filosofii* [Lectures on ancient philosophy]. Moscow: Fond Meraba Mamardashvili Publ.
9. Moore C. (2015) Socrates and Self-Knowledge in Aristophanes' Clouds. *The Classical Quarterly*, 65, 2, pp. 534-551.
10. Plato. *Dialog «Alkiviad I»* [Dialogue "Alcibiades I"]. Available at: <http://psylib.org.ua/books/plato01/08alki1.htm> [Accessed 12/12/2022]
11. Plato. *Dialog «Protagor»* [Dialogue "Protagoras"]. Available at: <http://psylib.org.ua/books/plato01/15prota.htm> [Accessed 12/12/2022]
12. Timofeeva N.Yu. (2011) Sokraticeskii kharakter etiki Abelyara [Socratic nature of Abelard's ethics]. *Vestnik RKhGA* [Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities], 4, pp. 183-186.

УДК 179.6

DOI: 10.34670/AR.2023.22.41.008

## Этика воинского дела в работе вузовского тренера

**Наркевич-Иодко Маргарита Сергеевна**

Доцент кафедры «Физическое воспитание»,  
Пензенский государственный аграрный университет,  
440014, Российская Федерация, Пенза, ул. Ботаническая, 30;  
e-mail: narkevich.m.s@pgau.ru

### Аннотация

Цель статьи – показать, насколько востребованы в воспитательной работе в вузе элементы, связанные с любовью к Родине, патриотизмом. Речь идет о деятельности этико-педагогического характера в отношении преподавателя физической культуры, тренера, работающего в непрофильном, т.е. в «неспортивном» вузе. Связь физического воспитания и воинского дела, а также актуальность возвращения к традициям российского общества, демонстрируется автором на конкретных примерах из истории нашей страны. Рассматривается сущность воинского долга и показывается своеобразие российской этики воинского долга. Автор приводит различные подходы к войне и патриотизму, используя богатый духовный опыт отечественной философской мысли (В.С. Соловьев, С.Л. Франк и др.). Патриотизм выражается не только в воинских, но и трудовых подвигах, а также в сознании тех высших ценностей, которые лежат в основе поисков истины и справедливости. Нравственное и физическое воспитание молодежи неразрывно связано и особенно ярко это проявляется в этико-педагогической деятельности вузовского тренера.

### Для цитирования в научных исследованиях

Наркевич-Иодко М.С. Этика воинского дела в работе вузовского тренера // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 89-94. DOI: 10.34670/AR.2023.22.41.008

### Ключевые слова

Этика, долг, этика тренера, этика воинского долга, патриотизм, Вл.С. Соловьев, воспитательная работа в вузе, физическое воспитание, молодежь.

## Введение

Актуальность нашей темы состоит в острой востребованности тех элементов в воспитательной работе вузов, которые связаны с любовью к Родине, Отечеству, с тем, что привычно обозначается как патриотизм. Известно, что каждый вузовский предмет несет в себе определенный воспитательный, в том числе – патриотический потенциал. Однако этот потенциал далеко не в равной мере содержится, например, в предметах социального-гуманитарного цикла и тех, что связаны с естествознанием, техникой и технологиями. Мы же полагаем важным моментом проанализировать возможность этико-педагогического характера в методике деятельности вузовского тренера. Но прежде необходимо хотя бы в общих чертах остановиться на той специфике вузовской тренерской работы, которая во многом определяет ее своеобразный характер.

Во-первых, это не просто тренер и не только тренер: перед нами вырисовывается фигура тренера-педагога. Во-вторых – это вузовский преподаватель, который может иметь, подобно другим преподавателям, ученое звание и ученую степень. В-третьих же – исходя из двух предыдущих определений – он должен (обязан) ввести ту или иную научно-исследовательскую работу, что накладывает дополнительные обязанности и характеристики. Можно назвать еще несколько положений, которым желательно проявить себя в личности вузовского тренера в плане подчеркивания его особого положения, которое, если говорить о специфическом поле действия, синтезируется в границах физкультуры и спорта, причем, на современной стадии с преобладанием все же «физкультурного» элемента. Чаще всего последнее обстоятельство вызывается тем, что зачастую состояние здоровья подопечных не может не быть вне пристального внимания медиков в силу различных причин.

## Основная часть

Связь физического воспитания и военного дела общеизвестна. И в России, и в других странах Европы и мира наступали особые периоды военного, предвоенного и поствоенного положения, когда необходимость военно-патриотической работы с молодежью вырисовывалась как насущная. Приведем, относительно России, только один пример. После неудачной для нас Крымской войны 1853-1855 гг. российская передовая общественность пришла к правильным выводам относительно реформирования курсов физической подготовки как в учебных заведениях разного типа, так и в самой армии.

Не так скоро, а лишь в 1862 году произошло такое существенное изменение, как реорганизация кадетских корпусов в военные гимназии. Статус новых учебных заведений был значительно выше предыдущих. Это отразилось и в том, что они стали сословными, т.е. предназначались для лиц дворянского происхождения. Надо отметить – и это важно – их особую цель: «подготовку кадров для специальных учебных заведений» [Столбов, 1989, 110]. Общий уровень преподавания был повышен и за счет расширения круга тех дисциплин, которые преподавались в военных гимназиях. Министерство просвещения стремилось обеспечить их педагогическими работниками, зарекомендовавшими себя как лучшие в своих специальных дисциплинах и общей подготовке. Ярким примером в этом отношении была Вторая Петербургская военная гимназия, где в качестве преподавателей числились люди, составившие научно-педагогическую славу России – П.Ф. Лесгафт и К.Д. Ушинский!

Кроме всего прочего, данные учебные заведения выделялись отличной организацией дела

физического воспитания. Прогрессивные тенденции в этой области коснулись и учительских семинарий, где с 1870 года гимнастика заняла законное, программно обеспеченное место и будущий учительский контингент получал не только общеподготовительную подготовку, но и методику преподавания гимнастики как предмета. В 1872 году гимнастика становится обязательным предметом в системе преподавания в реальных училищах, а в 1873 году сельские школы получили официальный документ в виде руководства по проведению такого предмета как гимнастика. Активную позицию относительно физической подготовки молодежи заняло военное ведомство России. В стране плодотворно работало «Общество содействия физическому развитию учащейся молодежи». В связи с реформированием армии и флота, значительным сокращением сроков службы возникла потребность подготовить воина, используя новые методики, за более короткий срок. В литературе отмечается, что «Большой вклад в разработку методики и теории физической подготовки в русской армии внесли генералы Михаил Иванович Драгомиров (1830-1905) и Алексей Дмитриевич Бутовский (1838-1917). М.И. Драгомировым были разработаны средства и методы обучения солдат гимнастике, штыковому бою, стрельбе и военному строю» [Столбов, 1989, 111].

Тенденция сближения народа и армии, в том числе и через воспитание учащейся молодежи, нашла свое отражение и в таком документе, как «Инструкция и программа преподавания гимнастики в мужских учебных заведениях» (1889). Большой вклад в ее создание внес тогда еще полковник А.Д. Бутовский. Программа была нацелена на воспитание воли, характера, силы и выносливости, ловкости и мужества защитника Отечества. Гантели и гири, шесты, перекладины, конь, брусья – вот далеко не полный перечень тех средств, с помощью которых обучаемым рекомендовалось развивать свои физические и волевые задатки. Генерал Драгомиров для обучения воинов создал некое подобие современного полигона, а именно особый городок для занятий, где, кроме спортивного оборудования, было специально военное, на котором солдаты отрабатывали штурм земляных сооружений, штыковую атаку, преодоление рвов и, конечно, учились стрелять.

К сожалению, в те годы передовой военно-педагогический опыт не получил широкого внедрения, но курс на подготовку молодежи к несению воинской службы был правильным.

Современная обстановка требует от нас возвращения к традициям российского общества в деле реальной готовности молодежи, в том числе – учащейся к защите своего Отечества. В этом, отнюдь не новом для нашего общества роде деятельности (вспомним НВП – начальную военную подготовку в средней школе и военные кафедры в вузах) у вузовских тренеров имеется в распоряжении достаточно разнообразный и, в целом, доступный материал. Назовем тематические телепередачи, радио, прессу. Большую и неоценимую пользу принесут встречи с участниками и ветеранами боевых действий, героями России. Немаловажная роль принадлежит в патриотическом воспитании и наглядному материалу, например – портреты героев и описание их подвигов. Большую позитивную силу имеют исторические примеры, помогающие глубже осознать ту гуманитарную миссию, которую осуществил наш народ и его вооруженные силы в ходе, например, Отечественной войны 1812 года, Первой мировой войны, Великой Отечественной войны...

Но главное для тренера – получить позитивный отклик студентов на мотивацию тренировок с ориентацией на военное дело. Теоретико-практическим подспорьем здесь оказывается этика. Вспомним, например, советскую формулировку необходимости для юношей, достигших 18-летнего возраста, нести службу в рядах Вооруженных сил СССР. Это являлось прямым долгом и обязанностью. Эта формула имела поистине магическое значение: юноши, по состоянию

здоровья освобожденные от несения строевой службы, глубоко эмоционально переживали этот факт почти как личную трагедию. Чем это было вызвано? Ведь все имели представление о тяготах военной службы. И все же стремление служить Родине 3-4 года (затем 2-3) превалировало над всеми другими соображениями. Этически это можно представить следующим образом: долженствование выступало в данном случае как благо (Г. Гегель). Родина была на первом месте всегда, и это хорошо выражено в словах известных песен: «Жила бы страна родная, и нету других забот», «Прежде думай о Родине, а потом – о себе» и т.д.

Родина первична по отношению к индивиду, личности; особенно же это проявляется и чувствуется в тяжелые времена угрозы для ее границ, ее свободы и независимости. В такой ситуации и перековывается гражданский долг в долг воинский. Суть воинского долга распространяется на всех воинов: тех, кто находится на передовой, этот долг ведет в бой, тех, кто работает в тылу, он призывает к героизму трудового характера.

В этом свете воспитательно-патриотическая деятельность вузовского тренера имеет в своем арсенале силу примера: наши герои, верные своему долгу – мужчины и женщины – являют собой преемственность героизма в защите Родины.

Своеобразие российской этики воинского долга подчеркивается ее многонациональным характером. Наша страна всегда была дружной семьей народов, ее населяющих. Молодежь России имеет прочные нравственные опоры в истории страны, в ментальных, духовных основах жизни ее народа.

В свое время (1900) знаменитый русский философ Вл. С. Соловьев высказал отношение к войне в сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями» [Соловьев, 1990]. В этом произведении позицию автора озвучивает некий господин. Если его собеседник, Князь, уверен в том, что война – это выражение крайнего зла, то для этого господина – все наоборот. А именно, он убежден «... в том, что война не есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро, или, говоря проще, что возможна и бывает хорошая война, возможен и бывает дурной мир» [Соловьев, 1990, 651]. Надо заметить, что еще до «Трех разговоров» в 1895 году Соловьев опубликовал статью под названием «Смысл войны», в которой, по верному замечанию профессора А.Л. Доброхотова, возродил «православную идею святого воинства, которая в то время существовала вряд ли более чем на уровне религиозной лексики и, конечно, не была предметом дискуссии для интеллигенции» [Доброхотов, 2009]. Автор процитированной статьи высказал основательную мысль о том, что большинство русской интеллигенции того времени не приняло позицию Соловьева. Ополчился против него и Л.Н. Толстой, что было вполне понятно, так как это вытекало из идеологии непротивленчества. В дальнейшем же соловьевские идеи оправдания войны с точки зрения Абсолюта были восприняты С.Л. Франком, который воочию наблюдал трагедию Первой мировой. «Итоговые формулы Франка воспроизводят соловьевское “да” войне при условии, что это война за святыни, а не за эгоистические интересы» [Доброхотов, 2009, 311], – подчеркивает А.Л. Доброхотов. В том же ключе звучат основные идеи работы И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою».

## Заключение

И вот, обращаясь к теме нашей статьи, мы вновь говорим об этике воинского долга, который состоит в том, чтобы отдельная личность поддерживала общие действия по противостоянию злу, имеющему физические и метафизические, т.е. духовные, корни. Патриотизм выражается не

только в воинских, но и трудовых подвигах, а также в сознании тех высших ценностей, которые лежат в основе поисков истины и справедливости. С этой стороны, работа каждого педагога высшей школы не является рутинной, поскольку и в религиозном и внерелигиозном сознании всегда есть место чувству святого, чем является Родина. Поэтому служение ей было и остается почетным долгом и обязанностью каждого гражданина – совершеннолетнего не только по годам, но и по духу.

### Библиография

1. Доброхотов А.Л. Моральные коллизии споров о войне в русской философии Серебряного века // Философия и этика: сборник научных трудов. М.: Альфа-М, 2009. С. 306-311.
2. Дорофеева Т.Г. Русская Православная Церковь и патриотическое воспитание. Пенза, 2018. 220 с.
3. Козлова Н.П. Современные моральные коллизии и новые императивы // Роль науки и развитие АПК. Пенза, 2005. С. 22-24.
4. Козлова Н.П. Этика ответственности в условиях техногенной цивилизации. Пенза, 2006. 232 с.
5. Пугачев О.С. Пугачева Н.П., Дорофеева Т.Г. Социальная реальность в аспекте глобализации // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2019. № 10. С. 102-104.
6. Пугачев О.С. Этико-религиозный конфликт с собой и педагогические способы его преодоления // Современные проблемы филологии и философии. Пенза, 2016. С. 53-57.
7. Пугачев О.С., Пугачева Н.П., Дорофеева Т.Г. Антиглобализм и альтерглобализм как формы политического самосознания этноса // Национальное здоровье. 2018. № 3. С. 160-162.
8. Пугачева Н.П., Здоровинин В.А., Дорофеева Т.Г. Человек и наука в поле противостояния сциентизма и антисциентизма // Национальное здоровье. 2019. № 3. С. 165-167.
9. Пугачева Н.П., Здоровинин В.А., Дорофеева Т.Г. Этико-социальная сущность рациональной доктрины войны // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2021. № 11-1. С. 96-98.
10. Слепченко А.А., Пугачева Н.П. Нравственный подвиг в повседневности // Христианство и мир. Пенза, 2018. С. 214-218.
11. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 637-762.
12. Столбов В.В. История физической культуры. М.: Просвещение, 1989. 288 с.

### Ethics of military affairs in the work of a university coach

**Margarita S. Narkevich-Iodko**

Associate Professor at the Department of Physical Education,  
Penza State Agrarian University,  
440014, 30, Botanicheskaya str., Penza, Russian Federation;  
e-mail: narkevich.m.s@pgau.ru

#### Abstract

The purpose of the article is to show how much elements related to love of the Motherland and patriotism are in demand in educational work at the university. We are talking about the activities of an ethical and pedagogical nature in relation to a physical education teacher, a coach working in a non-core, i.e. in an "unsportsmanlike" university. The connection between physical education and military affairs, as well as the relevance of returning to the traditions of Russian society, is demonstrated by the author on concrete examples from the history of our country. The essence of military duty is considered and the peculiarity of the Russian ethics of military duty is shown. The author cites various approaches to war and patriotism, using the rich spiritual experience of Russian philosophical thought (V.S. Solovyov, S.L. Frank, etc.). Patriotism is expressed not only in military,

but also labor feats, as well as in the consciousness of those higher values that underlie the search for truth and justice. Moral and physical education of young people is inextricably linked and this is especially evident in the ethical and pedagogical activity of the university coach. Turning to the topic of our article, we are again talking about the ethics of military duty, which consists in the fact that an individual supports common actions to resist evil that has physical and metaphysical, i.e. spiritual roots.

### For citation

Narkevich-Iodko M.S. (2023) Etika voinskogo dela v rabote vuzovskogo trenera [Ethics of military affairs in the work of a university coach]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 89-94. DOI: 10.34670/AR.2023.22.41.008

### Keywords

Ethics, duty, ethics of the coach, ethics of military duty, patriotism, V.S. Solovyov, educational work at the university, physical education, youth.

## References

1. Dobrokhotov A. (2009). Moral'nye kollizii sporov o voine v russkoi filosofii Serebryannogo veka [Moral Collisions of the Disputes about War in the Russian Philosophy of the Silver Age]. In: *Filosofiya i etika* [Philosophy and Ethics: a collection of scientific papers]. Moscow.
2. Dorofeeva T. (2018) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i patrioticheskoe vospitanie* [The Russian Orthodox Church and patriotic education]. Penza.
3. Kozlova N. (2006) *Etika otvetstvennosti v usloviyakh tekhnogennoi tsivilizatsii* [Ethics of responsibility in the conditions of technogenic civilization]. Penza.
4. Pugachev O. (2016) Etiko-religiozniy konflikt s soboi i pedagogicheskie sposoby ego preodoleniya [Ethical-religious conflict with oneself and pedagogical ways of its overcoming]. In: *Sovremennye problemy filologii i filosofii* [Modern problems of philology and philosophy]. Penza.
5. Kozlova N. (2005) *Sovremennye moral'nye kollizii i novye imperativy* [Modern moral collisions and new imperatives]. In: *Rol' nauki i razvitiye APK* [The role of science and the development of agriculture]. Penza.
6. Pugachev O., Pugacheva N., Dorofeeva T. (2018) Antiglobalizm i al'terglobalizm kak formy politicheskogo samosoznaniya etnosa [Antiglobalism and alterglobalism as forms of political consciousness of an ethnic group]. *Natsional'noe zdorov'e* [National Health], 3, pp. 160-162.
7. Pugachev O., Pugacheva N., Dorofeeva T. (2019) Sotsial'naya real'nost' v aspekte globalizatsii [Social reality in the aspect of globalization]. *Gumanitarnye, social'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanities, socio-economic and social sciences], 10, pp. 102-104.
8. Pugacheva, N., Zdorovinin V., Dorofeeva T. (2021) Chelovek i nauka v pole protivostoyaniya stsentizma i antisttsientizma [Man and science in the field of confrontation between scientism and anti-scientism]. *Natsional'noe zdorov'e* [National health], 3, pp. 165-167.
9. Pugacheva, N., Zdorovinin V., Dorofeeva T. (2021) Etiko-sotsial'naya sushchnost' ratsional'noi doktriny voyny [The ethical and social essence of the rational doctrine of war]. *Gumanitarnye, social'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki* [Humanities, socio-economic and social sciences], 11-1, pp. 96-98.
10. Slepchenko A., Pugacheva N. (2018) Nравstvennyi podvig v povsednevnosti [Moral feat in everyday life]. In: *Khristianstvo i mir* [Christianity and the world]. Penza.
11. Solovyov V. (2004) *Sochineniya v 2 t.* [Essays in two volumes]. Moscow. Vol. 1.
12. Stolbov V. (1989) *Istoriya fisicheskoi kul'tury* [History of physical culture]. Moscow.



УДК 34

DOI: 10.34670/AR.2023.49.43.009

## Этико-правовые аспекты договорных отношений в клинических исследованиях

**Нартова Мария Андреевна**

Аспирантка,  
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,  
119234, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, 1;  
e-mail: m.nartova@mail.ru

### Аннотация

Клинические исследования являются неотъемлемой частью современной доказательной медицины, а участие в них человека как испытуемого делает такие исследования объектом пристального внимания со стороны государства, этических комитетов, врачей, юристов и других связанных со сферой биомедицинских наук институций и специалистов. В соответствии с законодательством Российской Федерации, заключение договора является необходимым условием для проведения клинических исследований. Однако, актуальность таких договорных отношений в соответствии со стратегией развития фармацевтической индустрии в России не исключает наличия пробелов и спорных моментов в правовой базе, обеспечивающей функционирование сферы клинических исследований. Статья включает описание основных требований к договору на проведение клинического исследования с учетом нормативных правовых актов и применимой клинической практики ведения такого рода исследований. Кроме того, автором рассматриваются основные проблемные аспекты, связанные с заключением такого типа договоров, а также предлагается альтернативная модель договорных отношений (единый шаблон договора) в клинических исследованиях на основании опыта некоторых медицинских учреждений в России и в западных странах. В статье предпринимается попытка обоснования целесообразности перехода к модели единого шаблона договора в России с учетом специфики сферы клинических исследований с этико-правовой точки зрения.

### Для цитирования в научных исследованиях

Нартова М.А. Этико-правовые аспекты договорных отношений в клинических исследованиях // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 95-104. DOI: 10.34670/AR.2023.49.43.009

### Ключевые слова

Медицинское право, клинические исследования, договор, биоэтика, договорные отношения.

## Введение

Клинические исследования представляют собой обязательный этап разработки любого нового лекарственного препарата, новой лекарственной формы или дозировки уже существующего на фармацевтическом рынке лекарственного препарата. Значительные масштабы и темпы развития фармацевтической индустрии в последние десятилетия и, соответственно, увеличение количества проводимых клинических исследований, а также факт участия человека в качестве субъекта исследования приводят к возникновению ряда этических и правовых вопросов, побуждая научное сообщество в лице врачей, юристов, философов и участников индустрии искать и оперативно вводить в практику оптимальные пути их решения. Среди таких дискуссионных аспектов стоит отметить обоснованность использования плацебо контроля (аналога исследуемого лекарственного препарата без активного действующего вещества), обеспечение защиты прав уязвимых групп пациентов, например, беременных женщин и детей, а также обеспечение принципа добровольного участия пациента в исследовании [Nardini, 2014].

Предметом данной статьи стала проблема договорного обеспечения клинических исследований в России с точки зрения эффективности переговорного процесса между сторонами такого договора, приводящего к его подписанию. Вероятно, основным направлением для дискуссии в данном вопросе могли бы стать правовые основы проведения клинических исследований, однако, в статье проблема рассматривается с учетом не только правовых, но и этических аспектов, которые могут быть использованы в качестве основания для пересмотра функционирующей на данный момент модели закрепления договорных отношений при проведении клинических исследований.

### Договор на проведение клинических исследований: правовые аспекты

В России проведение клинических исследований регулируется Федеральным законом №61 «Об обращении лекарственных средств» от 12 апреля 2010 года (далее – 61-ФЗ), в седьмой главе которого содержатся требования к договору о проведении клинического исследования. До начала любого клинического исследования Спонсор и медицинская организация, планирующая проводить клиническое исследование, обязаны заключить такой договор, включив в него те положения и условия, которые в максимальной степени отражают требования сторон. Помимо Спонсора исследования и/или его уполномоченного представителя – контрактно-исследовательской организации (далее – КИО), а также медицинского учреждения, стороной договора может стать врач, привлеченный к проведению исследования [Маценко, 2014]. Такая практика «прямого» договора с врачом-исследователем, не имея однозначного регулирования со стороны российского законодательства, вызывает ряд вопросов как с этической, так и с правовой точек зрения и заслуживает, по мнению автора, дополнительного анализа, однако, не являясь предметом данной статьи.

В Российской Федерации законодатель наделяет Спонсора/КИО и медицинское учреждение практически неограниченной свободой в установлении прав и обязанностей сторон договора о проведении клинического исследования. Так, следуя п. 2 ст. 41 61-ФЗ, только три пункта являются обязательными к включению в договор, а именно: условия и сроки проведения данного исследования; определение общей стоимости программы данного исследования с

указанием суммы, предназначенной для выплат исследователям, соисследователям; определение формы представления результатов данного исследования в уполномоченный федеральный орган исполнительной власти. Помимо этих условий законодатель не устанавливает других требований к исполнению договора о проведении клинического исследования положениями, оставляя обязанность по их согласованию с условием соблюдения действующего законодательства Российской Федерации его сторонам.

С точки зрения норм права, описанная выше процедура согласования договора о проведении клинического исследования, представляя собой стандартный процесс закрепления в документальном виде прав и обязанностей сторон договора, обеспечивает реализацию принципа свободы договора, закрепленного в ст. 421 Гражданского Кодекса Российской Федерации (часть первая) от 30.11.1994 № 51-ФЗ. Однако, учитывая специфику сферы клинических исследований, а именно участие человека в качестве субъекта такого исследования, следование принципу свободы договора именно в этой области может приводить к возникновению спорных с этической точки зрения моментов, что будет рассмотрено далее в статье.

Следуя 61-ФЗ, для проведения клинического исследования на территории России Спонсору или КИО потребуется:

а) Получить разрешение на проведение исследования, выданное Министерством Здравоохранения Российской Федерации (за исключением наблюдательных исследований);

б) Получить положительное заключение Локального Этического Комитета касательно проведения такого исследования;

в) Заключить договор о проведении исследования с медицинской организацией, которая выбрана в качестве базы для проведения исследования.

Учитывая это, справедливым является отнесение договора к категории лимитирующих запуск клинического исследования документов. При этом, несмотря на его ограничительную функцию, текущее законодательство в Российской Федерации не определяет и не регулирует сроки и условия согласования такого договора. В частности, 61-ФЗ и другие нормативные правовые акты не содержат требований о наличии разрешения на проведение исследования, выданного Министерством Здравоохранения Российской Федерации, а также положительного заключения Локального Этического Комитета для начала согласования и заключения договора о проведении клинического исследования. Учитывая это, некоторые исследовательские центры готовы согласовывать договор еще до получения разрешения о проведении клинического исследования от Министерства Здравоохранения Российской Федерации и Локального Этического Комитета. Другие клинические базы не инициируют согласование договора до выдачи указанных выше разрешительных документов.

Таким образом, в некоторых случаях процесс согласования договора о проведении клинического исследования начинается только тогда, когда формально, с учетом наличия разрешения на проведение исследования Министерства Здравоохранения Российской Федерации и положительного заключения Локального Этического Комитета, клиническое исследование уже могло бы идти в исследовательском центре. Лимитирующая функция договора о проведении КИ достигает критического уровня, влияя как на показатели страны в вопросах эффективности запуска и проведения клинического исследования, так и на пациентов, которые не могут быть включены в исследование до момента заключения такого договора и, соответственно, не могут быть распределены в контрольную группу или группу, получающую исследуемый лекарственный препарат.

Как было указано выше, в Российской Федерации законодатель определяет только три обязательных пункта договора о проведении клинических исследований, оставляя остальные положения договора предметом обсуждения его сторон. Известно, что проведение любого клинического исследования регламентируется его Протоколом – документом, содержащим всю необходимую с медицинской точки зрения информацию о проведении исследования, ввиду чего целый блок условий о проведении клинического исследования в договоре на самом деле не представляет собой предмет согласования, являясь априорным. Такими условиями являются, например, график визитов пациентов в исследовательский центр, режим выдачи исследуемого лекарственного препарата, объем диагностических процедур, выполняемых в рамках исследования. Как отмечает Мелихов, другими важными условиями любого договора о проведении клинического исследования являются, например, условия по передаче исследовательскому центру лекарственного препарата, его учету, хранению, возврату, а также определение прав на использование сторонами договора результатов клинических исследований [Мелихов, Цепова, 2015].

Таким образом, большинство прав и обязанностей сторон при проведении клинического исследования не зависят от изучения свойств того или иного лекарственного препарата, являясь своеобразным стандартом, выработанным участниками фармацевтического сектора с учетом положений Протокола, локального законодательства, международных норм проведения клинических исследований, например, ICH GCP. Это подтверждает и практика зарубежных стран, многие из которых закрепили практику использования единого шаблона договора о проведении клинического исследования, минимизировав риски увеличения сроков согласования договора и влияние бюрократических процедур в том числе и на сроки включения пациентов в исследование.

Так, единые шаблоны договора о проведении клинического исследования были внедрены в Великобритании [Public Health Agency, [www](http://www)], Франции [Dechert LLP, [www](http://www)], США [MDIC, [www](http://www)]. Одним из вариативных параметров, представляющих, по мнению автора, основной предмет согласования сторонами, является бюджет клинического исследования. Планируя клиническое исследование, Спонсор обязуется компенсировать все затраты, возникающие при проведении такого исследования клиническому центру. В Российской Федерации процесс согласования бюджета исследования как одного из разделов договора о проведении клинического исследования остается ответственностью исключительно сторон такого договора, что нередко приводит к увеличению сроков согласования договора и, как следствие, к задержкам в инициации исследования.

Некоторые клинические базы, например, ФГБУ «НМИЦ им. В.А. Алмазова» Минздрава России публикуют требования к бюджету исследования на официальном сайте, делая процедуру согласования стоимости исследования в центре, а также распределение поступивших при выполнении КИ средств между клинической базой и командой врачей-исследователей прозрачной [НМИЦ им. В.А. Алмазова, [www](http://www)]. Другие исследовательские центры, например, ФГБОУ ВО «Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова» Министерства здравоохранения Российской Федерации, не раскрывают, как именно происходит согласование бюджета, уточняя, что за его финализацию отвечает ректор или уполномоченное им лицо [Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова, [www](http://www)].

С правовой точки зрения различные сроки инициации исследовательских центров в Российской Федерации, вызванные различными сроками и условиями согласования договора и

---

бюджета, не являются правовым нарушением и отражают реальную ситуацию работы административно-управленческого блока (юридический отдел, бухгалтерия и т.п.) исследовательских центров, которые занимаются вопросами согласования и подписания договоров. Однако, сложившаяся в индустрии клинических исследований ситуация «неравномерного контрактирования» может быть рассмотрена на предмет спорных аспектов не столько с правовой, сколько с этической точки зрения.

### **Договор на проведение клинических исследований: этические аспекты**

Являясь основой доказательной медицины, клинические исследования представляют собой научный метод, позволяющий обоснованно считать тот или иной лекарственный препарат эффективным и безопасным для человека. При этом вопрос однозначности такой классификации, то есть вопрос отнесения клинических исследований исключительно к категории научных исследований, является, по мнению автора, дискуссионным. Не исключая научной природы клинических исследований, автором предлагается рассмотреть возможность отнесения их к категории *особых* научных исследований с элементами оказания медицинской помощи, требующих дополнительного регулирования не только с точки зрения непосредственного проведения таких исследований, но и с точки зрения обеспечения административных процессов, которые делают проведение клинических исследований правомерными. Так, некоторые исследователи отмечают существования вероятности потенциальной медицинской пользы даже для здоровых участников I фазы исследований, приводя в пример возможность выявления проблем со здоровьем, о которых пациент не знал, в ходе диагностических процедур клинического исследования [Wendler, 2009].

С учетом положений Федерального закона от 21.11.2011 № 323-ФЗ (ред. от 26.03.2022) «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации», под медицинской помощью в данной статье понимается *«специализированная медицинская помощь, которая оказывается врачами-специалистами и включает в себя профилактику, диагностику и лечение заболеваний и состояний (в том числе в период беременности, родов и послеродовой период), требующих использования специальных методов и сложных медицинских технологий, а также медицинскую реабилитацию»*.

Ряд исследователей отмечают, что некоторые пациенты, принимающие участие в клиническом исследовании, могут расценивать такое исследование как оказание медицинской помощи. Как объясняют Appelbaum P.S., Roth L.H., Lidz C., такая классификация может быть связана с непониманием пациентом целей клинического исследования, а именно подтверждение безопасности и эффективности исследуемого лекарственного средства, что представляет собой феномен «терапевтического заблуждения» [Appelbaum et al., 1982]. Другие исследователи считают, что случаи ошибочной оценки целей клинического исследования пациентами, а также неполное понимание ими дизайна исследования, например, возможности попасть в группу, в которой им не будет предоставлен исследуемый лекарственный препарат (группа плацебо-контроля), не являются единичными и требуют дополнительного внимания со стороны медицинского и научного сообщества [Henderson, 2007].

Стоит учесть, что дизайн многих клинических исследований подразумевает использование плацебо, то есть аналога исследуемого лекарственного средства, который не содержит действующего вещества. Пациенты, принимающие участие в исследовании с таким дизайном,

могут быть распределены как в контрольную группу (плацебо-контроль), так и в группу, получающую исследуемый лекарственный препарат. Для получения достоверных данных описанная процедура определения, в какую именно группу попадет пациент (так называемая рандомизация), проводится в так называемом «заслепленном» режиме, когда пациент, а при определенном дизайне исследования и врач-исследователь, не знают, что именно – плацебо или исследуемый лекарственный препарат – утверждено для приема.

Не исключая возможности попадания пациента в группу плацебо, заметим, что некоторые лекарственные препараты, изучаемые в рамках клинических исследований, не имеют аналогов на локальном фармацевтическом рынке, являясь единственной альтернативой отсутствию адекватной терапии некоторых заболеваний. Кроме того, для многих лекарственных препаратов, исследования которых проводятся в Российской Федерации, эффективность и безопасность уже была подтверждена в ходе клинических исследований, проведенных в других странах с соблюдением требований международных стандартов, таких как Руководство по Надлежащей клинической практике (ICH Good Clinical Practice или ICH GCP).

Повторение полного цикла клинического исследования лекарственного препарата, эффективность и безопасность которого уже была подтверждена на территории других стран, является стандартной практикой в Российской Федерации несмотря на закрепленную в законодательстве возможность признать результаты клинических исследований, проведенных в других странах. Так, п.5 ст. 3 61-ФЗ содержит положение о признании результатов клинических исследований, проведенных вне Российской Федерации, на основании принципа взаимности. Однако, как отмечает Пиличева А.В., локальная практика взаимного признания результатов исследований, проведенных в соответствии с международными стандартами в других странах, в Российской Федерации отсутствует за исключением признания орфанных препаратов без проведения дополнительного цикла клинических исследований [Пиличева, 2019].

Таким образом, в отличие от многих зарубежных стран, которые реализуют принцип признания результатов клинических исследований, проведенных в других странах, в Российской Федерации вывод нового лекарственного препарата на фармацевтический рынок чаще всего сопровождается проведением полного цикла локальных клинических исследований, за исключением признания результатов стран-участников ЕАЭС. В том случае, если аналог исследуемому в рамках клинического исследования лекарственному препарату в Российской Федерации не представлен, клинические исследования наряду с, например, медицинским туризмом, остаются важнейшей опцией для получения адекватной терапии. Кроме того, проведение многих клинических исследований предполагает забор и анализ большого количества биологических образцов у пациентов, принимающих участие в исследовании, что также может расцениваться как профилактическая медицинская помощь, особенно в том случае, когда выполнение таких анализов не подразумевается в рамках обязательного медицинского страхования.

Стоит еще раз подчеркнуть, что данный подход не отменяет вероятности для пациента быть распределенным в группу, которая во время исследования не получит исследуемый лекарственный препарат (плацебо-контроль), однако существующая вероятность напротив попасть в группу с исследуемым лекарственным препаратом, а также проводимые в рамках клинического исследования диагностические процедуры позволяют, по мнению автора, рассматривать клинические исследования как научные исследования с элементами оказания медицинской помощи.

---

Вопрос о возможности полного смыслового и функционального разделения понятий «исследование» и «оказание медицинской помощи» также стоит затронуть в контексте пандемии COVID-19. Так, Е.В. Брызгалина отмечает, что на начальных этапах пандемии, когда по сути все предлагаемые меры лечения коронавирусной инфекции, вызванной вирусом SARS-CoV-2, представляли собой экспериментальную терапию, эффективность и безопасность которой еще не была подтверждена ввиду необходимости оперативного принятия терапевтических решений, «граница между исследованием и терапией стала принципиально неопределенной» [Брызгалина, 2020, 41-56].

Смещение границ между медицинской помощью и научными исследованиями в области медицины в свою очередь актуализирует вопросы административного сопровождения последних. Пожалуй, более пристального внимания требует не имеющее научной ценности в контексте биомедицины, но необходимый для запуска любого клинического исследования процесс заключения договора о его проведении. Сроки этого процесса не оказывают прямого влияния на участников клинического исследования, однако, наряду с разрешением регуляторного органа на проведение клинического исследования (в России – Министерство Здравоохранения РФ) являются лимитирующим фактором для участия пациентов во всех запланированных в рамках исследования процедур (диагностика, проведение анализов, получение препарата и т.п.).

С учетом рассмотренной выше концепции клинических исследований как особого типа научного исследования с элементами оказания медицинской помощи, такой неоднозначный подход к процессу согласования договора представляется требующим пересмотра. Следуя практике зарубежных стран, решением, которое могло бы облегчить административную нагрузку и снизить этико-правовые риски для будущих участников клинических исследований, является использование единого шаблона договора, включающего в себя как положения, отвечающие локальному законодательству, так и условия, соответствующие международной практике проведения клинических исследований.

Помимо внедрения единого шаблона договора о проведении клинического исследования, еще одним решением может стать внедрение унифицированного подхода к согласованию бюджета клинического исследования, например, установление рекомендуемого срока согласования бюджета исследования сторонами договора на законодательном уровне, а также наделение Локальных Этических Комитетов полномочиями контролировать реализацию таких сроков, а также проверять соответствие бюджета клинического исследования справедливой рыночной стоимости услуг, которые оказываются в рамках клинического исследования. Вероятно, это позволит ускорить процесс согласования договора, а также минимизировать риски возникновения необоснованных требований со стороны клинического центра об увеличении бюджета на проведение клинического исследования. Напротив, независимая оценка бюджета клинического исследования Локальным Этическим Комитетом может способствовать исключению ситуаций несправедливой оплаты труда, когда команда исследования, включая врачей, не получает материальной компенсации, соизмеримой размеру оказанных Спонсору исследования услуг.

## Заключение

Клинические исследования, представляя собой один из важных разделов биомедицинских наук, включают в себя не только научный, но и административный компонент, каковым

являются, в частности, договорные отношения между исполнителем и заказчиком такого исследования. Договор о проведении клинического исследования не несет научной ценности в вопросах подтверждения эффективности и безопасности лекарственного препарата, но является лимитирующим фактором для начала исследования в медицинском учреждении.

В Российской Федерации договорные отношения в рамках проведения клинических исследований не находят достаточного регулирования со стороны законодателя, оставляя неразрешенными некоторые критические как с правовой, так и с этической точки зрения вопросы, влияющие на сроки заключения такого договора.

Опыт некоторых клинических центров в России, а также практика договорного блока клинических исследований в зарубежных странах, в частности, в США, Великобритании и Франции, делает обоснованным тезис о возможности и необходимости внедрения единого унифицированного шаблона договора о проведении таких исследований в России. Это позволит не только сократить сроки заключения договора о проведении клинического исследования, но и оптимизировать процесс переговоров, в том числе, снизив административную и финансовую нагрузку на фармацевтические компании и медицинские учреждения.

## Библиография

1. Брызгалина Е.В. Биоэтика пандемии: абрис проблемного поля // Человек. 2020. Т. 31. № 4. С. 41-56.
2. Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая) от 30.11.1994 № 51-ФЗ (с изм. от 26.10.2021).
3. Маценко Е.И. Некоторые правовые проблемы договорного регулирования процесса клинических исследований лекарственных препаратов для медицинского применения в Российской Федерации и в Украине: сравнительный анализ и пути решения // Российский ежегодник трудового права. 2014. № 9. С. 616-628.
4. Мелихов О.Г., Цепова Е.А. Основные элементы договора о проведении клинического исследования // Ремедиум. Журнал о российском рынке лекарств и медицинской технике. 2015. № 11. С. 54-58.
5. Пиличева А.В. К вопросу о признании в Российской Федерации данных клинических исследований лекарственных средств, проведенных на территории других государств // Журнал Суда по интеллектуальным правам. 2019. № 24. С. 21-28.
6. ФГБОУ ВО «Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова» Министерства здравоохранения Российской Федерации (2016). Положение о проведении клинических исследований в федеральном государственном бюджетном образовательном учреждении высшего образования «Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова» Министерства здравоохранения Российской Федерации. URL: <https://rsmu.ru/> ([https://rsmu.ru/fileadmin/templates/DOC/LNA-Science/Polozhenie\\_o\\_provedenii\\_klinicheskikh\\_issledovaniy.pdf](https://rsmu.ru/fileadmin/templates/DOC/LNA-Science/Polozhenie_o_provedenii_klinicheskikh_issledovaniy.pdf))
7. ФГБУ «НМИЦ им. В.А. Алмазова» Минздрава России: Для заказчиков клинических исследований. URL: [www.almazovcentre.ru](http://www.almazovcentre.ru)
8. Федеральный закон от 12.04.2010 № 61-ФЗ (ред. от 19.12.2022) «Об обращении лекарственных средств».
9. Федеральный закон от 21.11.2011 № 323-ФЗ (ред. от 28.12.2022) «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации».
10. Appelbaum P.S., Roth L.H., Lidz C. The therapeutic misconception: informed consent in psychiatric research // International journal of law and psychiatry. 1982. Vol. 5. № 3-4. P. 319-329. DOI: 10.1016/0160-2527(82)90026-7
11. Dechert LLP Life Science: What's new in France? URL: <https://www.dechert.com/knowledge/onpoint/2017/6/life-sciences-what-s-new-in-france.html>
12. Good Clinical Practice network. ICH Harmonized Guideline Integrated Addendum To ICH E6(R1): Guideline For Good Clinical Practice ICH E6(R2) ICH Consensus Guideline. URL: [www.ichgcp.net](http://www.ichgcp.net)
13. Henderson G.E. et al. Clinical trials and medical care: defining the therapeutic misconception // PLoS medicine. 2007. Vol. 4. # 11. P. e324. DOI: 10.1371/journal.pmed.0040324
14. MDIC. EFS Master Clinical Trial Agreement. URL: <https://mdic.org/wp-content/uploads/2018/11/EFS-MASTER-CLINICAL-TRIAL-AGREEMENT-13-Apr-2022-v1-.pdf>
15. Nardini C. The ethics of clinical trials // Ecancermedicalscience. 2014. Т. 8. 387. Doi: 10.3332/ecancer.2014.387.
16. Public Health Agency. New UK-wide agreement (mCTA) to speed up clinical trials and medicines R&D. URL: <https://research.hscni.net/new-uk-wide-agreement-mcta-speed-clinical-trials-and-medicines-rd>
17. Wendler D. The ethics of clinical research. 2009. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/clinical-research/>



---

## Ethical and legal aspects of contractual relations in clinical trials

**Mariya A. Nartova**

Postgraduate,  
Lomonosov Moscow State University,  
119991, 1, Leninskie Gory, Moscow, Russian Federation;  
e-mail: m.nartova@mail.ru

### Abstract

Clinical studies are an integral part of modern evidence-based medicine, and the participation of a human as a study subject makes such studies an object of close attention from the state, ethical committees, doctors, lawyers and other institutions and specialists related to the field of biomedical sciences. In accordance with the legislation of the Russian Federation, the contract is obligatory for conducting clinical trials. However, the relevance of such contractual relations in accordance with the strategy for the development of the pharmaceutical industry in Russia does not exclude the presence of gaps and controversial issues in the legal framework that ensures the functioning of the clinical trials area. The article includes a description of the main requirements for a clinical trial contract, considering regulatory legal acts and applicable clinical practice for conducting such research. In addition, the author considers the main problematic aspects associated with the conclusion of these types of contracts and proposes an alternative model of contractual relations (a unified contract template) in clinical trials based on some medical institutions' experience in Russia and in western countries. The article attempts to substantiate the expediency of the transition to the model of a unified contract template in Russia, taking into account the specifics of the field of clinical trials from an ethical and legal perspective.

### For citation

Nartova M.A. (2023) Etiko-pravovye aspekty dogovornykh otnoshenii v klinicheskikh issledovaniyakh [Ethical and legal aspects of contractual relations in clinical trials]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 95-104. DOI: 10.34670/AR.2023.49.43.009

### Keywords

Medical law, clinical trials, contract, bioethics, contractual relations

### References

1. Appelbaum P.S., Roth L.H., Lidz C. (1982) The therapeutic misconception: informed consent in psychiatric research. *International journal of law and psychiatry*, 5, 3-4, pp. 319-329. DOI: 10.1016/0160-2527(82)90026-7
2. Bryzgalina E.V. (2020) Bioetika pandemii: abris problemnogo polya [Pandemic Bioethics: Outline of the Problematic Field]. *Chelovek* [Human Being], 31, 4, pp. 41-56.
3. Dechert LLP *Life Science: What's new in France?* Available at: <https://www.dechert.com/knowledge/onpoint/2017/6/life-sciences-what-s-new-in-france.html> [Accessed 12/12/2022]
4. *Federal'nyi zakon ot 12.04.2010 № 61-FZ (red. ot 19.12.2022) «Ob obrashchenii lekarstvennykh sredstv»* [Federal Law No. 61-FZ of April 12, 2010 (as amended on December 19, 2022) "On the Circulation of Medicines"].
5. *Federal'nyi zakon ot 21.11.2011 № 323-FZ (red. ot 28.12.2022) «Ob osnovakh okhrany zdorov'ya grazhdan v Rossiiskoi Federatsii»* [Federal Law No. 323-FZ dated November 21, 2011 (as amended on December 28, 2022) "On the Fundamentals of Protecting the Health of Citizens in the Russian Federation"].

6. *FGBOU VO «Rossiiskii natsional'nyi issledovatel'skii meditsinskii universitet imeni N.I. Pirogova» Ministerstva zdravookhraneniya Rossiiskoi Federatsii* (2016). *Polozhenie o provedenii klinicheskikh issledovaniy v federal'nom gosudarstvennom byudzhetnom obrazovatel'nom uchrezhdenii vysshego obrazovaniya «Rossiiskii natsional'nyi issledovatel'skii meditsinskii universitet imeni N.I. Pirogova» Ministerstva zdravookhraneniya Rossiiskoi Federatsii* [Russian National Research Medical University named after N.I. Pirogov of the Ministry of Health of the Russian Federation (2016). Regulations on conducting clinical trials in the Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Russian National Research Medical University named after N.I. Pirogov" of the Ministry of Health of the Russian Federation]. Available at: <https://rsmu.ru/> ([https://rsmu.ru/fileadmin/templates/DOC/LNA-Science/Polozhenie\\_o\\_provedenii\\_klinicheskikh\\_issledovaniy.pdf](https://rsmu.ru/fileadmin/templates/DOC/LNA-Science/Polozhenie_o_provedenii_klinicheskikh_issledovaniy.pdf)) [Accessed 12/12/2022]
7. *FGBU «NMITs im. V.A. Almazova» Minzdrava Rossii: Dlya zakazchikov klinicheskikh issledovaniy* [Almazov National Medical Research Center of the Ministry of Health of Russia: For customers of clinical trials]. Available at: [www.almazovcentre.ru](http://www.almazovcentre.ru) [Accessed 12/12/2022]
8. *Good Clinical Practice network. ICH Harmonized Guideline Integrated Addendum To ICH E6(R1): Guideline For Good Clinical Practice ICH E6(R2) ICH Consensus Guideline*. Available at: [www.ichgcp.net](http://www.ichgcp.net) [Accessed 12/12/2022]
9. *Grazhdanskiy kodeks Rossiiskoi Federatsii (chast' pervaya) ot 30.11.1994 № 51-FZ (s izm. ot 26.10.2021)* [Civil Code of the Russian Federation (Part One) dated November 30, 1994 No. 51-FZ (as amended on October 26, 2021)].
10. Henderson G.E. et al. (2007) Clinical trials and medical care: defining the therapeutic misconception. *PLoS medicine*, 4, 11, p. e324. DOI: 10.1371/journal.pmed.0040324
11. Matsenko E.I. (2014) Nekotorye pravovye problemy dogovornogo regulirovaniya protsessa klinicheskikh issledovaniy lekarstvennykh preparatov dlya meditsinskogo primeneniya v Rossiiskoi Federatsii i v Ukraine: sravnitel'nyi analiz i puti resheniya [Some legal problems of contractual regulation of the process of clinical trials of medicinal products for medical use in the Russian Federation and Ukraine: a comparative analysis and solutions]. *Rossiiskii ezhegodnik trudovogo prava* [Russian Yearbook of Labor Law], 9, pp. 616-628.
12. *MDIC. EFS Master Clinical Trial Agreement*. Available at: <https://mdic.org/wp-content/uploads/2018/11/EFS-MASTER-CLINICAL-TRIAL-AGREEMENT-13-Apr-2022-v1-.pdf> [Accessed 12/12/2022]
13. Melikhov O.G., Tsepova E.A. (2015) Osnovnye elementy dogovora o provedenii klinicheskogo issledovaniya [The main elements of the contract for the conduct of clinical trials]. *Remedium. Zhurnal o rossiiskom rynke lekarstv i meditsinskoi tekhnike* [Remedium. Magazine about the Russian market of medicines and medical equipment], 11, pp. 54-58.
14. Nardini C. (2014) The ethics of clinical trials. *Ecancermedicalscience*, 8, 387. Doi: 10.3332/ecancer.2014.387.
15. Pilicheva A.V. (2019) K voprosu o priznanii v Rossiiskoi Federatsii dannykh klinicheskikh issledovaniy lekarstvennykh sredstv, provedennykh na territorii drugikh gosudarstv [On the issue of recognition in the Russian Federation of data from clinical trials of medicines conducted on the territory of other states]. *Zhurnal Suda po intellektual'nym pravam* [Journal of the Intellectual Property Rights Court], 24, pp. 21-28.
16. *Public Health Agency. New UK-wide agreement (mCTA) to speed up clinical trials and medicines R&D*. Available at: <https://research.hscni.net/new-uk-wide-agreement-mcta-speed-clinical-trials-and-medicines-rd> [Accessed 12/12/2022]
17. Wendler D. (2009) *The ethics of clinical research*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/clinical-research/> [Accessed 12/12/2022]

УДК 504.9

DOI: 10.34670/AR.2023.25.55.010

## Эпоха экологического лицемерия

**Смирнов Сергей Владимирович**

Кандидат философских наук, доцент,  
завкафедрой философии и социологии,  
Елабужский институт (филиал)  
Елабужский институт,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
423604, Российская Федерация, Елабуга, ул. Казанская, 89;  
e-mail: sunstability@yandex.ru

### Аннотация

В статье рассматриваются истоки, сущность и особенности проявления экологического лицемерия как качества, отражающего декоративно-демонстративную заботу государства (человека) о природе как совокупности тел и ресурсов, необходимых для удовлетворения многообразных потребительских интересов людей. Характеризуется предпосылки возникновения экологического лицемерия, рассматриваются особенности реализации экологической повестки государств и природоохранных организаций в соответствии с принципами потребительства и эконоцентризма. Дается определение эко-френдли как стиля мышления, поведения и деятельности, направленного на бережное использование человеком природных благ, минимизацию негативного воздействия на биосферу. Выявляется проблема недостаточного соответствия деятельности эко-френдли практике реального сбережения природы. В результате исследования обосновывается мысль о необходимости отхода от потребительства и эконоцентризма как главных «врагов» экологии в направлении формирования представлений об объективной ценности природы – источнике материальных благ и жизненного благополучия человека. Рассмотрение истоков, сущности и особенностей проявления экологического лицемерия позволяет нам сделать следующие выводы. Экологическое лицемерие представляет собой способ реализации экологической деятельности, основанный на декоративно-показательной заботе государства (человека) о природе. Истоками экологического лицемерия является противоречие между стремлением получения максимальной прибыли от эксплуатации природных ресурсов и потребностью сбережения природы. На уровне отдельного человека – желание обладать максимумом потребительских благ. Преодоление экологического лицемерия, переход к практике реального, а не номинального сбережения природы, требует отхода от потребительства и эконоцентризма, формирования представлений о природе как об универсальной, объективной ценности.

### Для цитирования в научных исследованиях

Смирнов С.В. Эпоха экологического лицемерия // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 105-111. DOI: 10.34670/AR.2023.25.55.010

**Ключевые слова**

Экологическое лицемерие, потребительство, экономоцентризм, эко-френдли, биосфера, природа.

**Введение**

Первая четверть XXI века... Пятьдесят лет с начала проведения Стокгольмской конференции ООН по проблемам окружающей среды (1972 год) и тридцать лет экологическому саммиту в Рио-де-Жанейро (1992 год) – крупнейших событий в истории становления и осмысления глобальной экологической повестки.

Что изменилось за прошедшие десятилетия?

А итоги таковы.

За последние 40 с небольшим лет на Земле исчезло 60% видов животных. При этом 8% из них были истреблены в последние четыре года (с 2010 по 2014 год) [WWF..., www].

Под угрозой исчезновения находятся 24% видов млекопитающих, 12% видов птиц и 30% видов рыб. С 1990 по 2010 годы было уничтожено 10% африканских лесов и 9% южноамериканских. Ежегодные потери гумуса за последние 50 лет составили около 760 млн. тонн [Данилов-Данильян, Рейф, 2019, 18, 20, 26].

О чем говорят эти цифры?

Эти цифры говорят о том, что в последние десятилетия в области охраны окружающей среды не было предпринято сколь-нибудь радикальных решений, направленных на изменение вектора взаимоотношений человека (общества) и природы.

Возникает закономерный вопрос: почему человечество, прекрасно понимая последствия своего экологического безумия, не предпринимает действенных шагов, направленных на сбережение природы?

**Истоки, сущность и особенности проявления экологического лицемерия**

Существует множество причин объяснения сложившейся экологической ситуации, но основной из них, по нашему мнению, является потребительство – «особая идеология, специфический тип общественного (и индивидуального) сознания, для которого потребление во всех его формах и разновидностях становятся конечной целью и смыслом существования» [Сельцова, 2013, 104].

Жажда потребительства заставляет человека постоянно приобретать товары, ассортимент которых формируют не его естественные потребности, а искусственно создаваемые производителем и рекламой потребительские нужды, вынуждающие покупателя приобретать навязанную продукцию, часто, не обладающую сколь-нибудь значимой материальной ценностью.

«Мировая индустрия, – отмечают М.В. Бузмакова и И.Н. Полушкина, – затрачивает все больше ресурсов, постоянно увеличивая выпуск новых товаров, и все более активнее их продает. В мире ежегодно, ежемесячно, ежечасно меняются новые модели технических гаджетов и автомобилей. Старые же в рабочем состоянии зачастую просто выбрасываются на свалку. Имеется и сознательное снижение качества со стороны производителей, чтобы сократить срок службы товаров, побудив таким образом людей чаще покупать новые вещи

взамен сломавшихся [Бузмакова, Полушкина, 2017, 988]».

Покупая вещи, мы, таким образом, вносим свой индивидуальный вклад в разрушение планеты. Величина этого вклада прямо пропорциональна объему нашего потребления. А таковой, в основном связан с приобретением товаров массового спроса, располагающихся в пределах бюджетного ценового сегмента, соответствующее качество которых не позволяет человеку удовлетворить покрываемую им потребность в течение сколь-нибудь продолжительного периода времени.

Потребительство – есть следствие эконоцентризма – системы ценностей, абсолютизирующей принципы материального благополучия и максимизации прибыли, воплощающихся в мечте о потребительском рае. Данные принципы противостоят потребности сбережения природы, отражаясь на своеобразии экологической повестки государств и природоохранных организаций.

Уникальность этой повестки заключается в ее крайнем лицемерии, т.е. несоответствии поставленных целей предпринимаемым в этом направлении шагам. Наглядной иллюстрацией этого является ситуация вокруг ратификации Киотского протокола (2005 год).

Киотский протокол – международное соглашение, заключенное в целях сокращения выбросов в атмосферу парниковых газов для противодействия глобальному потеплению. Согласно данному соглашению, страны-подписанты обязуются уменьшить соответствующие показатели согласно взятым на себя квотам (Евросоюз на 8%, США на 7%, Япония и Канада на 6% и т.д.).

Однако как показала реальность, основным мотивом присоединения к Протоколу развитых стран, являющихся основными источниками выбросов парниковых газов в атмосферу, стала не озабоченность проблемой глобального потепления, а стремление ограничить темпы экономического развития Индии и Китая, основой энергетики которых являются уголь, нефть и газ – основные источники антропогенного углерода. Как верно отмечает в этой связи В.А. Поздышев: «протокол Киото – это не экология, это чистая политика – это попытка старого мира контролировать развитие мира более молодого и более «энергичного», чтобы сохранить свой, привилегированный, образ жизни» [Поздышев, 2014, 186]. Интересно отметить, что США – главные загрязнители атмосферы, к киотскому протоколу так и не присоединились, а Канада в 2012 году из него вышла.

Лицемерие экологической повестки государств, особенно развитых, выражается также в состоянии перманентной «озабоченности» текущей экологической ситуацией (на своей территории). Для улучшения этой ситуации в 1970-90-х годах имела место практика вывода «грязных» производств в развивающиеся страны. Верхом лицемерия сегодня являются обвинения руководства этих стран в наличии ответственности за усугубление мировой экологической ситуации.

Лицемерный характер имеет также поведение и «борцов за экологию». Так представители всемирно известной неправительственной организации Greenpeace, задача которой, казалось бы, должна заключаться в борьбе с негативными проявлениями антропогенной деятельности в основном занимаются тем, что большую часть своих доходов вкладывают в фонды и ценные бумаги, обогащая руководство, вместо того, чтобы тратить эти средства на текущие природоохранные программы [Фейковая забота Apple и Greenpeace об экологии, [www](http://www)].

Широкое распространение в настоящее время получает движение «Eco-friendly». В буквальном переводе этот термин означает – дружественный природе. Под эко-френдли понимают осознанное поведение людей (а также государства, корпораций и организаций), направленное на минимизацию ущерба окружающей среде, бережное использование

природных благ.

Эко-френдли – это человек, регулярно принимающий участие в экологических акциях, предпочитающий использовать бумажные пакеты вместо полиэтиленовых, занимающийся сортировкой и отдельным сбором бытового мусора, перемещающийся по городу не на автомобиле, а пешком или на велосипеде, экономно расходующий воду и электроэнергию [Что такое эко-френдли, [www](http://www)].

Быть эко-френдли становится модно. Действительно, разве не является эталоном социальной ответственности и морального долга забота о будущем планеты, детей? Наверное, да, если это ответственность и забота сопряжены с внутренней потребностью сохранения природы.

Соответствует ли экологическая активность нынешних «радетелей природы» реальной заботе о ней?

К чему, к примеру, сводятся экологические акции? Как правило – к ритуальным мероприятиям по развешиванию скворечников, уборке мусора и посадке деревьев, – ежегодно повторяющимся «благодаря» вандализму «борцов за экологию», руководствующихся в своей деятельности лишь стремлением следовать модным ныне экологическим трендам, либо, требованиями администрации.

На первый взгляд весьма экологичным выглядит повседневное использование экологически ответственными людьми бумажных пакетов взамен полиэтиленовых. Бумага производится из возобновимых ресурсов (древесины), прекрасно утилизируется в естественной среде. Но в то же время увеличение потребления бумаги приводит к росту объемов вырубки лесов, восстановление которых занимает десятки и сотни лет. И это притом, что обработка древесины, доставка конечного продукта потребителю, также требуют соответствующих расходов сырья и энергии.

Прекрасной экологической традицией является сортировка мусора. С этой целью во дворах выставляются контейнеры для отдельного сбора бытовых отходов. Но как показывает практика, основная цель этого действия – взимание дополнительных средств с доверчивых граждан. Строительство мусороперерабатывающих заводов – весьма затратное занятие, поэтому старательно сортируемые отходы, в конечном счете, оказываются на общем мусорном полигоне.

В условиях роста потребительских цен, широкое распространение получила практика экономии воды и электричества. Несмотря на кажущуюся экологическую эффективность, экономия оборачивается ростом расходов на приобретение более качественной бытовой и санитарной техники, срок службы которой мало отличается от бюджетных аналогов; необходимостью дополнительной установки приборов учета и их регулярное обслуживание. При этом, большинство граждан в своей экономии руководствуются не мотивами сбережения природы, а необходимостью рационального расходования семейного бюджета.

Прекрасной экологической альтернативой автомобилю является использование велосипеда. Этот вид транспорта не загрязняет атмосферу, не отравляет воду и почву, не уничтожает растительный и животный мир. Но многие ли используют велосипед в качестве повседневного транспорта? Особенно в распутицу, дождь и мороз? Скорость современной жизни и расстояния дают возможность наслаждаться ездой на велосипеде лишь в часы, свободные от работы, ну и, конечно, в рамках празднования любимой экологическими активистами даты – Всемирного дня без автомобиля.

Лицемерие людей, «заботящихся» о природе, заключается в том, что эта «забота» не сопровождается уменьшением их потребительских запросов. А потребительство, как известно

---

– главный «враг» экологии. Как верно отмечает Н.А. Лазаревич, «в качестве внутренних барьеров на пути к экологическому поведению выступают неэкологические мотивы, которые являются более интенсивными и определяющими для человека по отношению к мотивам экологическим [Лазаревич, 2018, 123]».

Действительно, сотни лет человек жил, будучи убежденным в том, что он является хозяином и господином природы, рассматриваемой в качестве некоторой совокупности материальных тел, целесообразность существования которых определяется мерой их потребительской стоимости, возможности использования Человеком для производства необходимых ему вещей [Смирнов, 2020, 189]. Подобное отношение к природе мы находим уже на заре становления христианства. «И сказал Бог: сотворим человека по образу нашему, по подобию нашему; и да владычествует он над рыбами морскими, и, над птицами небесными, и над скотом, и над всей землей, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле... И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным пресмыкающимся на земле» [Августин Блаженный, 2000, 605-606].

Данные строки были написаны еще в эпоху, когда природа довлела над человеком, поражая его грандиозностью проявления своих стихийных сил. Сегодня, в эпоху перманентной научно-технической революции, отношение к природе практически не изменилось. Более того, она превратилась в помеху на пути человечества к техногенному процветанию, своей стихийностью и непредсказуемостью, препятствующей цивилизационной упорядоченности.

Как отмечают И.А. Макарова и С.П. Пельменева, «оценка экологического восприятия окружающей среды показала, что среди населения мало тех, кто относится к ней как к наивысшей культурной ценности [Макарова, Пельменева, 2019, 52]». Расцветающую весной природу мы презрительно называемой «зеленкой». С остервенением уничтожаем «вредные» растения, захватывающие наши огороды. Выкорчевываем клены, «портящие» городской ландшафт. Проклинаем горы, мешающие проложить автостраду, листья – нарушающие чистоту тротуаров. Поражаемся «наглости» травинки, осмелившейся пробиться сквозь дорожный асфальт...

Отказ от потребительства возможен в условиях изменения существующей эконоцентрической парадигмы мышления и деятельности, в рамках которой социальный статус человека определяется не своеобразием его психоэмоциональных качеств, а объемом материальных благ, которым он обладает. Человек – существо, имеющее телесно-духовную природу. Следовательно, живущий в синтагме обладания вещами и отношения к ним. Обладание – удовлетворяет потребности. Отношение – формирует ценности. Потребительство (в отличие от потребления) не может являться ценностью, поскольку сводится к использованию вещей, имеющих сиюминутную, преходящую значимость. Ценность же – это важность и полезность, – то, без чего не может представить свою жизнь человек. Такой ценностью может являться только природа – источник материальных благ, эталон красоты, радости и вдохновения, – вещей и состояний, имеющих объективное значение для всех людей, вне зависимости от их возраста, пола, происхождения и социального статуса.

## Заключение

Рассмотрение истоков, сущности и особенностей проявления экологического лицемерия позволяет нам сделать следующие выводы.

1. Экологическое лицемерие представляет собой способ реализации экологической

деятельности, основанный на декоративно-показательной заботе государства (человека) о природе.

2. Истоками экологического лицемерия является противоречие между стремлением получения максимальной прибыли от эксплуатации природных ресурсов и потребностью сбережения природы. На уровне отдельного человека – желание обладать максимумом потребительских благ.

3. Преодоление экологического лицемерия, переход к практике реального, а не номинального сбережения природы, требует отхода от потребительства и экономоцентризма, формирования представлений о природе как об универсальной, объективной ценности.

## Библиография

1. Августин Блаженный. О граде Божием. М.: АСТ, 2000. 1296 с.
2. Бузмакова М.В., Полушкина И.Н. Неконтролируемое потребление // Региональная экономика: теория и практика. 2017. Т. 15. Вып. 5. С. 982-998.
3. Данилов-Данильян В.И., Рейф И.Е. Биосфера и цивилизация: в тисках глобального кризиса. М.: ЛЕНАРД, 2019. 316 с.
4. Лазаревич Н.А. Факторы формирования экологического поведения // Труды БГПУ. Серия 6: История, философия. 2018. № 1 (209). С. 121-124.
5. Макарова И.А., Пельменева С.П. Культура экологического поведения населения как фактор экологической политики государства // Вестник Забайкальского государственного университета. 2019. Т. 25. № 10. С. 48-54.
6. Поздышев В.А. Похолодание, а не потепление. Какие народы вымрут как мамонты. М.: Алгоритм, 2014. 224 с.
7. Сельцова И.А. Проблемы современного общества: феномен потребительства // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2013. № 6. С. 104-106.
8. Смирнов С.В. Концепция биоинтеллектосферы (опыт философского осмысления). Казань: Школа, 2020. 260 с.
9. Фейковая забота Apple и Greenpeace об экологии. URL: <https://ren.tv/blog/kristian-b-malaparte/763239-feikovaia-zabota-apple-i-greenpeace-ob-ekologii?ysclid=lcrwsc24ds39102232>
10. Что такое эко-френдли (eco-friendly). URL: <https://mentamore.com/eko-frendli/chto-takoe-eko-frendli-eco-friendly.html?ysclid=lcrwlb67nj390277365>
11. WWF: за полвека люди уничтожили 60% животных на Земле. URL: [https://www.trud.ru/article/30-10-2018/1368551\\_wwf\\_za\\_polveka\\_ljudi\\_unichtozhili\\_60\\_zhivotnykh\\_na\\_zemle.html?ysclid=lcpzwwwzu4666527152](https://www.trud.ru/article/30-10-2018/1368551_wwf_za_polveka_ljudi_unichtozhili_60_zhivotnykh_na_zemle.html?ysclid=lcpzwwwzu4666527152)

## The Age of Ecological Hypocrisy

**Sergei V. Smirnov**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of Philosophy and Sociology,  
Yelabuga Institute,  
Kazan (Volga Region) Federal University,  
423604, 89, Kazanskaya str., Yelabuga, Russian Federation;  
e-mail: sunstability@yandex.ru

### Abstract

The article discusses the origins, essence and features of the manifestation of ecological hypocrisy as a quality that reflects the decorative and demonstrative care of the state about nature as a set of bodies and resources necessary to satisfy the diverse consumer interests of people. The prerequisites for the emergence of environmental hypocrisy are characterized, the features of the implementation of the environmental agenda of states and environmental organizations in

Sergei V. Smirnov



accordance with the principles of consumerism and economic centrism are considered. The definition of eco-friendly is given as a style of thinking, behavior and activity aimed at the careful use of natural benefits by a person, minimizing the negative impact on the biosphere. The problem of insufficient compliance of eco-friendly activities with the practice of real conservation of nature is revealed. The study substantiates the idea of the need to move away from consumerism and economic centrism as the main "enemies" of ecology in the direction of forming ideas about the objective value of nature – the source of material wealth and human well-being. Ecological hypocrisy is a way of implementing ecological activities, based on the decorative and demonstrative care of the state (or person) about nature. The origin of ecological hypocrisy is the contradiction between the desire to obtain maximum profit from the exploitation of natural resources and the need to conserve nature. Overcoming ecological hypocrisy, the transition to the practice of real, rather than nominal conservation of nature, requires a departure from consumerism and economic centrism.

### For citation

Smirnov S.V. (2023) Epokha ekologicheskogo litsemeriya [The Age of Ecological Hypocrisy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 105-111. DOI: 10.34670/AR.2023.25.55.010

### Keywords

Ecological hypocrisy, consumerism, economic centrism, eco-friendly, biosphere, nature.

### References

1. Augustine the Blessed (2000) *O grade Bozhiem* [The City of God]. Moscow: AST Publ.
2. Buzmakova M.V., Polushkina I.N. (2017) Nekontroliruemoe potreblenie [Uncontrolled consumption]. *Regional'naya ekonomika: teoriya i praktika* [Regional economy: theory and practice], 15, 5, pp. 982-998.
3. *Chto takoe eko-frendli (eco-friendly)* [What is eco-friendly]. Available at: <https://mentamore.com/eko-frendli/chto-takoe-eko-frendli-eco-friendly.html?ysclid=lcrwlb67nj390277365> [Accessed 12/12/2022]
4. Danilov-Danil'yan V.I., Reif I.E. (2019) *Biosfera i tsivilizatsiya: v tiskakh global'nogo krizisa* [Biosphere and civilization: in the grip of the global crisis]. Moscow: LENARD Publ.
5. *Feikovaya zabota Apple i Greenpeace ob ekologii* [Fake care of Apple and Greenpeace about the environment]. Available at: <https://ren.tv/blog/kristian-b-malaparte/763239-feikovaia-zabota-apple-i-greenpeace-ob-ekologii?ysclid=lcrwsc24ds39102232> [Accessed 12/12/2022]
6. Lazarevich N.A. (2018) Faktory formirovaniya ekologicheskogo povedeniya [Factors in the formation of environmental behavior]. *Trudy BGPU. Seriya 6: Istoriya, filosofiya* [Proceedings of the Belarusian State Pedagogical University. Series 6: History, Philosophy], 1 (209), pp. 121-124.
7. Makarova I.A., Pel'meneva S.P. (2019) Kul'tura ekologicheskogo povedeniya naseleniya kak faktor ekologicheskoi politiki gosudarstva [Culture of ecological behavior of the population as a factor in the environmental policy of the state]. *Vestnik Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Transbaikalian State University], 25, 10, pp. 48-54.
8. Pozdyshev V.A. (2014) *Pokholodanie, a ne poteplenie. Kakie narody vymrut kak mamonty* [Cooling, not warming. What peoples will die out like mammoths]. Moscow: Algoritm Publ.
9. Sel'tsova I.A. (2013) Problemy sovremennogo obshchestva: fenomen potrebitel'stva [Problems of modern society: the phenomenon of consumerism]. *Sborniki konferentsii NITs Sotsiosfera* [Collection of conferences of the National Research Center Sociosphere], 6, pp. 104-106.
10. Smirnov S.V. (2020) *Kontseptsiya biointellektosfery (opyt filosofskogo osmysleniya)* [The concept of the bio-intelligence-sphere (the experience of philosophical reflection)]. Kazan: Shkola Publ.
11. *WWF: za polveka lyudi unichtozhili 60% zhivotnykh na Zemle* [WWF: in half a century, people have destroyed 60% of the animals on Earth]. Available at: [https://www.trud.ru/article/30-10-2018/1368551\\_wwf\\_za\\_polveka\\_lyudi\\_unichtozhili\\_60\\_zhivotnyx\\_na\\_zemle.html?ysclid=lcpzwuwzu4666527152](https://www.trud.ru/article/30-10-2018/1368551_wwf_za_polveka_lyudi_unichtozhili_60_zhivotnyx_na_zemle.html?ysclid=lcpzwuwzu4666527152) [Accessed 12/12/2022]

УДК 378

DOI: 10.34670/AR.2023.48.70.011

## Социально-философские основания цифровизации высшего образования в контексте становления и развития цифрового общества

**Валеева Галина Викторовна**

Доцент кафедры философии и культурологии,  
Тульский государственный педагогический университет  
им. Л.Н. Толстого,  
300026, Российская Федерация, Тула, пр. Ленина, 125;  
e-mail: stark.k@rambler.ru

### Аннотация

Актуальность настоящего исследования обуславливает чрезмерная цифровизация практически всех сфер жизнедеятельности человека, являющаяся логичным результатом перехода от информационного общества к цифровому. В статье, на основании изучения философских трудов, современных исследований, нормативно-правовых актов выявлены и проанализированы социально-философские основания цифровизации высшего образования, которые позволили определить значение опосредованной «цифрой» образовательной среды для устойчивого развития цифрового общества. Цифровизация как основополагающий вектор, определяющий инновационный характер высшего образования, трансформирует всю «архитектуру» высшей школы и создает цифровую образовательную среду, которая обеспечивает доступное, мобильное и непрерывное образование. Формирование цифровых компетенций и гибких навыков посредством digital-технологий, позволяет будущим специалистам уверенно взаимодействовать с цифровым пространством, что в целом обеспечивает уверенный переход на новый этап цивилизационного развития, основу которого составляет технологический уклад жизни, основанный на цифровой трансляции информации. Выявление и анализ социально-философских оснований цифровизации высшего образования в контексте становления цифрового общества показал, что цифровизация является одним из основополагающих векторов, определяющих инновационный характер образования в высшей школе как механизма устойчивого развития «общества будущего», ввиду ее многогранности понимания и применения. Цифровизация, отражающая последовательность перехода от информационного общества к цифровому, запускает процесс цифровой трансформации высшего образования и способствует формированию цифровой образовательной среды, обеспечивающей качество, доступность и индивидуализацию образования.

### Для цитирования в научных исследованиях

Валеева Г.В. Социально-философские основания цифровизации высшего образования в контексте становления и развития цифрового общества // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 112-118. DOI: 10.34670/AR.2023.48.70.011

**Ключевые слова**

Цифровизация, цифровая экономика, цифровое общество, цифровизация высшего образования, digital-технологии, цифровые компетенции.

**Введение**

Актуальность исследования обуславливает тотальная цифровизация социозначимых сфер жизнедеятельности человека, являющаяся результатом перехода от информационного общества к цифровому, ключевой характеристикой которого является использование техники и инновационных технологий в коммуникативных, научно-исследовательских, управленческих, бизнес-процессах и повседневности в целом. Технологический уклад современного общества «благодаря глобальным сетевым связям через корпоративные и национальные границы: Интернет вещей, искусственный интеллект, роботизация, работа с большими данными» [Лях, 2021, 87] приводит к повышению экономической эффективности и улучшению качества жизни. Цифровизация, охватывающая социальную и культурную сферы, науку, бизнес, производство и т.д., а также становление цифровой экономики формирует новые требования к подготовке высококвалифицированных и компетентных кадров, способных к взаимодействию с цифровым пространством и гарантированно востребованных в сегменте современного рынка труда. Это определяет инновационный вектор образовательного процесса в высшей школе, заключающийся во внедрении и использовании digital-технологий.

Безусловно, система высшего образования как одна из востребованных площадок для реализации новаций [Lundie, 2017, 392], используя потенциал новых технологий, создает фундамент для перспективного развития «социума цифры», формируя у будущих специалистов цифровые компетенции и «гибкие навыки» (soft skills). Вместе с тем, современные исследователи [Радугин, Назаренко, 2020; Строков, 2020; Шепелова, Шепелов, 2020 и др.], отмечают, что в процессе цифровизации высшего образования возникают множество проблем, связанных с использованием инноваций в учебном процессе, управлении университета, цифровой модернизации инфраструктуры образовательной организации. Проблемы и трудности, возникающие в указанных направлениях, влекут за собой риски: дегуманизация образования и как следствие духовно-нравственный упадок общества; «цифровая деменция» (снижение познавательных способностей и работоспособности за счет чрезмерного использования digital-технологий); риски в области здоровьесбережения, которые несет цифровизация; «цифровая идентичность» (соотнесение личности человека и его реальной жизни с цифровой реальностью); «цифровой оптимизм» (некачественная или неэффективная оцифровка); риск неправомерного использования конфиденциальных сведений (киберпреступность) и т.д.

Противоречивый характер цифровизации высшего образования указывает на необходимость изучения социально-философских оснований данного процесса с целью определения значения опосредованной «цифрой» образовательной среды для устойчивого развития цифрового общества.

**Основная часть**

Цифровое общество является закономерным этапом развития информационного общества, в котором преобладающее значение имела информатизация как «организационный социально-экономический и научно-технический процесс создания оптимальных условий для

удовлетворения информационных потребностей и реализации прав граждан... на основе формирования и использования информационных ресурсов». Развитие digital-технологий и инноваций (алгоритмизация и роботизация, искусственный интеллект, технологии больших данных и т.д.) послужило триггером цифровых процессов передачи, хранения и распространения информации, а также цифровизации социального взаимодействия. «Цифровой» способ трансляции информации означает ее перевод из аналоговой среды в цифровую или «оцифровку». Вместе с тем, понятия «оцифровка» (digitization) и «цифровизация» (digitalization) имеют различное значение: «первый относится к техническому процессу преобразования данных, второй связан с интеграцией цифровых технологий во все сферы повседневной жизни, которые потенциально могут быть оцифрованы» [Добринская, 2021, 113].

Термин «цифровизация» закрепился в современном общественном бытии в связи с развитием инновационной хозяйственной деятельности или цифровой экономики «в которой ключевым фактором производства являются данные в цифровом виде, обработка больших объемов и использование результатов анализа которых... позволяют существенно повысить эффективность различных видов производства, технологий, оборудования, хранения, продажи, доставки товаров и услуг» (Указ Президента РФ № 203). Однако, истоки цифровизации можно обнаружить в истории философской мысли: в учении Пифагора, утверждающего, что основой мира является число и все разнообразие окружающей действительности можно выразить при помощи цифры; теорема элементарной теории вероятности Т. Байеса, используемая сегодня в IT-сфере; в учении Г.В.Ф. Гегеля, согласно которому «число есть нечувствительный предмет, и занятие им и его сочетаниями – нечувствительное занятие... стало быть, механическое занятие, то оказалось возможным изобрести машины, совершеннейшим образом выполняющие арифметические действия» [Гегель, 1970, 292]); Г.В. Лейбниц предстает как создатель универсального двоичного исчисления, являющегося основой цифровизации (Лейбниц, 2005); М. Хайдеггер, предвидит необходимость цифровизации и заключает: «...игрой с цифрами (Rechenspiel) являются все гигантские планирования, посредством которых историографическое животное окончательно обустроится на земном шаре» [Хайдеггер, 2018, 233]) и др.

Философские идеи находят свой отклик в современных исследованиях, однако, заметим, что термин «цифровизация» не имеет в настоящее время единой дефиниции и рассматривается как: цифровое воспроизводство информации; средство совершенствования бизнес-процессов, управленческих, социальных, культурных и иных практик [Анциферова, 2020]; новая модель взаимодействия членов общества [Тесленко, 2019]; тенденция развития социума [Чернов, 2021], ведущая к повышению благосостояния населения и т.д. Несмотря на все многообразие трактовок, в широком смысле, цифровизация предстает как процесс перехода информации в цифровую среду, влекущий за собой трансформацию социозначимых сфер жизнедеятельности за счет внедрения и использования инновационных технологий, что приводит к повышению качества уровня жизни в целом.

Как видим, процесс информатизации сменил процесс цифровизации, являющийся следствием развития digital-технологий, инноваций и цифровой экономики. В этой связи, цифровое общество предстает новым этапом цивилизационного развития, основу которого составляет технологический уклад жизни, совокупность элементов которого, представляет суть цифровизации.

Становление цифрового общества и цифровой экономики диктуют новые требования к

подготовке конкурентоспособных, компетентных кадров, обладающих цифровыми компетенциями и гибкими навыками. В программе «Цифровая экономика Российской Федерации», прямо указана необходимость создания «ключевых условий для подготовки кадров цифровой экономики» и «совершенствования системы образования» (Распоряжение Правительства РФ № 1632-р). В этом контексте система высшего образования подвергается цифровизации и приобретает инновационный характер: цифровые решения охватывают всю «архитектуру» высшей школы от учебного процесса до IT-инфраструктуры университета. Основанием для приведения высшего образования в соответствие с текущими потребностями социума и внедрения digital-технологий в образовательную деятельность высших учебных заведений являются также следующие государственные нормативно-правовые акты: Федеральный Закон «Об образовании в Российской Федерации», закрепляющий право использовать цифровые образовательные технологии (ФЗ № 273); Федеральный проект «Цифровая образовательная среда», утверждающий «в качестве приоритетного направления развития высшего образования интенсивное внедрение в образовательный и управленческий процесс цифровых технологий» [Федеральный проект, www]; программа «Развитие образования», предполагающая реализацию проекта «Вузы как центры пространства создания инноваций» (Распоряжение Правительства РФ № 1642, www); «Стратегия цифровой трансформации отрасли науки и высшего образования», в рамках которой предполагается создание модели «Цифровой университет». Отметим, что цифровизация образования в высшей школе в целом направлена на формирование цифровой образовательной среды, обеспечивающей доступное, мобильное и непрерывное образование. Таким образом, цифровизация высшего образования, трансформирующая образовательный и управленческий процессы, а также социально-культурные практики в высшей школе, является значимым приоритетом государственной политики, отвечающая за качество подготовки будущих кадров для цифровой экономики.

### Заключение

Выявление и анализ социально-философских оснований цифровизации высшего образования в контексте становления цифрового общества показал, что цифровизация является одним из основополагающих векторов, определяющих инновационный характер образования в высшей школе как механизма устойчивого развития «общества будущего», ввиду ее многогранности понимания и применения. Цифровизация, отражающая последовательность перехода от информационного общества к цифровому, запускает процесс цифровой трансформации высшего образования и способствует формированию цифровой образовательной среды, обеспечивающей качество, доступность и индивидуализацию образования. Однако не исключены проблемы, влекущие за собой социальные риски, что требует отдельного научного осмысления. Вместе с тем, стоит признать, что цифровизация современного высшего образования неизбежна: цифровые компетенции и новые навыки профессиональной деятельности будущих специалистов, формируемые посредством использования digital-технологий в образовательной деятельности университета, способны обеспечить уверенный переход социума в цифровую эпоху, отличающуюся оцифрованной индустрией, основанной на цифровой трансляции информации.

## Библиография

1. Анциферова Т.Н. Цифровизация как фактор трансформации современного общества // *Цифровая наука*. 2020. № 5. С. 160-165.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В трех томах. М.: Мысль, 1970. Том I. 501 с.
3. Добринская Е.Г. Что такое цифровое общество? // *Социология науки и технологий*. 2021. № 2. Т. 12. С. 112-129.
4. Лях Ю.А. Социальные и философские основы цифровизации цифровой трансформации профессионального образования // *Профессиональное образование в России и за рубежом*. 2021. № 3 (43). С. 86-92.
5. О Стратегии развития информационного общества в Российской Федерации на 2017-2030 годы: Указ Президента РФ 09.05. 2017 г. № 203.
6. Об информации, информатизации и защите информации: федеральный закон Российской Федерации от 20.02.1995 №24-ФЗ: принят Государственной Думой 25.01.1995.
7. Об образовании в Российской Федерации: федеральный закон Российской Федерации от 29.12.2012 № 273-ФЗ: принят Государственной Думой 21.12.2012: одобрен Советом Федерации 26.12.2012.
8. Постановление Правительства РФ от 26.12.2017 № 1642 (ред. от 25.01.2023) «Об утверждении государственной программы Российской Федерации «Развитие образования»».
9. Радугин А.А., Назаренко К.С. Модернизация образовательного процесса в вузе на основе цифровизации (социально-философский анализ) // *Вестник Воронежского государственного университета*. Серия: Философия. 2020. № 3 (37). С. 142-148.
10. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 28.07.2017 № 1632-р «Об утверждении Программы «Цифровая экономика Российской Федерации»».
11. Стратегия цифровой трансформации отрасли науки и высшего образования. URL: <https://minobrnauki.gov.ru>
12. Строков А.А. Цифровизация образования: проблемы и перспективы // *Вестник Мининского университета*. 2020. № 2 (31). Т. 8. С. 15.
13. Тесленко И.Б. Новые модели взаимодействия субъектов в условиях цифровизации // *Научные труды вольного экономического общества России*. 2019. № 4. С. 459-466.
14. Федеральный проект «Цифровая образовательная среда». URL: <https://edu.gov.ru/national-project/projects/cos/>
15. Хайдеггер М. Размышления VII-XI (Черные тетради 1938-1939). М., 2018. 528 с.
16. Чернов И.В. Цифровизация как тенденция развития современного общества: специфика научного дискурса // *Гуманитарий Юга России*. 2021. Т. 1. С. 121-132.
17. Шепелова Н.С., Шепелов Н.Н. Основные проблемы цифровой трансформации высшего образования в России // *Экономические исследования и разработки*. 2020. № 2. С. 46-52.
18. Lundie D. The Givenness of the Human Learning Experience and Its Incompatibility with Information Analytics // *Educational Philosophy and Theory*. 2017. № 4 (49). P. 391-404.

## Socio-philosophical foundations of digitalization of higher education in the context of the formation and development of a digital society

**Galina V. Valeeva**

Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies,  
Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University,  
300026, 125, Lenina ave., Tula, Russian Federation;  
e-mail: stark.k@rambler.ru

### Abstract

The relevance of this study is caused by excessive digitalization of almost all spheres of human activity, which is a logical result of the transition from the information society to the digital one. In the article, based on the study of philosophical works, modern research, normative legal acts, the socio-philosophical foundations of digitalization of higher education are identified and analyzed, which made it possible to determine the significance of the digit-mediated educational environment

for the sustainable development of digital society. Digitalization as a fundamental vector determining the innovative nature of higher education transforms the entire «architecture» of higher education and creates a digital educational environment that provides affordable, mobile and continuing education. The formation of digital competencies and flexible skills through digital technologies allows future specialists to confidently interact with the digital space, which in general ensures a confident transition to a new stage of civilizational development, the basis of which is the technological way of life based on digital transmission of information. The identification and analysis of the socio-philosophical foundations of the digitalization of higher education in the context of the formation of a digital society showed that digitalization is one of the fundamental vectors that determine the innovative nature of education in higher education as a mechanism for the sustainable development of the “society of the future”. Digitalization launches the process of digital transformation of higher education and contributes to the formation of a digital educational environment that ensures the quality, accessibility and individualization of education.

### For citation

Valeeva G.V. (2023) Sotsial'no-filosofskie osnovaniya tsifrovizatsii vysshogo obrazovaniya v kontekste stanovleniya i razvitiya tsifrovogo obshchestva [Socio-philosophical foundations of digitalization of higher education in the context of the formation and development of a digital society]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 112-118. DOI: 10.34670/AR.2023.48.70.011

### Keywords

Digitalization, digital economy, digital society, digitalization of higher education, digital technologies, digital competencies.

### References

1. Antsiferova T.N. (2020) Tsifrovizatsiya kak faktor transformatsii sovremennogo obshchestva [Digitalization as a factor in the transformation of modern society]. *Tsifrovaya nauka* [Digital Science], 5, pp. 160-165.
2. Chernov I.V. (2021) Tsifrovizatsiya kak tendentsiya razvitiya sovremennogo obshchestva: spetsifika nauchnogo diskursa [Digitalization as a trend in the development of modern society: the specifics of scientific discourse]. *Gumanitarii Yuga Rossii* [Humanitarian of the South of Russia], 1, pp. 121-132.
3. Dobrinskaya E.G. (2021) Chto takoe tsifrovoe obshchestvo? [What is a digital society?]. *Sotsiologiya nauki i tekhnologii* [Sociology of science and technology], 2, 12, pp. 112-129.
4. *Federal'nyi proekt «Tsifrovaya obrazovatel'naya sreda»* [Federal project "Digital educational environment"]. Available at: <https://edu.gov.ru/national-project/projects/cos/> [Accessed 12/12/2022]
5. Heidegger M. (2018) *Razmyshleniya VII-XI (Chernye tetradi 1938-1939)* [Reflections VII-XI (Black Notebooks 1938-1939)]. Moscow.
6. Hegel G.W.F. (1970) *Nauka logiki. V trekh tomakh* [Science of logic. In three volumes]. Moscow: Publ. Vol. I.
7. Lundie D. (2017) The Givenness of the Human Learning Experience and Its Incompatibility with Information Analytics. *Educational Philosophy and Theory*, 4 (49), pp. 391-404.
8. Lyakh Yu.A. (2021) Sotsial'nye i filosofskie osnovy tsifrovizatsiii tsifrovoi transformatsii professional'nogo obrazovaniya [Social and philosophical foundations of digitalization and digital transformation of vocational education]. *Professional'noe obrazovanie v Rossii i za rubezhom* [Vocational education in Russia and abroad], 3 (43), pp. 86-92.
9. *O Strategii razvitiya informatsionnogo obshchestva v Rossiiskoi Federatsii na 2017-2030 gody: Ukaz Prezidenta RF 09.05. 2017 g. № 203* [On the Strategy for the Development of the Information Society in the Russian Federation for 2017-2030: Decree of the President of the Russian Federation 09.05. 2017 No. 203].
10. *Ob informatsii, informatizatsii i zashchite informatsii: federal'nyi zakon Rossiiskoi Federatsii ot 20.02.1995 №24-FZ: prinyat Gosudarstvennoi Dumoi 25.01.1995* [On Information, Informatization and Information Protection: Federal Law of the Russian Federation dated February 20, 1995 No. 24-FZ: adopted by the State Duma on January 25, 1995].
11. *Ob obrazovanii v Rossiiskoi Federatsii: federal'nyi zakon Rossiiskii Federatsii ot 29.12.2012 № 273-FZ: prinyat*

- 
- Gosudarstvennoi Dumoi 21.12.2012: odobren Sovetom Federatsii 26.12.2012* [On education in the Russian Federation: federal law of the Russian Federation dated December 29, 2012 No. 273-FZ: adopted by the State Duma on December 21, 2012: approved by the Federation Council on December 26, 2012].
12. *Postanovlenie Pravitel'stva RF ot 26.12.2017 № 1642 (red. ot 25.01.2023) «Ob utverzhdenii gosudarstvennoi programmy Rossiiskoi Federatsii «Razvitie obrazovaniya»»* [Decree of the Government of the Russian Federation of December 26, 2017 No. 1642 (as amended on January 25, 2023) “On Approval of the State Program of the Russian Federation “Development of Education””].
  13. Radugin A.A., Nazarenko K.S. (2020) Modernizatsiya obrazovatel'nogo protsessa v vuze na osnove tsifrovizatsii (sotsial'no-filosofskii analiz) [Modernization of the educational process at the university based on digitalization (social and philosophical analysis)]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya Filosofiya* [Bulletin of the Voronezh State University. Series Philosophy], 3 (37), pp. 142-148.
  14. *Rasporyazhenie Pravitel'stva Rossiiskoi Federatsii ot 28.07.2017 № 1632-r «Ob utverzhdenii Programmy «Tsifrovaya ekonomika Rossiiskoi Federatsii»»* [Decree of the Government of the Russian Federation of July 28, 2017 No. 1632-r “On Approval of the Program “Digital Economy of the Russian Federation””].
  15. Shepelova N.S., Shepelov N.N. (2020) Osnovnye problemy tsifrovoi transformatsii vysshego obrazovaniya v Rossii [The main problems of digital transformation of higher education in Russia]. *Ekonomicheskie issledovaniya i razrabotki* [Economic Research and Development], 2, pp. 46-52.
  16. *Strategiya tsifrovoi transformatsii otrasli nauki i vysshego obrazovaniya* [Strategy for digital transformation of science and higher education]. Available at: <https://minobrnauki.gov.ru> [Accessed 12/12/2022]
  17. Stokov A.A. (2020) Tsifrovizatsiya obrazovaniya: problemy i perspektivy [Digitalization of education: problems and prospects]. *Vestnik Mininskogo universiteta* [Bulletin of Minin University], 2 (31), 8, p. 15.
  18. Teslenko I.B. (2019) Noveye modeli vzaimodeistviya sub"ektov v usloviyakh tsifrovizatsii [New models of interaction between subjects in the context of digitalization]. *Nauchnye trudy vol'nogo ekonomicheskogo obshchestva Rossii* [Scientific works of the Free Economic Society of Russia], 4, pp. 459-466.
-



УДК 130.2

DOI: 10.34670/AR.2023.60.41.012

**Жизненные приоритеты и ценности современной молодежи:  
социально-философский анализ****Журавлева Людмила Анатольевна**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии,  
Уральский государственный аграрный университет,  
620075, Российская Федерация, Екатеринбург,  
ул. Карла Либкнехта, 42;  
e-mail: zhuravleva08@gmail.com

**Зарубина Елена Васильевна**

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии,  
Уральский государственный аграрный университет,  
620075, Российская Федерация, Екатеринбург,  
ул. Карла Либкнехта, 42;  
e-mail: ethos08@mail.ru

**Ручкин Алексей Владимирович**

Кандидат социологических наук, доцент,  
завкафедрой философии,  
Уральский государственный аграрный университет,  
620075, Российская Федерация, Екатеринбург,  
ул. Карла Либкнехта, 42;  
e-mail: alexeyruchkin87@gmail.com

**Симачкова Наталья Николаевна**

Кандидат исторических наук,  
доцент кафедры менеджмента и экономической теории,  
Уральский государственный аграрный университет,  
620075, Российская Федерация, Екатеринбург,  
ул. Карла Либкнехта, 42;  
e-mail: nikolina73@yandex.ru

**Чупина Ирина Павловна**

Доктор экономических наук,  
профессор кафедры философии,  
Уральский государственный аграрный университет,  
620075, Российская Федерация, Екатеринбург,  
ул. Карла Либкнехта, 42;  
e-mail: irinacupina716@gmail.com

**Аннотация**

В статье проанализированы жизненные планы и ценности современной молодежи. Дано определение молодежи как социально-культурной общности и инновационной группы. Эмпирической основой послужили результаты социологического исследования, проведенного авторским коллективом в декабре 2022 года. Для получения качественной информации, позволяющей раскрыть внутренний мир современных молодых людей, был выбран метод глубинного интервью с применением проективной методики (N=40). Сценарий интервью включал четыре основных раздела: молодежь в современном обществе; жизненные приоритеты и ценности; высшее образование и молодежь; политика и молодежь. Объектом исследования выступила молодежь Свердловской области от 14 до 30 лет. Предметом – ценностные ориентации, жизненные планы, приоритеты деятельности. Выявлены мнения и оценки информантов о культуре в современном российском обществе, жизненных планах и ценностных компонентах в структуре личности представителей современной молодежи. Полученные в ходе исследования данные позволили выделить отличия в ментальности и ценностных ориентациях советской и постсоветской молодежи. Советская молодежь трактовала смысл жизни в контексте идеи морального кодекса строителя коммунизма – «приносить пользу Родине». Современная молодежь смысл жизни связывает преимущественно с достижением личных целей: самореализацией личностного потенциала, достижением профессионального успеха и созданием здоровой крепкой семьи. Делаются выводы, что ценностное самоопределение является важнейшим внутренним регулятором поведения личности молодого человека, формирует систему принципов, определяющих жизненные планы человека, и выступает основой для управления процессом социализации молодежи.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Журавлева Л.А., Зарубина Е.В., Ручкин А.В., Симачкова Н.Н., Чупина И.П. Жизненные приоритеты и ценности современной молодежи // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 119-126. DOI: 10.34670/AR.2023.60.41.012

**Ключевые слова**

Молодежь как инновационная социально-культурная общность, социально-философский анализ, ценности, ценностные ориентации, жизненные цели, смысл жизни, социализация.

**Введение**

Концептуальный анализ молодежи как особой социально-культурной общности, определяющей будущее, не теряет своей актуальности в гуманитарных науках на протяжении многих лет [Вишневецкий, Шапко, 2014]. Исследование проблем социализации и воспитания, специфики образа жизни, проблем, ценностных ориентаций, жизненных планов, кризисных периодов, социальных ожиданий молодежи как инновационной группы общества выдвигается на передний план научных поисков современных ученых для решения воспитательных задач подрастающего поколения и прогнозирования будущего [Тазов, 2015].

Обращение к изучению социальных проблем молодежи началось в нашей стране в 20-е годы

прошлого века с исследований особенностей труда, быта и досуга. Постепенно тематика социально-философского анализа расширялась и углублялась. В трудах философов был сделан акцент на универсальные проблемы важные для понимания сущностных характеристик молодежи, таких как ценностные ориентации, диспозиции, потребности, мотивы деятельности, жизненные планы, определяющие социальное поведение молодых людей.

Отметим вклад в разработку объяснительных теорий и методики изучения молодежной общности следующих отечественных обществоведов: Е. А. Блаженова, Н. М. Блинова, В. Н. Боряза, Ю. Р. Вишневого, В. А. Житенева, С. Н. Иконниковой, Л. Н. Когана, И. С. Кона, В. Т. Лисовского, В. А. Мансурова, Л. Я. Рубиной, В. Т. Шапко, В. Н. Шубкина и других.

## Основная часть

Молодость представляет собой этап жизненного пути, нижней границей которого является биологическое созревание (пубертатный период, в ходе которого человек приобретает внешние черты взрослого человека), а верхней – достижение социальной зрелости, связанное с выполнением социальных ролей и комплекса функций взрослого человека [Журавлева, Завьялова, 2013]. Социокультурная общность молодежи рассматривается как субъект социальной безопасности общества, ключевой миссией данной группы является усвоение культурных ценностей и передача ее новым поколениям в обновленном виде [Шиловцев, Сорокина, 2021].

Среди объяснительных моделей исследования ценностных ориентаций молодежи, мы опирались на следующие:

- поколенческий анализ, позволяющий увидеть общие черты и сходные установки деятельности людей одного поколения как инкорпорированный результат совокупных социальных влияний и «вызов» эпохи, формирующих различия в ценностной иерархии поколений;
- социокультурный подход, опирающийся на понимание культуры как фундамента интеграции общества, включающий базовые ценности, выступающие основой идентификации социальных общностей;
- аксиологический подход, исходящий из ведущей роли ценностных ориентаций как важнейшего элемента во внутренней структуре личности, определяющего мотивацию социального поведения.

Для изучения ценностных ориентаций молодежи, в декабре 2022 года нами было проведено социологическое исследование. Для получения качественной информации, позволяющей раскрыть внутренний мир современных молодых людей, мы выбрали метод глубинного интервью с применением проективной методики (N=40). Сценарий интервью включал четыре основных раздела: молодежь в современном обществе; жизненные приоритеты и ценности; высшее образование и молодежь; политика и молодежь.

Объектом выступила молодежь Свердловской области от 14 до 30 лет. Предметом – ценностные ориентации, жизненные планы, приоритеты деятельности.

## Результаты исследования

С позиции социокультурного подхода, мы рассматривали культуру как единственно возможную среду развития личности во всех формах ее жизнедеятельности. В связи с этим,

приоритетной задачей исследования было выявление мнений и оценок информантов о культуре в современном российском обществе.

Самая большая группа респондентов считает, что современное общество нельзя назвать в полной мере культурным. Среди распространенных аргументов информанты назвали:

- Низкую культуру поведения молодежи как социальной общности, программирующей будущее состояние общества: «с нынешней молодежью не о чем поговорить, не интересно общаться». Отмечался факт снижения интереса молодых людей к чтению и русскому языку как показателям культурной идентичности личности, рост потребительства и гедонистско-развлекательных установок молодого поколения.
- Распространенность в молодежной среде девиантных проявлений: злоупотребление наркотиками, алкоголем, табакокурением, ненормативной лексикой, делинквентного поведения.
- Отсутствие установки на понимание окружающих («неумение слушать и слышать других»), агрессивные реакции и неадекватное поведение.

Представители второй группы считают, что живут в культурном обществе, поскольку «культура существовала и существует в любом обществе», образуя различные субкультурные и контркультурные ответвления. Кроме того, большинство тех, кто дал позитивную оценку культуре современного общества, охарактеризовали прежде всего себя как носителей господствующих в обществе ценностей. Многие информанты подчеркнули, что общаются преимущественно в культурной среде, сложившейся внутри образовательных организаций высшего образования, с преподавателями и студентами, соблюдающими нормы морали, делового общения и нацеленными на саморазвитие и ценности профессиональной культуры. Университетская среда, по мнению, опрошенных является пространством научной и интеллектуальной жизни городов, формирующим культуру поведения, и благотворно сказывается на социальном поведении молодежи.

Третья группа критически оценила культурный уровень молодых людей, но при этом отметила нарастающий в современном обществе тренд, связанный с ростом интереса к национальной культуре и образованию: «На сегодняшний день быть культурным, на мой взгляд, это обязанность каждого человека, который живет в обществе и взаимодействует с другими людьми. Но для этого, конечно, он должен обладать весьма внушительным списком навыков, умений и качеств, а также соответствовать многим нормам, которые сложились в нашей общественной среде».

Одной из задач опроса было выявление молодежных кумиров (киногероев, актеров, спортсменов, блогеров). Идеальные образцы поведения важны для молодых людей, находящихся на этапе самоопределения в основных сферах жизнедеятельности (культурной, профессиональной, политической) [Коган, 1988]. Вопрос «делать жизнь с кого» далеко не праздный для представителей этой группы, и коррелирует с жизненными целями и планами молодежи. Большинство информантов ответили, что не имеют кумиров, и считают, что их наличие может повлиять на эмоциональную зрелость становящегося человека, индивидуальные особенности и приоритеты личности. Многие опрошенные разделяют утверждение Марка Аврелия, ставшее названием книги бизнес-эксперта Стивена Кови, что главное для человека «быть, а не казаться». Наличие кумира не позволяет, по мнению респондентов, раскрыть собственные потенциальные способности и быть успешными в жизни.

Однако, несколько информантов обозначили своих кумиров. Среди них встречалось

упоминание некоторых политиков и блогеров, признанных иностранными агентами. Ответы были статистически незначимые в общем массиве, но позволили увидеть авторитетных для некоторых молодых людей личностей, которым они готовы подражать.

Ключевой задачей проведенного исследования было выявление жизненных приоритетов и ценностных компонентов в структуре личности представителей современной молодежи.

Жизненный успех понимается респондентами как достижение поставленных жизненных целей (чаще всего стратегических). Среди жизненных целей респондентов можно выделить долгосрочные и среднесрочные стратегические цели, и краткосрочные тактические цели. Жизненные цели рассматриваются как этапные задачи, решение которых приближает достижение успеха.

Среди тактических задач информанты отмечали: сдать экзамен на отлично, поступить в вуз на определенную специальность или на бюджетную форму обучения, успешно завершить обучение одной ступени образования и поступить на следующую, достичь прогресса в любимом деле (самообразовании, спорте, хобби), совершить конкретное путешествие или действие.

Стратегические цели, поставленные респондентами, можно условно подразделить на материальные (наиболее распространенные: построить свой дом, купить квартиру) и духовные (создание крепкой и счастливой семьи, саморазвитие, профессиональный успех в любимом деле).

Исследование показало, что понимание жизненного успеха как ведущей ценности разделяется большинством респондентов, однако этот вопрос оказался для опрошенных сложным. Чем выше уровень образования, тем обдуманнее и осознаннее были ответы молодых людей. Мы сделали вывод, о роли учебно-воспитательного процесса, а также общественных дисциплин и, прежде всего, философии в формировании мировоззрения, профессионального мышления, рефлексивных навыков, умений выражать свои мысли письменно и устно [Журавлева и др., 2020].

Среди младшей молодежной группы (14-17 лет) больше всего оказалось ответов: «Не задумывался над этим вопросом». Остальные информанты дали ответ на этот вопрос. Несмотря на их различия, мы выделили три основных трактовки понятия «жизненный успех».

Наиболее многочисленной оказалась группа респондентов, определяющих жизненный успех как преодоление препятствий, умений побеждать в конкурентной борьбе, добиваться результата, одерживать победу над самим собой. Средствами достижения жизненного успеха, по мнению опрошенных, выступает саморазвитие личностных и профессиональных качеств и умений, образование, самообразование и самовоспитание в течение всей жизни.

Еще больше трудностей испытывали информанты при ответе на философский вопрос о смысле собственной жизни. Дать аргументированный развернутый ответ на данный вопрос смог лишь каждый пятый информант в возрасте 19-21 года. Для половины респондентов, ответивших на этот вопрос, смысл жизни заключается в достижении жизненного успеха («в любви, здоровой и счастливой семье»). Остальные отметили, что смысл жизни заключается в самой жизни, ее наполнении творчеством, любовью, самореализацией. Переформулируя высказывание Павла Корчагина – главного героя романа Николая Островского «Как закалялась сталь», несколько информантов ответили, что прожить нужно так, чтобы в старости «не было мучительно больно».

## Заключение

Полученные в ходе исследования данные позволили увидеть отличия в ментальности и ценностных ориентациях советской и постсоветской молодежи. Советская молодежь трактовала смысл жизни в контексте идеи морального кодекса строителя коммунизма – «приносить пользу Родине» [Чередниченко, Шубкин, 1985]. Тогда как современная молодежь смысл жизни связывает преимущественно с достижением личных целей: самореализацией личностного потенциала, достижением профессионального успеха и созданием здоровой крепкой семьи.

Подводя итоги, отметим, что полученные в ходе исследования результаты, совпадают с выводами других исследований и могут считаться достоверными [Вишневский, Шапко, 2006; Гаврилюк, Трикоз, 2000; Кон, 1984; Константиновский, 2014; и др.].

В ходе проведенного социологического исследования мы получили данные, позволяющие сделать вывод о том, что ценностное самоопределение является важнейшим внутренним регулятором поведения личности молодого человека и формирует систему принципов, определяющих жизненные планы и социальное поведение. По нашему мнению, система ценностных ориентаций образует содержательную сторону направленности личности и выступает основой для управления процессом социализации молодежи.

## Библиография

1. Вишневский Ю.Р., Шапко В.Т. Парадоксальный молодой человек // Социологические исследования. 2006. № 6. С. 26-35.
2. Вишневский Ю.Р., Шапко В.Т. Социология молодежи – о молодежи, для молодежи // Актуальные проблемы социологии молодежи, культуры, образования и управления. Екатеринбург, 2014. Т. 1. С. 5-9.
3. Гаврилюк В.В., Трикоз Н.А. Динамика ценностных ориентаций в период социальной трансформации (поколенный подход) // Социологические исследования. 2000. № 12. С. 96-114.
4. Журавлева Л.А., Завьялова Н.В. Молодежь как инновационная социальная общность // Образование и наука. 2013. № 4 (103). С. 77-90.
5. Журавлева Л.А. и др. Опыт формирования патриотического сознания студенческой молодежи средствами музейной педагогики // Образование и право. 2020. № 8. С. 297-302.
6. Коган Л.Н. Человек и его судьба. М.: Мысль. 1988. 286 с.
7. Кон И.С. В поисках себя. Личность и ее самосознание. М.: Политиздат. 1984. 225 с.
8. Константиновский Д.Л. Российская молодежь: образование и занятость // Россия и Китай: молодежь XXI века. М. Новый хронограф, 2014. С. 283-307.
9. Тазов П.Ю. Динамика ценностей российской молодежи 1960-2010 гг. в социокультурном анализе // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1 (часть 1). URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=17928>
10. Чередниченко Г.А., Шубкин В.Н. Молодежь вступает в жизнь (социологические исследования проблем выбора профессии и трудоустройства). М.: Мысль, 1985. 240 с.
11. Шиловцев А.В., Сорокина Н.И. Выбор ценностных ориентаций как фактор социальной безопасности молодежи в Российской Федерации // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 5А. С. 103-109. DOI: 10.34670/AR.2021.13.24.011

## Life priorities and values of modern youth: socio-philosophical analysis

**Lyudmila A. Zhuravleva**

PhD, Associate Professor of Department of Philosophy,  
Ural State Agrarian University,  
620075, 42, Karla Libknekhta str., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: zhuravleva08@gmail.com

**Elena V. Zarubina**

PhD, Associate Professor of Department of Philosophy,  
Ural State Agrarian University,  
620075, 42, Karla Libknekhta str., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: ethos08@mail.ru

**Aleksei V. Ruchkin**

PhD in Social Science, Associate Professor,  
Head of the Department of Philosophy,  
Ural State Agrarian University,  
620075, 42, Karla Libknekhta str., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: alexeyruchkin87@gmail.com

**Irina P. Chupina**

Doctor of Economics,  
Professor of Department of Philosophy,  
Ural State Agrarian University,  
620075, 42, Karla Libknekhta str., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: irinacupina716@gmail.com

**Nataliya N. Simachkova**

PhD in History,  
Associate Professor of Department of Management and Law,  
Ural State Agrarian University,  
620075, 42, Karla Libknekhta str., Ekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: nikolina73@yandex.ru

**Abstract**

The article analyzes the life plans and values of modern youth. The definition of youth as a socio-cultural community and an innovative group is given. The empirical data was the results of a sociological study conducted by the team of authors in December 2022. To obtain high-quality information that allows revealing the inner world of modern young people, the method of in-depth interviews using a projective technique was chosen (N=40). The interview script included four main sections: youth in modern society; life priorities and values; higher education and youth; politics and youth. The opinions and assessments of informants about culture in modern Russian society, life plans and value components in the structure of the personality of representatives of modern youth are revealed. The data obtained during the study made it possible to identify differences in the mentality and value orientations of Soviet and post-Soviet youth. Soviet youth interpreted the meaning of life in the context of the idea of the moral code of the builder of communism, "to benefit the Motherland." Modern youth connects the meaning of life mainly with the achievement of personal goals: the self-realization of personal potential, the achievement of professional success and the creation of a healthy strong family. It is concluded that value self-determination is the most

important internal regulator of the behavior of a young person's personality, forms a system of principles that determine a person's life plans and is the basis for managing the process of youth socialization.

### For citation

Zhuravleva L.A., Zarubina E.V., Ruchkin A.V., Simachkova N.N., Chupina I.P. (2023) Zhiznennye priority i tsennosti sovremennoi molodezhi [Life priorities and values of modern youth: socio-philosophical analysis]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 119-126. DOI: 10.34670/AR.2023.60.41.012

### Keywords

Youth as an innovative socio-cultural community, socio-philosophical analysis, values, value orientations, life goals, meaning of life, socialization.

### References

1. Cherednichenko G.A., Shubkin V.N. (1985) *Molodezh' vstupaet v zhizn' (sotsiologicheskie issledovaniya problem vybora professii i trudoustroistva)* [Youth enters into life (sociological studies of the problems of choosing a profession and employment)]. Moscow: Mysl' Publ.
2. Gavrilyuk V.V., Trikoz N.A. (2000) Dinamika tsennostnykh orientatsii v period sotsial'noi transformatsii (pokolennyi podkhod) [Dynamics of value orientations in the period of social transformation (generational approach)]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological research], 12, pp. 96-114.
3. Kogan L.N. (1988) *Chelovek i ego sud'ba* [Man and his destiny]. Moscow: Mysl' Publ.
4. Kon I.S. (1984) *V poiskakh sebya. Lichnost' i eie samosoznanie* [In search of yourself. Personality and its self-consciousness]. Moscow: Politizdat Publ.
5. Konstantinovskii D.L. (2014) Rossiiskaya molodezh': obrazovaniie i zanyatost'. [Russian youth: education and employment]. In: *Rossiya i Kitai: molodezh' XXI veka* [Russia and China: youth of the XXI century]. Moscow: Novyi Khronograf Publ.
6. Shilovtsev A.V., Sorokina N.I. (2021) Vybor tsennostnykh orientatsii kak faktor sotsial'noi bezopasnosti molodezhi v Rossiiskoi Federatsii [The choice of value orientations as a factor of social security of youth in the Russian Federation]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (5A), pp. 103-109.
7. Tazov P.Yu. (2015) Dinamika tsennostei rossiiskoi molodezhi 1960-2010 gg. v sotsiokul'turnom analize [Dynamics of values of Russian youth in 1960-2010 in sociocultural analysis]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education], 1 (part 1). Available at: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=17928> [Accessed 12/12/2022]
8. Vishnevskii Yu.R., Shapko V.T. (2006) Paradoksal'nyi molodoi chelovek [Paradoxical young man]. In: *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological research], 6, pp. 26-35.
9. Vishnevskii Yu.R., Shapko V.T. (2014) Sotsiologiya molodezhi – o molodezhi, dlya molodezhi [Sociology of youth – about youth, for youth]. In: *Aktual'nye problemy sotsiologii molodezhi, kul'tury, obrazovaniya i upravleniya* [Actual problems of sociology of youth, culture, education and management]. Yekaterinburg. Vol. 1.
10. Zhuravleva L.A. et al. (2020) Opyt formirovaniya patrioticheskogo soznaniya studencheskoi molodezhi sredstvami muzeinoi pedagogiki [Experience in the Formation of Patriotic Consciousness of Student Youth by Means of Museum Pedagogy]. *Obrazovaniie i pravo* [Education and Law], 8, pp. 297-302.
11. Zhuravleva L.A., Zav'yalova N.V. (2013) Molodezh' kak innovatsionnaya sotsial'naya obshchnost' [Youth as an innovative social community]. *Obrazovaniie i nauka* [Education and science], 4 (103), pp. 77-90.



УДК 316.6

DOI: 10.34670/AR.2023.99.62.013

## Советское: проекции субъективностей в праздничном эпистолярном коммуницировании

**Липицкая Валентина Михайловна**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры иностранных языков,  
Казанское высшее танковое  
командного ордена Жукова Краснознаменное училище,  
420059, Российская Федерация, Казань, ул. Оренбургский тракт, д.6;  
e-mail: vmnasrtdinova@mail.ru

Автор выражает искреннюю признательность доценту кафедры общей философии Казанского (Приволжского) федерального университета, кандидату философских наук Полине Сергеевне Котляр, преподавателю кафедры иностранных языков в сфере международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, кандидату филологических наук Эллине Викторовне Шустовой и доценту кафедры иностранных языков Казанского высшего танкового командного училища, кандидату филологических наук Динаре Радиковне Ханиповой, в разное время любезно предоставившим материалы личных и семейных архивов для настоящего исследования.

### Аннотация

«Поиски человека» в логике антропологического поворота, как известно, перемещаются с грандиозных магистралей Большой Истории на прихотливые, извилистые тропинки частных жизней. Обратясь к анализу открытки как образца праздничного эпистолярного коммуницирования, автор приходит к ряду выводов о субъективностях советского человека. Реализующие преимущественно фатическое общение, «открытые письма», во-первых, служат не столько коммуникативной, сколько фестивальной практикой, а также выполняют ряд функций, позже мигрировавших в социальные сети. В свою очередь, отправляемые по почте «только в конверте» послания являются, по мнению автора, эпистолярным аналогом «кухонных разговоров», в рамках которых, порой, наблюдается растождествление с советской идентичностью. Как можно заметить даже на примере выводов, полученных в ходе настоящего исследования, довольно нишевого и немасштабного, анализ эго-документов советского человека позволяет визуализировать его субъективность иначе, нежели это происходит на эпических полотнах официальной истории. Таким образом, опыт прочтения эго-документов выступает как «прививкой» от стигматизации Homo Sovieticus, так и инструментом преодоления невозможного для философского знания условного конструкта «человек вообще».

### Для цитирования в научных исследованиях

Липицкая В.М. Советское: проекции субъективностей в праздничном эпистолярном коммуницировании // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 127-136. DOI: 10.34670/AR.2023.99.62.013

### Ключевые слова

Советское, субъективность, эго-документы, эпистолярное коммуницирование, социальные сети, фатическое общение, информационное общение, идентичность.

## Введение

«Поиски человека» в логике антропологического поворота, как известно, перемещаются с грандиозных магистралей Большой Истории на прихотливые, извилистые тропинки частных жизней, «возвращая «маленькому человеку» его место на авансцене истории» [Суржикова, 2014, 6]. Своеобразным «компасом», позволяющим осуществлять исследовательскую навигацию в русле индивидуальных «*дорог и судеб*», способны становиться т. н. эго-документы – или, как их еще иногда называют, «источники личного содержания» [Зарецкий, 2021, 198] – дневники, записки, материалы эпистолярной коммуникации – письма, открытки, телеграммы. К исследовательской оптике именно советских «микроисторий» в разное время обращались Н.Н. Козлова [Козлова, 1994], [Козлова, 2005], Н.Б. Лебина [Лебина, 2019], О.В. Шабурова [Шабурова, 2017].

Настоящая работа представляет собой очередную попытку добавить еще несколько штрихов к портретам субъективности (или, по справедливому замечанию Ю.П. Зарецкого, – субъективностей [Зарецкий, 2021, 199]) советского человека, стремясь тем самым сделать образ Homo Sovieticus более частным, подробным, персональным. В своих поисках мы обращаемся к реверсу – то есть к оборотной, текстовой части открытки как ключевого, наиболее частотного элемента праздничного эпистолярного общения. Семантическое поле, оформляемое аверсом открытки, ее символами, образами и декорумом нами уже рассматривалось ранее [Насртдинова, 2018]. Предполагая и функциональную неодинаковость, и эмоционально-настроенческую негомогенность посланий, отправлявшихся разными способами – в виде открытого письма или в конверте, мы рассмотрим содержание текстов, «доверенных» каждому из них, отдельно. Исследование осуществлено на материалах личных архивов, имевшихся в распоряжении автора (более 1200 образцов).

### Открытка: открытое письмо

В случае, если речь заходит об открытке, человеку современному, с большей вероятностью, представляется *очевидно красивый* образец полиграфической продукции – гляцевый, выполненный на плотной бумаге, хвастливо переливающийся блестками, фольгированным тиснением и иными дизайнерскими изысками. В первом разделе настоящей работы, однако, мы обратимся к рассмотрению открытки, представлявшей собой стандартный почтовый бланк с разлинованным реверсом, «работавший» по принципу «открытого письма», то есть отправлявшийся в путешествие от адресанта к адресату без конверта и *открыто* демонстрировавший содержимое своего послания – фактически, кому угодно.

Первое, что буквально бросается в глаза – это объем открыточной коммуникации, *ничего не сообщающей*, реализующей исключительно функцию фатического общения: в таких посланиях меняются лишь года (*С Новым 1975 годом!*), имена получателей и отправителей, а также лиц, которым традиционно передаются «приветы и теплые пожелания»; фактически неизменным остается текст поздравительного клише («счастья, здоровья, благополучия, успехов в различных сферах жизни»). Приведем несколько примеров таких поздравлений.

«Милая Танечка! Поздравляем тебя и Наталию Ивановну с наступающим Новым Годом! Примите самые сердечные пожелания здоровья, благополучия и всяческих успехов в Новом Году. Капровичи» (по штемпелю: 29.12.75).

«Здравствуй уважаемые родные зять Анатолий сестра Наташа, и племянница Таня.

прздворяю (здесь и далее орфография и пунктуация текста на обороте открытки приводятся в оригинальной редакции адресантов. – В.М.) вас с наступающим Новым годом желаю вам всего хорошего в вашей жизни. С приветом Виктор» (по штемпелю: 22.12.78).

«С Новым годом Наталия Ивановна здоровья вам, радости и веселья в новом году. Обнимаю вас Полина» (по штемпелю: 29.12.77).

«Милые, дорогие наши Друзья! Сердечно вас поздравляем с Новым годом! Пусть (очевидно, пропущено «бы» – В.М.) он принес Вам всем, только самое хорошее, радостное, светлое. Будьте здоровы, счастливы всего вам доброго благополучного в вашей жизни. Целуем Ваши Милюхины» (по штемпелю: 31.12.80).

Думается, что кроме самоочевидной контактоустанавливающей (а, точнее, контактоподдерживающей) или этикетной функций, такое послание, не предзаданное никакой информационной прагматикой, является важным слагаемым глобального открыточного оборота как фестивальной, а не коммуникационной практики. Ключевой ценностью такого поздравления, таким образом, является отнюдь не сам текст на реверсе открытки, но праздничный ритуал, фестивальный алгоритм – необходимо выбрать и приобрести открытку, «трафаретным» почерком заполнить индекс места назначения, опустить карточку в почтовый ящик. «Бенефициарами», в таком случае, являются как адресат, так и адресант, погружающиеся в желанную «атмосферную» последовательность действий, «подключающиеся» к настроению, или как сказали бы нынче, к «вайбу» праздника. Таким образом, одной из ключевых для советского человека функцией письменного коммуницирования является инструментальность открытки как средства генерации эмоций счастья и удовольствия.

Анализируя степень *открытости* открыточных посланий и возможность откровенной коммуникации в советском социокультурном контексте как таковой, О. В. Шабурова, с одной стороны, отмечает, что «Утвердившаяся исследовательская традиция рассматривать советское только как тоталитарное своей жесткой оценочной терминологией упрощает довольно сложную картину советского мира» [Шабурова, 2017, 19], но, вместе с тем, добавляет, что «Открытка – это открытое письмо, и все, что сообщается в послании, может быть доступно взгляду других. Поэтому логично ожидать от этих текстов сдержанности и закрытости (ведь еще совсем недавно люди жили в обществе тотального контроля и опасности)» [ibid., 15].

Всеобъемлющий и перманентный характер перлюстрации личной корреспонденции как одной из надзирательных практик советского общества в работе «Опасные советские вещи» неоднократно подчеркивают А.С. Архипова и А.А. Кирзюк [Архипова, Кирзюк, 2022, 65-66].

Принимая во внимание сказанное выше, было бы справедливо полагать, что советский человек, опасаясь излишнего (как праздного, так и служебного, *ведомственного*) интереса к своим посланиям, будет стремиться к минимальной проницаемости, герметичности своих текстов – например, воздержится от персональных подробностей, или позаботится об иллюзии конфиденциальности, сократив, скажем, имена упоминаемых лиц до инициалов.

Опыт ознакомления с материалами личной праздничной переписки, впрочем, указывает на обратное: порой, сколь ни парадоксальным представляется этот вывод, советский человек не только не боится, но и *желает* того, чтобы его текст был увиден (услышан). Разумеется, в таком случае речь идет о тех открытках, которые реализуют, кроме фатического, еще и информационное (нефатическое) общение. Рассмотрим несколько примеров.

«Дорогая Наташа! Поздравляем все Ваше семейство с Новым годом, будьте все здоровы и счастливы! Как вы живете, как давно мы не виделись! Соскучилась о всех Вас, всех хочется видеть! Работаешь ли ты? Я еще пока работаю (по глупости, конечно), пора уже отдыхать. Как

девочки? Где они? Как-нибудь приеду. Целую, Валя. Наилучшие пожелания от моих детей» (по штемпелю: 31.12.77).

«Дорогая Аннушка, здравствуй! Шлю я тебе огромный привет и сердечные поздравления с Женским праздником – 8<sup>ое</sup> марта. Желаю тебе большого счастья, радости и всякого благополучия в жизни. Главное – не болеть. Мы с дочкой пока живы. Оля учится в 5<sup>М</sup> классе. Я все работаю. Еще 4 года работать, а у меня здоровья совсем нет. До сих пор плачу по маме. В январе у меня была тетя Лина. Она сейчас в Ростове у Фаи. 9/1 мы с Олей были в Москве. Заезжали к А.Ф. но дома была одна баба Елена. Иногда к нам приезжает Николай Вадюнин. Как-нибудь собирусь с духом, напишу письмо» (28/II-74, датировано автором).

«Дорогая моя Аннушка, здравствуй. Поздравляем тебя с праздником – Международным Женским днем – 8<sup>ое</sup> Марта. Желаем тебе доброго здоровья, большого счастья и благополучия на долгие годы Жизни. Прости что давно не писала. Все не выбираю время на письма. Сильно устаю. После смерти мамы я всем стала писать редко. Тетя Лина была у нас в декабре и с тех пор я ей ни одного письма не написала. А как я переживаю за эти письма. Сегодня ей написала большое письмо. У нас с Олей все пока без изменений. Работаем и учимся. А время летит. Пиши о себе. Целуем. Зоя и Оля» (3/III-76, датировано автором).

«Уважаемая Наталия Ивановна и Ваше семейство! Сердечно Вас поздравляю с Новым Годом! Желаю семейных радостей, счастья, успехов в делах, хорошего здоровья на долгие годы. Мира и добра. Мне о Вас напомнила Татьяна Семеновна. Как Вы поживаете и как дела обстоят со здоровьем? У Вас одна фотография с выпуска учащихся принадлежащих мне думаю, что сохраняется. Мое здоровье согласно возраста нынче за 40летие победы получила Медаль. До свидания с приветом Котельникова» (по штемпелю – 17.12.85).

«Танюша! Поздравляю с Новым годом! Желаю, чтобы будущее десятилетие принесло тебе только радость и удовлетворение от жизни. Успехов тебе, счастья и здоровья! Осенью мне обещают (?) командировку в Ленинград, но откровенно говоря, не хочу никуда. Засиделась дома. Целую. Г.Ф. Владивосток, 28.12.79» (датировано автором).

«Дорогая Танечка! Поздравляю тебя и твоих родных с Новым годом! Пусть он принесет вам любовь, благополучие и успех. Танечка, как у тебя дела? Как наука? Пиши. Всегда рада твоей весточке. Мое пособие вышло, но есть пока трудности с приобретением. Я вышлю тебе позже, хорошо? У меня появилось желание написать еще «что-нибудь». Как-никак такая работа проносит уважение и вес. Пиши. Не молчи. Целую. Г.Ф.» (по штемпелю: 19.12.89.).

«С наступающим праздником! С Новым годом! Пусть в Новогоднюю ночь исполнится самое заветное и сокровенное! И у края пропасти / И у тигра в пасти / Не теряй ты бодрости / Верь в Счастье! (автор приводит слегка измененную цитату из песни «Между нами, дикарями, говоря» (музыка – В. Шаинский, слова – М. Львовский), прозвучавшую в х/ф «Завтрак на траве» (реж. Н. Александрович, 1979 г. – В.М.))» (по штемпелю – 19.12.81)

«Танюша! С Новым годом тебя поздравляю! Желаю здоровья, Великих свершений, красивых решений Всех сложных задач, И мирного неба, И встреч интересных, И в жизни удач. P.S. Куда-то задевала твои новые данные. Думаю, что родители тебе передадут. How are things? Any changes? What is the news? I hope there is some news. (Актюбинск, Каз. ССР). (дата нрзб.) Kate».

Как и в предыдущем случае, предназначенная адресату, открытка в определенной степени *обслуживает* и адресанта, «закрывая» ряд его потребностей. Вообще, следует отметить, что, реализуя функцию информационного общения, масштабная эпистолярная коммуникация советских граждан в жанре «открытого письма» выступает специфической праформой

современных социальных сетей, позволяя заявлять о себе и вступать в диалог с миром от первого лица. Текст, представленный на реверсе открытки, сравним с отдельным постом в появившихся много десятилетий спустя «Вконтакте», «Facebook», или «Instagram» (деятельность признана экстремистской и запрещена в РФ – *В.М.*): он тоже позволяет презентовать себя и предьявлять себя миру, собирать свою идентичность, делиться чувствами, подводить итоги, вести «летопись» отдельно взятой жизни. Как нетрудно заметить на примере посланий, приведенных выше, советский человек говорит и о достижениях, и о планах, и об утратах, а иногда и просто «интересничает», экспериментируя с собственным эпистолярным имиджем – например, посредством приведения различных «броских» цитат, или путем иноязычных вставок (добавим также, что и то, и другое будет впоследствии, охотно применяться пользователями социальных медиа – все эти catchphrases превратятся в т.н. «статусы», «шапки профиля», или captions – подписи к фотографиям).

Таким образом, стремясь установить степень обусловленности эпистолярных посланий советских коммуникантов *советским* как *вертикальным* (т.е. государственными и социальными институтами, господствующей идеологией), на наш взгляд, целесообразно прежде всего говорить не о тоталитарности социального контекста и тотальности страха как его продукте, но о соотношении частного и общественного. В советском социуме, где «*не личное – главное, а сводки рабочего дня*», «открытые письма» становятся одним из немногих общедоступных и совершенно легальных каналов размещения личного в публичном пространстве; виртуальной (ибо письменной и заочной) трибуной, с которой рассказывается отдельная, обычная, *невеликая* жизнь. Факт «увиденности» (или «услышанности») послания кем-либо, кроме запланированного получателя (например, сортировщиками почтовых отделений, почтальонами) в таком случае, создает желанную (при этом – наверняка неосознаваемую) ситуацию *признанности* этих историй, их соизмеримости с общественными процессами, позволяет «примерить сомасштабность».

Модальность взаимодействия с государством в данной ситуации амбивалентна: с одной стороны, путем проставления штемпелей, государство, фактически, *авторизует* эти тексты, благосклонно разрешая им циркулировать по стране, а с другой – именно оно, государство, выступает в роли посредника, обслуживающего, благодаря деятельности почты как своего института, круговорот этих сугубо частных историй.

### **Открытка: отправлять по почте только в конверте**

Отдельного внимания заслуживает поздравительная открытка, в советское почтовое путешествие отправлявшаяся в конверте. Она могла быть приложением к подробному, порой весьма многословному письму, выполняя в таком случае аттрактивную, подарочную, декоративную функции, обнаруживая внутри (часто «конвертная» – это двойная, складная открытка) вариации уже знакомых нам праздничных клише: «*С наступающим Новым 1980 годом!*» и традиционные пожелания.

Но нередки и случаи, когда, упакованная в конверт, сама открытка и являлась письмом: примеры таких образцов коммуникации рассмотрим ниже.

«Милая Танюшка, здравствуй! Поздравляю тебя с Новым годом. Желаю счастья, крепкого здоровья, радости и исполнения всех желаний. Извини, что до сих пор не писала. Не хватило духу на большое письмо, да и нет ничего нового. Гера пришел из армии, живем все у мамы в страшной тесноте. Настя растет, стала очень забавная, очень с ней трудно сейчас, потому, что

сует везде свой нос. Танюшка, если будет время, напиши. Наташа» (23.12.74, датировано автором).

«Дорогие москвичи! Поздравляем вас с Новым годом. Пусть этот год принесет Вам здоровье, радость, бодрость, успех, хорошее настроение и прекрасную погоду; исполнит все желания. У нас все хорошо. Виталик стал совсем большой. Бегает, играет с папой в футбол и догонялки. Помогает мне! убирает игрушки, вытирает пыль, тянется к венику. Научился танцевать: притопывает и кружится. Да, у нас уже 16 зубов и еще лезут. Вот такие дела. Целуем. Борзяне (жители г. Борзя в Забайкальском крае – В.М.)» (дата отсутствует; использована открытка 1981 г. издания)

«Дорогие Александр, Игорь, Леночка, Максим! Поздравляем Вас с Новым 1988 годом. Пусть он для всех нас будет мирным и добрым, пусть он принесет вам здоровье и благополучие в личной жизни и на работе, всем Вам хорошего настроения У нас все здоровы, все работают, Андрей заканчивает техникум скоро его ждет армейская служба У меня в ноябре было плохое самочувствие а в декабре я выдержала большое напряжение на работе Праздники провела хорошо. Сергей решил окончательно разводиться. А я страдаю из-за Наташи. Привет всем Зоя». (дата отсутствует; использована открытка 1987 г. издания)

«Здравствуйте, мама, папа, Люция, Альфия, Венера и Рустамка! Поздравляю Вас с Первомаем! Веселого и светлого Вам праздника. Извините, пожалуйста, что долго не отвечаю на Ваше письмо. Писать было совсем не о чем. Долго не работала, была на больничном. Состояние скверное. С работы увольняюсь. Врач запретила тяжелый физический труд. Сегодня разговаривала с начальником управления «Центросантехмонтаж». После праздника буду оформляться туда секретарем-машинисткой. Года за 3 обещают дать квартиру. Ну, а пока буду жить у Веры. Месяц назад Наиль прислал письмо. Писал, что его невеста выходит за кого-то замуж 1 Мая. Не знаю, правда ли это, или очередная шутка со мной. Почему-то кажется, что в роли жениха будет он, а письмо мне лишь для того, чтобы я поверила и не помешала им. Хотела написать Наилью, но не могу больше, да и он уже, наверное, досыта насмеялся над моими письмами. Пожалуйста, не обижайтесь на меня и напишите обо всем. Пишите на Толин адрес, потому что в мае должны переехать мои Беляевы в Брянск. Рая». (дата отсутствует; использована открытка 1977 г. издания)

«Дорогие д. Игорь, т. Саша, Максим и Леночка! Поздравляю вас с Новым 1987 годом! Желаю вам крепкого здоровья, счастья, успехов Леночке в музыке, максимуму в науке. Желаю в новом году т. Саше ездить на работу 50 мин., а не 2 часа. Всего вам наилучшего. Инна. Привет и поздравления от мамы, папы, Риты».

«Дорогая Танечка! Поздравляю тебя и твоих родных с Новым годом! Желаю вам хорошего здоровья, счастья, исполнения всего задуманного! У меня новостей почти нет, жизнь однообразная. Правда, летом я отвожу душу. В июле побывала в Закавказье: Мцхета, Тбилиси, Гори, Ереван, проехали (частично) по Военно-Грузинской дороге – моя давняя мечта. очень довольна этим путешествием. Летом планирую ФПК в Московском горном институте (май, июнь). Может быть, удастся остаться сразу в <нрзб.> в отпуск. Когда у тебя конец учебы? Как дела перед защитой? На должность старшего меня провели 2 года назад. Пиши. Целую. Г.Ф.» (17/XII-85, датировано автором).

Очевидно, что по сравнению с текстами «открытых писем», *конвертированные* послания обнаруживают еще большую, порой обескураживающую степень откровенности адресантов, тем самым значительно *конвертируя* и их идентичность.

И если объем и стилистику коммуникации, представленной на открытках со штемпелем, мы

сравнили с коммуникацией в социальных медиа, то тексты, «отправляемые по почте только в конверте» – это, скорее, попытка реализации жанра кухонных разговоров (принципиально очных и изустных свидетельств) – в компромиссном формате письменной и заочной беседы. Сравнение «открытой» открытки с социальными сетями видится нам обоснованным еще и потому, что в рамках такого общения, несмотря на явные стремления к *приватизации* эпистолярного дискурса, советский человек все-таки не выходит за рамки социальной (в данном случае – гражданской) идентичности, продолжая «сохранять лицо» и в полной мере оставаться *советским гражданином*, просто пожелавшим – очевидно, ситуативно – чуть больше говорить о себе самом. В текстах «закрытых» открыток происходит, фактически, снятие советской идентичности: «человеческое, слишком человеческое» одерживает победу над социально-приемлемым, и советский человек являет себя таким, каким в социуме быть не принято (а, может быть, еще и чревато): уязвимым, разочарованным, растерянным, иногда жалующимся, а иногда и вовсе – хвастающимся и сплетничающим; *непарадным*, не поднимающимся над бытом, занятым частными мелодрамами и прочими «мещанскими» сюжетами.

О.В. Шабурова, анализируя субъективности советского корреспондента открытки, отмечает, что «он предстает для нас <...> то зашоренным, идейным винтиком, то наивным, простодушным мечтателем». [Шабурова, 2017, 326]. Добавим: и, при этом, еще и личностью (не инакомыслящей, скорее – порой – *инакочувствующей*), и Персоной, и носителем выраженной Самости.

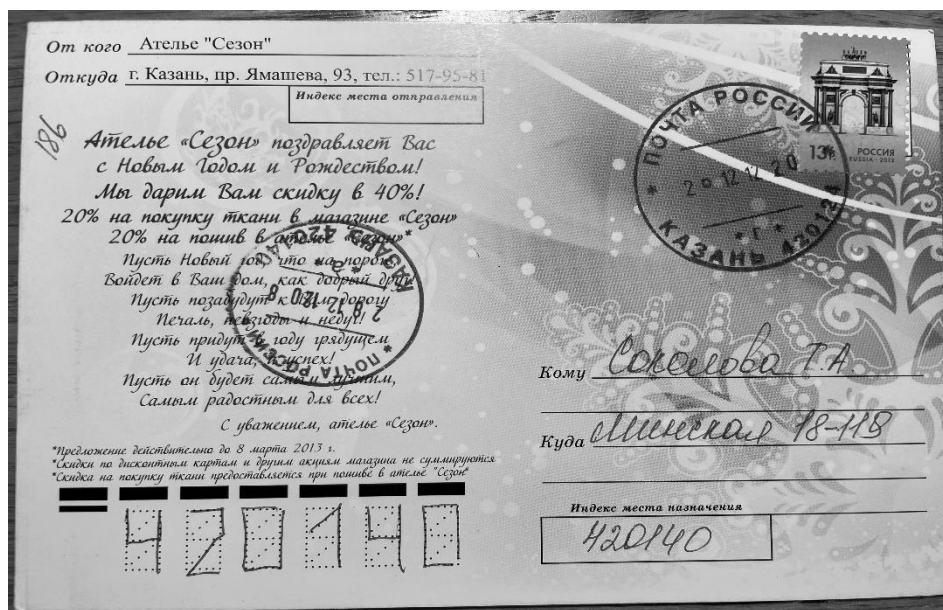
## Заключение

Праздничное эпистолярное коммуницирование, ряду характеристик которого посвящена данная работа, является важным слагаемым габитуса советского человека, позволяющим осуществлять целый ряд социальных и культурных функций, среди которых и собирание себя, и рефлексия прожитого, и генерация «праздничных энергий».

Разумеется, превратившись на фоне глобальной дигитализации коммуникативных практик в винтажный артефакт, открытка, на сегодняшний день, перестала являться масштабной площадкой манифестации субъективности, которая позволила бы состояться «неформальному» знакомству исследователей с состояниями и эмоциями человека современного. Впрочем, некоторые особенности ее бытования продолжают иметь заметное «остаточное» звучание и сегодня. Открытка, по-прежнему, заметный joy giver; о чем, как показывает практика, особенно хорошо осведомлены маркетологи коммерческих структур: отсюда и прямолинейно-ностальгические дизайнерские стратегии Московского ГУМа, аэропорта «Домодедово», межпрограммного пространства «Первого канала», ранее уже подробно рассмотренные О.В. Шабуровой [Шабурова, 2009, 38-39], и, например, получившая распространение в т.н. «нулевые», мимикрирующая под персональное эпистолярное коммуницирование и явно рассчитывающая вызвать соответствующие «фестивальные» эмоции, практика корпоративных поздравлений в формате B2B (business to business, деловые партнеры поздравляют друг друга), или B2C (business to customer, коммерческая структура поздравляет своих клиентов; см. Рис. ниже).

Н.В. Арутюнян, рассуждая о возможном прочтении трудов Н.Н. Козловой, отмечает, что наследие данного автора может быть интерпретировано «как написанное в тактике оправдания, из стремления «отклеить» от человека, жившего и выживавшего в СССР, ярлык «совок», который скрывал под собой множество негативных коннотаций: безликий, безвольный,

ведомый, ограниченный, представитель массы» [Арутюнян, 2019, 182].



**Рисунок 1 - Пример корпоративного новогоднего поздравления, полностью имитирующего персональное эпистолярное коммуницирование: открытка отправлена в виде «открытого письма», имеет марку и штемпель; адрес получателя вписан от руки.**

**По штемпелю: 28.12.12 г.**

Как можно заметить даже на примере выводов, полученных в ходе настоящего исследования, довольно *нишевого* и *немасштабного*, анализ эго-документов советского человека позволяет визуализировать его субъективность иначе, нежели это происходит на эпических полотнах официальной истории. Таким образом, опыт прочтения эго-документов выступает как «прививкой» от стигматизации Homo Sovieticus, так и инструментом преодоления невозможного для философского знания условного конструкта «человек вообще».

## Библиография

1. Арутюнян Н.В. «Предоставить тексту просто быть...»: методологические принципы исследования эго-документов в работах Н.Н. Козловой // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 8. С. 176-196.
2. Архипова А., Кирзюк А. Опасные советские вещи: Городские легенды и страхи в СССР. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 536 с.
3. Зарецкий Ю. Эго-документы советского времени: термины, историография, методология // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2021. № 3. С. 184-199.
4. Козлова Н.Н. Крестьянский сын: опыт исследования биографии // Социологические исследования. 1994. № 6. С. 112-123.
5. Козлова Н.Н. Советские люди. Сцены из истории. М.: Европа, 2005. 544 с.
6. Лебина Н. Пассажиры колбасного поезда: Этюды к картине быта российского города: 1917-1991. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 584 с.
7. Насртдинов В.М. Транскрибирование контекстов современности в семантическом поле новогодней открытки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2018. № 2 (44). С. 77-88.
8. Суржикова Н.В. Эго-документы: интеллектуальная мода или осознанная необходимость // История в эго-документах: исследования и источники. Екатеринбург: АсПур, 2014. С. 6-13.
9. Шабурова О. Ностальгия: стратегии коммерциализации, или Советское в гламуре // Советское прошлое и культура настоящего: в 2 т. Екатеринбург, 2009. Т. 1. 2009. С. 33-44.



10. Шабурова О.В. Советский мир в открытке. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2017. 328 с.

## **Soviet: projections of subjectivity in festive epistolary communication**

**Valentina M. Lipitskaya**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor of Foreign Languages Department,  
Kazan Higher Tank Command Order of Zhukov Red Banner School,  
420059, 6, Orenburgskii trakt str., Kazan, Russian Federation;  
e-mail: vmnasrtdinova@mail.ru

### **Abstract**

In accordance with the methodological guidelines of the so-called ‘anthropological turn’ in social studies, the author considers soviet festive postcards (their reverse, namely) to be a bright example of ego-document. After analyzing more than 1200 samples from a private (personal) collection, the author subdivided all the postcards into two categories: “open letters” and those, designed for being sent in an envelope exclusively. Having turned to the analysis of the postcard as an example of festive epistolary communication, the author comes to a number of conclusions about the feelings of the Soviet people. Realizing phatic communication predominantly, “open letters” are considered as a festival practice rather than communicative one. More than that, these postcards facilitated performing a range of functions that have later on migrated to social networks. In turn, those sent “in an envelope only” are, according to the author, the written analogues of legendary “kitchen talks”, within the confines of which disidentification with the Soviet identity is not infrequently observed. As can be seen even on the example of the conclusions obtained in the course of this study, which is rather niche and not large-scale, the analysis of the ego-documents of a Soviet person allows us to visualize his subjectivity differently than it happens on the epic canvases of semi-official history. Thus, the experience of reading ego-documents acts as both a “graft” against the stigmatization of Homo Sovieticus and a tool for overcoming the conditional construct “man in general”, which is impossible for philosophical knowledge.

### **For citation**

Lipitskaya V.M. (2023) Sovetskoe: proektsii sub"ektivnosti v prazdnichnom epistolyarnom kommunitirovani [Soviet: projections of subjectivity in festive epistolary communication]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 127-136. DOI: 10.34670/AR.2023.99.62.013

### **Keywords**

Soviet, subjectivity, ego-documents, epistolary communication, social networks, phatic communication, informative communication, identity.

## **References**

1. Arutyunyan N.V. (2019) «Predostavit' tekstu prosto byt'...»: metodologicheskie printsipy issledovaniya ego-dokumentov v rabotakh N.N. Kozlovoi [«Let the text just be...»: methodological principles for the study of ego-documents in the

- 
- works of N.N. Kozlova]. *Vestnik RGGU. Seriya «Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya»* [RSUH/RGGU Bulletin: Literary Theory, Linguistics, Cultural Studies Series], 8, pp. 176-196.
2. Arkhipova A., Kirzyuk A. (2022) *Opasnye sovetskie veshchi: Gorodskie legendy i strakhi v SSSR* [Dangerous Soviet things: urban legends and fears in the USSR]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.
  3. Kozlova N.N. (1994) Krest'yanskii syn: opyt issledovaniya biografii [Peasant son: the experience of the biography study]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies], 6, pp. 112-123.
  4. Kozlova N.N. (2005) *Sovetskie lyudi. Stseny iz istorii* [Soviet people. Scenes from the history]. Moscow: Evropa Publ.
  5. Lebina N. (2019) *Passazhiry kolbasnogo poezda: Etyudy k kartine byta rossiiskogo goroda: 1917-1991* [Sausage Train Passengers: Sketches for a Picture of the Life of a Russian City: 1917-1991]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.
  6. Nasrtdinova V.M. (2018) Transkribirovanie kontekstov sovremennosti v semanticheskom pole novogodnei otkrytki [Transcription of contemporaneity contexts within the semantic field of New Year postcard]. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na dal'nem Vostoke* [Humanitarian Research in the Eastern Siberia and the Far East], 2 (44), pp. 77-88.
  7. Shaburova O.V. (2017) *Sovetskii mir v otkrytke* [Soviet world in a postcard]. Moscow-Yekaterinburg.
  8. Shaburova O. (2009) Nostal'giya: strategii kommercializatsii, ili Sovetskoe v glamure [Nostalgia: commercialization strategies, or Soviet in glamour]. In: *Sovetskoe proshloe i kul'tura nastoyashchego: v 2 t.* [The Soviet past and the culture of the present: in 2 volumes]. Yekaterinburg. Vol. 1.
  9. Surzhikova N.V. (2014) Ego-dokumenty: intellektual'naya moda ili osoznannaya neobkhodimost' [Ego-Documents: Intellectual Fashion or Conscious Necessity]. In: *Istoriya v ego-dokumentakh: issledovaniya i istochniki* [History in ego-documents: studies and sources]. Yekaterinburg.
  10. Zaretskii Yu. (2021) Ego-dokumenty sovetskogo vremeni: terminy, istoriografiya, metodologiya [Ego-documents of the Soviet period: terms, historiography, methodology]. *Neprikosnovennyyi zapas. Debaty o politike i kul'ture* [Emergency ration. Debate about politics and culture], 3, pp. 184-199.

УДК 130.2

DOI: 10.34670/AR.2023.29.30.014

## Социальные противоречия технологизации и ее роль в современном обществе

**Пелевин Сергей Игоревич**

Кандидат политических наук,  
доцент кафедры философии, права и социально-гуманитарных наук,  
Армавирский государственный педагогический университет,  
352901, Российская Федерация, Армавир, ул. Розы Люксембург, 159;  
e-mail: pelevin17@gmail.com

### Аннотация

XXI век является временем глобализации, общества знаний и национальных инновационных систем. Это время характеризуется социокультурными противоречиями. Произошли технологические, социальные и политические изменения, позволившие улучшить качество жизни людей. Новые технологии определяют контекст наступающего десятилетия: нанотехнологии, микроэлектроника и наноэлектроника, фотоника, материаловедение, биотехнологии, информационно-коммуникационные технологии, логистика, биоинженерия, чистая и возобновляемая энергетика; технологии, которые взаимодействуют друг с другом, предлагая бесконечные возможности для развития. Социальные технологии предлагают генерацию новых способов построения и решения социотехнических проблем. Но принципиально они предполагают ненаивное видение техники и ее участия в процессах построения и конфигурации обществ. Они также подразумевают возможность выбора новых путей и участия в этих решениях как производителей, так и пользователей этих технологий. Таким образом, социальные технологии являются инклюзивными не только потому, что они направлены на обеспечение равного доступа к товарам и услугам для населения в целом, но и потому, что они явно открывают возможность участия пользователей, бенефициаров (а также потенциальных пострадавших сторон) в процессе проектирования процесса и принятия решения по его реализации. Кажется очевидным, что необходимо включить технологию в качестве фундаментального аспекта наших систем демократического сосуществования.

### Для цитирования в научных исследованиях

Пелевин С.И. Социальные противоречия технологизации и ее роль в современном обществе // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 137-142. DOI: 10.34670/AR.2023.29.30.014

### Ключевые слова

Технологизация, глобализация, знание, система, инновации, изменения, технологии.

## Введение

Нынешний мир имеет характеристики и противоречия, которые отличают его от мира 19-го и 20-го веков. Эти противоречия ставят под сомнение научно-техническую цивилизацию, основанную исключительно на технологических инновациях, и то, что технический прогресс стоит выше всех политических, социальных или моральных соображений. Однако сама глобализация привела к значительному повышению осведомленности, в основном среди молодежи, об опасности, с которой сталкивается планета.

В настоящее время важные организации, связанные с продвижением и управлением дисциплиной, утверждают, что технологизация – это творческий процесс.

Говоря о современном мире, мы говорим о глобализации, об обществе знаний и о национальных инновационных системах. Глобализация является результатом сочетания ускоренного развития капитализма из-за неолиберальной политики, навязанной всему миру, и вездесущности мгновенных коммуникационных сетей. Это соединение способствовало демократизации многих наций, уважению прав человека и, в частности, прав детей и женщин; признанию важности этнических, культурных или религиозных меньшинств; доступ к искусству и культуре, среди многих других позитивных процессов, возникающих в условиях глобализации.

Принято также считать, что это время характеризуется глубокими противоречиями. Благодаря глобализации появились и другие явления: всемирный процесс гомогенизации и стандартизации по американским образцам, процесс сопротивления этой гомогенизации со стороны автохтонных культур, а также появление антизападных религиозных фундаменталистских групп. Глобализация не работает для бедняков мира, которых заверили, что модель их искупит [Stiglitz, 2003]. Голод вернулся в города, которые улучшили свое сельскохозяйственное производство. Доходы от сельскохозяйственного производства растут, но в тех же городах растет голод. Не работает и рекламируемая мировая экономическая стабильность, и есть призыв к созданию системы мирового экономического контроля и регулирования. Глобализация порождает неравенство, которое разрушает социальную ткань и подпитывает протекционистскую напряженность.

Миф о прогрессе Запада по «закону» гегелевской истории вызывает сомнения. Прогресс в создании генетически модифицированных организмов и патенты на указанные модификации все чаще ставятся под сомнение. Энергетический кризис, который в настоящее время выражается в кризисе атомной энергетики, не может заставить нас забыть ни о том, что пик добычи, ни о том, что существуют другие источники энергии, более опасные, чем атом, например, уголь, которые в дополнение к загрязнению и усугублению изменения климата ежегодно убивают тысячи горняков, или открытые шахты, которые уничтожают сельскохозяйственные угодья и уничтожают не только ландшафт, но и соседние леса.

Существуют и другие социально-экономические явления, характеризующие современный мир: рост населения и городского населения, истощение запасов питьевой воды, ухудшение качества и доступности систем здравоохранения и общее старение населения.

В современной модели мира развитие связано с непрерывным ростом потребностей, что, в свою очередь, ведет к увеличению производства и потребления. В настоящее время ситуация изменилась в сторону чрезмерного увеличения потребления. То, что изначально было направлено на удовлетворение материальных и духовных потребностей, превратилось в потребность в потреблении ненужных товаров или товаров, которые должны были устаревать в краткосрочной перспективе.

---

## Технологический контекст

Новые технологии определяют контекст наступающего десятилетия. Нанотехнологии, микроэлектроника и наноэлектроника, фотоника, материаловедение, биотехнологии, информационные и коммуникационные технологии, логистика, медицинская техника, чистая и возобновляемая энергия были определены как стратегические.

Нанотехнологии позволяют создавать молекулярные структуры и материалы, а достижения в этой науке находят свое отражение в приложениях в биоинженерии, материаловедении и электронике. Нанотехнологии играют ключевую роль в здравоохранении, энергетике, окружающей среде и производстве товаров.

Между тем микроэлектроника и наноэлектроника необходимы для всех товаров и услуг, требующих интеллектуального управления в транспортной и аэрокосмической отраслях.

Биотехнология используется в промышленных и сельскохозяйственных процессах. Это позволит постепенно заменить невозобновляемые материалы. Достижения в этой науке позволили улучшить качество жизни. Исследования в области тканевой инженерии и регенеративной медицины обеспечат технологию, позволяющую заменять больные части или заживлять раны без инвазивной хирургии. В настоящее время используется при ожогах кожи. Достижения в области биотехнологии, наряду с достижениями в области нанотехнологий, микроэлектроники и наноэлектроники, могут быть использованы для создания нанороботов для восстановления тканей или очистки артерий. Разработки в области биоинформатики с использованием базы данных генома человека позволяют создавать персонализированные лекарства в соответствии с биологическими особенностями каждого человека.

Еще одна технология, которая навязывается, это логистика, глобализированные компании зависят от нее как от инструмента, помогающего организовать деятельность и повысить производительность.

Один из выводов, который можно сделать из этих технологий, заключается в том, что они характеризуются своим развитием в зависимости от других и среди них они питают и поддерживают друг друга.

Характеристики текущего социально-философского и технологического контекста заставляют задуматься об увеличении научно-технической подготовки.

Есть много точек зрения на то, что значит учиться с критическим подходом. Вот некоторые из них:

- Критическое мышление, в котором говорится, что критическое мышление развивает дисциплину скептицизма или подвергает сомнению утверждения, предложения или доступную информацию.
- Критическая теория Франкфуртской школы, в частности работы Хабермаса, который утверждает, что человек критичен, когда ставит под сомнение обоснованность доминирующих структур, ценностей и рациональности общества.
- Две школы мысли в литературе по менеджменту, основанные на Хабермаса: критические исследования менеджмента и критическое системное мышление; оба течения основаны на: критической осведомленности, социальной осведомленности, комплементарности или методологическом плюрализме, приверженности освободительным проектам и антипозитивистской позиции в исследованиях.
- Работы Фуко, особенно посвященные власти и ее взаимосвязи со знанием.

Технологии мало рассматриваются в социальных науках в целом и в исследованиях бедности и маргинальности, в частности. Традиционно, когда социальные науки думают об

отношениях технологии и общества, они делают это в рамках линейных детерминистских подходов: либо они считают, что технология определяет социальные изменения (технологический детерминизм), либо они считают, что общество определяет технологию (социальный детерминизм). На практике эти теоретические подходы проводят четкое разделение между социальными проблемами и технологическими проблемами. Они составляют два разных языка, которые почти не общаются.

Однако если исходить из конструктивистско-релятивистских позиций, то можно понять, что технологии играют центральную роль в процессах социальных изменений. Они разграничивают позиции и поведение акторов; они обуславливают социальные структуры распределения, производственные издержки, доступ к товарам и услугам; они порождают социальные и экологические проблемы; способствовать или препятствовать его разрешению; создают условия социальной интеграции или исключения. Решение проблем бедности, отчуждения и отсталости – в частности – нельзя анализировать, не принимая во внимание технологическое измерение: производство продуктов питания, жилье, транспорт, энергию, доступ к знаниям и культурным благам, окружающую среду, социальную организацию.

Крайне важно закрыть эту область когнитивной вакансии. Не только как академический вопрос, но и как ключевой аспект разработки государственной политики в области науки, технологий, инноваций и развития.

### **Заключение**

Новые технологии предполагают, наоборот, возможность радикального расширения публичного пространства. Речь идет не просто о публичном пространстве, понимаемом как площади и парки, улицы и города, музеи и государственные ведомства, а о неограниченном доступе к товарам и услугам, к средствам производства, к коммуникационным сетям, к новым формам взаимоотношений. Потому что системное применение Социальных Технологий позволило бы трансформировать крупные отрасли экономики, которые в настоящее время приватизированы или находятся в процессе приватизации, в общественные пространства – в общие блага: от обращения и доступности информации до транспортной системы, от производство основных продуктов питания для распределения лекарств,

До сегодняшнего дня технология управлялась как черный ящик, как автономная и нейтральная сфера, которая сама определяет свой путь развития, порождая на своем пути неумолимые, созидательные или деструктивные эффекты. Это линейное, детерминистическое и наивное видение технологии все еще действует в идеологическом видении многих ключевых игроков: лиц, принимающих решения, технологов, ученых и инженеров. Далекое от единого пути прогресса, существуют разные пути технического развития, разные технологические альтернативы, разные способы характеристики проблемы и ее решения.

Социальные технологии предлагают генерацию новых способов построения и решения социотехнических проблем. Но принципиально они предполагают ненаивное видение техники и ее участия в процессах построения и конфигурации обществ. Они также подразумевают возможность выбора новых путей и участия в этих решениях как производителей, так и пользователей этих технологий. Таким образом, социальные технологии являются инклюзивными не только потому, что они направлены на обеспечение равного доступа к товарам и услугам для населения в целом, но и потому, что они явно открывают возможность участия пользователей, бенефициаров (а также потенциальных пострадавших сторон) в процессе проектирования процесса и принятия решения по его реализации.

Если технологии не нейтральны, если технологические альтернативы существуют и между ними возможен выбор, могут ли социальные акторы участвовать в этих процессах и если технологии составляют материальную основу системы утверждений и санкций, определяющей жизнеспособность некоторых социально-экономических моделей, определенных политических режимов, а также невозможности других, кажется очевидным, что необходимо включить технологию в качестве фундаментального аспекта наших систем демократического сосуществования. Думать, что такой уровень решений может оставаться исключительно в руках «экспертов», так же наивно, как и полагать, что неосведомленное участие может улучшить решения. Кажется несостоятельным продолжать думать, что технология не является центральной темой наших демократий.

### Библиография

1. Абдеев Р.Ф. *Философия информационной цивилизации*. М.: ВЛАДОС, 1994. 336 с.
2. Ворожейкина Т. Авторитарные режимы XX века и современная Россия: сходства и различия // *Вестник общественного мнения. Аналитический Центр Юрия Левады*. 2009. № 4 (102). С. 51-55.
3. Гавров С.Н. *Социокультурная традиция и модернизация российского общества*. М., 2002. 146 с.
4. Демиденко Э.С., Дергачева Е.А. Социально-философский анализ становления и развития концепции техногенного общества // *Современные проблемы науки и образования*. 2015. № 2-3. С. 186.
5. Красильщиков В. От авторитаризма к демократии на путях модернизации: общее и особенное // *Демократия и модернизация: к дискуссии о вызовах XXI века*. М.: Европа, 2010. 318 с.
6. Кульжанова Ж.Т., Кульжанова Г.Т. Техногенные преобразования с самоизменением человека и общества // *Новое слово в науке: перспективы развития*. 2016. № 1-2 (7). С. 168-170.
7. Музыка О.А. Ценностно-оценочный фактор в контексте социосинергетической парадигмы. Ростов-на-Дону, 2006. 240 с.
8. Фисун А. *Демократия, неопатримониализм и глобальные трансформации*. Х.: Константа, 2006. 351 с.
9. Хантингтон С. *Политический порядок в меняющихся обществах*. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 480 с.
10. Щербакова С.И. Социально-философское осмысление образа жизни в техногенном обществе // *Вестник Вятского государственного университета*. 2018. № 3. С. 57-65.

### Social contradictions of technologization and its role in modern society

**Sergei I. Pelevin**

PhD in Political Science,  
Associate Professor of the Department of Philosophy, Law  
and Social Sciences and Humanities,  
Armavir State Pedagogical University,  
352901, 159, Rozy Lyuksemburg str., Armavir, Russian Federation;  
e-mail: pelevin17@gmail.com

### Abstract

The 21st century is the time of globalization, the knowledge society and national innovation systems. This time is characterized by sociocultural contradictions. There have been technological, social and political changes that have improved the quality of people's lives. New technologies define the context of the coming decade: nanotechnology, microelectronics and nanoelectronics, photonics, materials science, biotechnology, information and communication technologies, logistics, bioengineering, clean and renewable energy; technologies that interact with each other,

offering endless possibilities for development. Social technologies offer the generation of new ways of constructing and solving sociotechnical problems. But fundamentally, they presuppose a non-naive vision of technology and its participation in the processes of building and configuring societies. They also imply the possibility of choosing new paths and participation in these decisions, both manufacturers and users of these technologies. Thus, social technologies are inclusive not only because they aim to provide equal access to goods and services for the general population, but also because they explicitly open the possibility of participation of users, beneficiaries (and potential affected parties) in the design process. process and decision-making on its implementation. It seems clear to the author that technology needs to be included as a fundamental aspect of our systems of democratic coexistence.

### For citation

Pelevin S.I. (2023) Sotsial'nye protivorechiya tekhnologizatsii i ee rol' v sovremennom obshchestve [Social contradictions of technologization and its role in modern society]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 137-142. DOI: 10.34670/AR.2023.29.30.014

### Keywords

Technologization, globalization, knowledge, system, innovation, change, technology.

## References

1. Abdeev R.F. (1994) *Filosofiya informatsionnoi tsivilizatsii* [Philosophy of information civilization]. Moscow: VLADOS Publ.
2. Demidenko E.S., Dergacheva E.A. (2015) Sotsial'no-filosofskii analiz stanovleniya i razvitiya kontseptsii tekhnogenogo obshchestva [Socio-philosophical analysis of the formation and development of the concept of technogenic society]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education], 2-3, p. 186.
3. Fisun A. (2006) *Demokratiya, neopatrimonializm i global'nye transformatsii* [Democracy, neopatrimonialism and global transformations]. Kharkov: Konstanta Publ.
4. Gavrov S.N. (2002) *Sotsiokul'turnaya traditsiya i modernizatsiya rossiiskogo obshchestva* [Sociocultural tradition and modernization of Russian society]. Moscow.
5. Huntington S. (2004) *Politicheskii poryadok v menyayushchikhsya obshchestvakh* [Political Order in Changing Societies]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.
6. Krasil'shchikov V. (2010) Ot avtoritarizma k demokratii na putyakh modernizatsii: obshchee i osobennoe [From Authoritarianism to Democracy on the Ways of Modernization: General and Special]. In: *Demokratiya i modernizatsiya: k diskussii o vyzovakh XXI veka* [Democracy and Modernization: Toward a Discussion on the Challenges of the 21st Century]. Moscow: Evropa Publ.
7. Kul'zhanova Zh.T., Kul'zhanova G.T. (2016) Tekhnogennye preobrazovaniya s samoizmeneniem cheloveka i obshchestva [Technogenic transformations with self-change of a person and society]. *Novoe slovo v nauke: perspektivy razvitiya* [New word in science: development prospects], 1-2 (7), pp. 168-170.
8. Muzyka O.A. (2006) *Tsenostno-otsenochnyi faktor v kontekste sotsiosinergeticheskoi paradigmy* [Value-evaluative factor in the context of the socio-synergetic paradigm]. Rostov-on-Don.
9. Shcherbakova S.I. (2018) Sotsial'no-filosofskoe osmyslenie obraza zhizni v tekhnogenom obshchestve [Socio-philosophical understanding of the way of life in a technogenic society]. *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Vyatka State University], 3, pp. 57-65.
10. Vorozheikina T. (2009) Avtoritarnye rezhimy XX veka i sovremennaya Rossiya: skhodstva i razlichiya [Authoritarian regimes of the XX century and modern Russia: similarities and differences]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya. Analiticheskii Tsentri Yuriya Levady* [Bulletin of Public Opinion. Yuri Levada Analytical Center], 4 (102), pp. 51-55.



УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.92.66.015

## Субъект информационного действия: принципы и масштаб свободы

**Тогузова Людмила Изатбековна**

Кандидат философских наук, доцент,  
МИРЭА – Российский технологический университет,  
119454, Российская Федерация, Москва, пр. Вернадского, 78;  
e-mail: toguzova@mirea.ru

**Титкова Ольга Вячеславовна**

Кандидат философских наук, доцент,  
МИРЭА – Российский технологический университет,  
119454, Российская Федерация, Москва, пр. Вернадского, 78;  
e-mail: ov.titkova@yandex.ru

**Осипова Альбина Магомедовна**

Кандидат философских наук, доцент,  
МИРЭА – Российский технологический университет,  
119454, Российская Федерация, Москва, пр. Вернадского, 78;  
e-mail: osipova\_a@mirea.ru

**Тихонова Светлана Викторовна**

Кандидат философских наук, доцент,  
МИРЭА – Российский технологический университет,  
119454, Российская Федерация, Москва, пр. Вернадского, 78;  
e-mail: toguzova@mirea.ru

### Аннотация

Социальное пространство современного мира устроено таким образом, что все процессы глобализации вступили в новую постнеклассическую науку с новой рациональностью гуманитарного антропоморфизма, новыми культурными кодами в общественной практике. Это положение требует от социальной философии новаторских исследовательских разработок проблем социума, в которых бы знания общественной специфики максимально содействовали практическим и прогностическим возможностям действительности; соответствовали пониманию субъектом смыслов объекта в объяснении процессов существования общественной жизни. Цель научного исследования – изучение категории действия для субъекта информации и определения его как базового регулятивного принципа. В этой связи авторы решают задачи: является ли субъект действия потенцией для осуществления информационного действия; каковы границы и

язык свободы субъекта информационного действия. В методологическом плане использован прием онто-семантических подходов науки. Исследование субъекта информационного действия было осуществлено нами для того, чтобы разнородные научные принципы с разной степенью общности аргументировать в стандартах философии науки. Общий методологический принцип выведенных истолкований был направлен на использование своих вариантов утверждений, которые были получены вследствие нашей интерпретации исследовательской литературы по данной проблематике.

#### Для цитирования в научных исследованиях

Тогузова Л.И., Титкова О.В., Осипова А.М., Тихонова С.В. Субъект информационного действия: принципы и масштаб свободы // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 143-151. DOI: 10.34670/AR.2023.92.66.015

#### Ключевые слова

Информация, социальное действие, действующая причина, регулятивные принципы, свобода, воля.

## Введение

Социальное пространство современного мира устроено таким образом, что все процессы глобализации вступили в новую постнеклассическую науку с новой рациональностью гуманитарного антропоморфизма, новыми культурными кодами в общественной практике [Доброхотов, 2022, 536-537]. Это положение требует от социальной философии новаторских исследовательских разработок проблем социума, в которых бы знания общественной специфики максимально содействовали практическим и прогностическим возможностям действительности; соответствовали пониманию субъектом смыслов объекта в объяснении процессов существования общественной жизни. Отметим также, что социальная мысль в своем развитии всегда пыталась дать ответы на вопросы о сущности социума в контексте совместной деятельности людей, как предельной основы *социального*. Сам же поиск главного объясняющего принципа исследовался в контексте активности понятия «действие» с субъектной активностью «социального действия».

Поясним это следующим образом. Понятие действия предполагает со стороны социальной философии наличие субъекта, связанного с «социальной действительностью» наличием деятельности другого человека. Субъект действия, ориентируясь на этого человека, традиционно выстраивает собственное целеполагание из потенциала своей воли, а затем только выстраивает объективные параметры осуществления социального поведения.

Исходя из сказанного, обозначим цель нашего исследования: является ли субъект информационного действия (современный пафос) в его целостности первоосновой для информационных общественных отношений; насколько добровольно он активизируется в социуме. Здесь важно решить задачу субъекта действия в том, что относится к пониманию *регулятивных принципов*; а именно, есть ли ограничения у такого субъекта, которые заложены в нем для информационных общественных отношений? Является ли субъект информационного действия проектной функцией субъекта информационных общественных отношений? Наконец, находится ли субъект действия в своей самобытной потенции в неких границах свободы?

## **Российский контекст в исследовании субъекта информационного действия**

Тема субъекта информационного действия имеет еще и научно-практическую актуальность, которая связана с процессами социально-экономического и политического развития России. В них мы находим необходимость постоянного совершенствования системы защиты информации. Все чаще возникают нерешенные вопросы обеспечения безопасности информации в условиях закономерного роста социальных взаимосвязей, а открытость общества создает предпосылки несанкционированного доступа к информационным ресурсам.

Поскольку Россия – это активный субъект мировой политики и экономики, возрастает системная необходимость в безопасности значительных объемов конфиденциальных сведений. Переход развитых стран мира в информационную стадию развития с такими неизбежными последствиями, как информационные преступления, информационный терроризм и даже возможность проведения информационных войн, ставит на повестку дня вопрос о возрастающем значении проблем защиты информации каждого государства. Для российского общества основной задачей является обеспечение высокого уровня безопасности информации не только на государственном уровне, но и на уровне общемировых информационных систем. Всякий раз безопасность должна гарантировать сохранение и упрочение государственности, политической и социальной стабильности общества, защиту прав и свобод граждан в информационной сфере. Учитывая то, что наше общество равноправно внедрено в мировое информационное пространство, следует признать увеличение числа уязвимостей при включении ее информационных ресурсов в глобальные инфо-телекоммуникационные сети. Все эти причины подводят нас, как и других исследователей, к рефлексии бытия социума и человека; к поиску главных духовных принципов развития новой общественной информационной культуры [Белл, 1980, 36-38].

### **Субъект информационного социального отношения**

Современное общество – это также информационное общество. Информация – уникальный феномен, но как таковой он себя разоблачает, а философски концептуально однозначных трактовок его, пока еще не существует.

Однако это не означает, что мы не должны говорить об информации как явлении вообще, называя ее чистой видимостью, или значительно проще – реальностью. Тем более, что в нашем исследовании речь пойдет об информации в социальном пространстве, которая необходима индивиду для адаптации в социуме и осуществлении своей жизнедеятельности. Методологи науки такую информацию целесообразно разделяют на два класса. Первый класс составляет смыслодержащая информация; она представляется в доступной для человеческого восприятия форме, как непосредственно, так и опосредованно, то есть используя различные технические устройства; она выражается понятными человеку, семантическими кодами. Второй класс – это уже машинно-кодовая информация; информация, представленная в машинных кодах, которая предназначена для использования в различных технических устройствах, в том числе и ЭВМ.

Так как информация не может существовать сама по себе, она всегда неразрывно связана с ее носителем. Связь информации с ее носителем и есть информационный объект в социальном пространстве. Поэтому считается, что в процессе информационной коммуникации участвует не

информация, а именно информационный объект. Возникает проблема из того, что носители информации могут быть принципиально различными и по форме, и по содержанию; соответственно, принципиально различными будут информационные объекты так, что некоторые из них сложно будет назвать объектами. На помощь в решении проблемы распознавания информационных объектов приходит *субъект информационных отношений*.

По отношению к информации и информационным объектам субъектами могут быть владельцы информации. Также сюда входят обработчики данных и поставщики информации, то есть различные источники. Потребители информации, иначе говоря, пользователи – это также субъекты информации. Наконец, создатели информационных объектов, непосредственным образом, становятся субъектами информации и информационных отношений.

Мы можем определенно сказать, что в социальном пространстве субъектами информации могут выступать лица, участвующие в создании, передаче, распространении, получении и потреблении информации. Субъектами информационных отношений, как правило, считаются государственные организации и их представители, всевозможные общественные организации, просто граждане, которые в процессе информационных правоотношений участвуют в получении, обработке информации и создании информационных объектов.

Статус информационной продукции и результаты информационных социальных отношений, в том числе любые действия субъекта социума в информационном поле имеют значение в качестве ресурсной общественной мощи. Но всегда существуют вероятности угроз информационной безопасности. Для субъектов информационных отношений необходимо выбирать методы защиты информации и учитывать уровни продвижения ее в социальном пространстве. Формы защиты информации как общие, так и специальные предусматривают определенные безопасные режимы работы информационных систем. Так, основной задачей субъекта информационных отношений является правильное определение уровня требуемой защиты информации при совершении информационных действий и своевременное обеспечение ее реализации. Субъект, как участник информационных отношений, должен быть наделен конкретными правами и обязанностями, чтобы быть способным реализовываться в информационной сфере.

Но есть еще важный аспект в проблеме субъекта информационных социальных отношений – это те условия, при которых достигаются поставленные цели. Если субъект, состоявшийся как субъект целеполагания, не смог состояться как субъект реализации, то какую другую роль чаще всего он выполняет в объекте? Один из вариантов ответа на этот вопрос у исследователей (*Момдзян К.Х.* и др.) в том, что субъект целеполагания осуществит действие коррекции результатов обратной связи; посредством коррекции обратной связи – это изменения вектора информационно-коммуникативного процесса от предметов к субъекту. Иначе говоря, если субъекта информационных отношений не устраивают опредмеченные результаты, то он имеет возможность не только корректировать действия, но и прекратить их. Если же субъектов несколько, но они объединены общей и единой целью, с одинаковыми потребностями и ценностями, то их можно назвать «коллективным субъектом». Однако такую ситуацию приходится наблюдать не часто.

Таким образом, из сказанного выше следует, что формат субъекта информационного социального отношения фиксирует и идентифицирует действующего субъекта, Понятие действия конкретизирует информационного субъекта как субъекта информационного действия, тем самым внедряется проблематика, по которой важно понимать, где и когда начинается самоличное действие субъекта, каковыми представляются последствия этих действий.

## Свобода субъекта информационного действия

Вопрос *свободы* субъекта информационного действия многозначен и полисемантичен. В нем исключается возможность одного единственно правильного научного определения. Свобода – это неотъемлемый феномен бытия человека; это объект внимания научно-практического, теоретического и даже обыденно-практического знания. В социальном познании «свобода» определяется в той философской позиции, в которой исследователь находится: материалистическая или идеалистическая. Для нашего исследования субъекта информационного действия осложняет ситуацию отсутствие единого определения свободы: оно упоминается в средствах массовой информации, политических дискуссиях, религиозно-правовых диспутах и т.п. Следует напомнить, что совсем недавно стало популярным выражение «управление свободой», которое обозначает возможность управленческого воздействия на человека в его повседневности. Мы (авторы статьи) считаем, что применение научных методов и подходов в теоретическом изучении свободы наиболее адекватно отвечают уточнениям данной категории социального познания.

Итак, как уже говорилось ранее, что обязательным элементом любого информационного действия выступают субъект и объект этого действия. Субъект можно определить, как «иницирующую сторону» носителя деятельной способности, с которым связаны пусковые и регулятивные механизмы... В то время как объект представляет собой «иницируемую сторону» деятельности...» [Викторов, 2021, 93-94]. При этом субъект действия локализован на проблеме человека, а объект – это предметы и вся реальность, не обладающие сознанием. Абстрагироваться от человека и внедрить теоретически в субъекта действия внечеловеческие элементы крайне трудно, потому что люди стоят и являются причиной информационных социальных действий. Они и есть субъекты действий.

На основании высказываний некоторых авторов субъект действия может действовать, а может и бездействовать. По этому поводу даются примеры бездействия человека в обыденных случаях. Но оппоненты этих доводов (*М. Вебер, Момджян* и др.) считают эту позицию неверной, ибо любая активность индивида всегда имеет субъективный смысл. Сюда относятся и те ситуации, когда действие не предполагает специальных усилий для достижения цели, т.е. невмешательство; социальные действия субъекта могут как активными, так и пассивными; любые формы воздержания также надо считать действием.

Таким образом, можно подчеркнуть относительно субъекта действия, что первоначальный, побудительный мотив, потребности и направленность интересов его, являются *основой свободы*; являются субъективно независимой выборностью цели действий; свободной и непосредственной самокоординацией в целеполагании.

Однако в нашем исследовании речь идет о субъекте информационном и его действиях также свободно возникающих, с присутствием в них фактора неопределенности, относящегося к ситуации выбора. Информация о состоянии внутренней и внешней среды может уменьшить неопределенность, но не может и увеличить ее. Если существует недостаток информации, то это является фактором непонимания, а избыток информации – осложнение вариантов выбора.

В контексте нашего исследования понятие свободы следует из предметной области социальной философии; свобода без общества и человека как носителя социального не существует. Социальное информационное пространство порождается человеком как надприродным и внеприродным существом; его представляют люди, вещи, символы, связи и отношения. Воспроизведение социального возможно только в условиях общества, а как таковой

субъект информационного действия – это элемент социально возможных отношений, относящийся к чисто воображаемому ролевому субъекту. Для того, чтобы реализовать потенциальное и возможное в субъекте информационного действия необходим толчок, активный импульс силы субъекта в заданном направлении. Этой силой является воля, самодетерминация субъекта информационного действия. Конечной целью данной формы самодетерминации будет достижение правильного (должного) результата. Если принять во внимание, что субъект информационного действия имеет возможность совершать несколько действий, то тогда это будет его определенной стадией самореализаций, а промежуточные стадии выполняют функцию самооценки и откроют источники своей самобытности. Мы (авторы статьи) склонны сознать, что субъект информационного действия создает представления о социальном пространстве в силу своей потенциальной свободы к действию, а также потенции воли, ведущей к выбору. Потенциальная свобода и свобода выбора субъекта свидетельствуют о степени их реализаций в социальном пространстве.

### **Язык и масштаб свободы субъекта информационного действия**

Как было выяснено выше, свобода является характеристикой субъекта информационного действия. Свободу можно разделить на внутреннюю и внешнюю. Внешняя свобода – это возможность и способность субъекта к самореализации в определенной части социального пространства. Самореализация означает не только наличие соответствующих условий, но и даже набор определенных препятствий и границ в пространстве. Внутренняя свобода зависит, как и от субъекта, так и от установок на самореализацию, которые могут не отвечать действиям субъекта.

До сих пор мы акцентировали внимание на обнаружении свободы там, где субъект информационного действия выполнял функцию склейки между социальным пространством и информационными социальными отношениями. Но ведь само действие не может быть рассечено на две части, значит, важно распознать *действующую причину*.

Согласно *Аристотелю* [Аристотель, 1939, 44-45], один из четырех видов причин, он же – единственный, действительно усвоенный современностью. Действующая причина – это причина, не являющаяся ни целевой, ни формальной и не сводимая к простой материи, действие которой установлено (в этом случае *Аристотель* говорит о материальной причине). Это означает, что такая причина вызывает последствия самим фактом своего действия; как утверждает *Аристотель*, это «ближайший движитель», иными словами, то, что приводит в движение и заставляет изменяться первичную материю.

Иногда говорят, что действующая причина есть то, что предшествует следствию (в противоположность целевой причине, которая следует за ним). Но она не могла бы произвести никакого действия, если бы не имела с ним ни одной точки соприкосновения *во времени*, непосредственно или посредством того или иного последствия. На основании выведения категории действующей причины нельзя сказать, что прошлое действует на настоящее или служит его причиной; на самом деле настоящее продолжает прошлое, воздействуя на себя же. Согласно традиции, это действие и эту преемственность и называют действующей причиной. Однако при таком подходе источники свободы должны находиться внутри субъекта информационного действия и в этом контексте исследователями делается акцент на свободе человека.

Мы же, со своим исследованием обратимся к *языку субъекта действия*, в котором возможно

имеются определенные, общесемантические стандарты понимания свободы. Прежде всего, свобода – это движение, которое предполагает осуществление возможного как такового, а возможность – это закономерная тенденция объекта. Как уже говорилось, для осуществления свободы субъект информационного действия исполняет произвол воли. Свобода – это субъективность действия, она располагает субъекта в отсутствии стеснений, любой неволи и подчинения чужой воле. Анализ понятий «свобода» и «воля» в современном языке позволяет говорить об их синонимичности. Однако если рассматривать свободу и волю как научно-философские категории, то говорить о них как о синонимах нельзя. Отличительными чертами разграничения воли и свободы являются:

- Масштаб свободы изначально задан определенными границами (правила, законы, финансы, договорные отношения).
- Воля – безгранична; вольный человек не подконтролен и неподотчетен, в своих поступках он ответственен лишь перед богом.

Свобода выступает на стороне идей желаемого развития. Целью же субъекта информационного действия является желаемая свобода, благодаря которой он видит достижение цели; предельная близость к цели осуществляется именно свободной волей, которая тем больше, чем яснее видны совпадения потенциально возможного и реализация целей в объекте.

Таким образом, декларация свободной воли у субъекта информационного действия делается самим фактом обоснованности, что это есть движение свободы, свободное движение субъекта, субъект свободный в движении. Относительно масштаба свободы для субъекта используется обязательство, изначально, что субъект в себе изъявляет волю.

## Заключение

Исследование субъекта информационного действия было осуществлено нами для того, чтобы разнородные научные принципы с разной степенью общности аргументировать в стандартах философии науки. Общий методологический принцип выведенных истолкований был направлен на использование своих вариантов утверждений, которые были получены вследствие нашей интерпретации исследовательской литературы по данной проблематике.

## Библиография

1. Аристотель. Категории. М., 1939. 84 с.
2. Багаева А.В. Влияние развития инфокоммуникационных технологий на трансформацию общества // Современное общество в условиях социально-экономической неопределенности. М.: МАКС Пресс, 2021. С. 214-215.
3. Белл Д. Социальные рамки информационного общества. Мн.: Харвест, 1980. 330 с.
4. Васильев Н.А. Влияние социальных сетей, мессенджеров и сервисов на молодежь // Социолог: образование и профессиональные траектории. СПб.: Скифия-принт, 2021. С. 426-433.
5. Викторов А.Ш. Современное российское общество как новая нормальная реальность // Современное общество в условиях социально-экономической неопределенности. М.: МАКС Пресс, 2021. С. 36-38.
6. Доброхотов Л.Н. Дегуманизация социальных отношений как следствие цифровизации // Искусственный интеллект и общественное развитие: новые возможности и преграды. М.: МАКС Пресс, 2022. С. 242-243.
7. Ивин А.А. Социальная эпистемология. Человеческое познание в социальном измерении. М., 2017. 349 с.
8. Ивин А.А. Теория аргументации. М., 2000. 416 с.
9. Кузнецов В.Г. (ред.) Словарь философских терминов. М., 2007. 731 с.
10. Момджян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997. 448 с.

**Subject of information action: principles and scope of freedom****Lyudmila I. Toguzova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Russian Technological University,  
119454, 78, Vernadskogo ave., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: toguzova@mirea.ru

**Ol'ga V. Titkova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Russian Technological University,  
119454, 78, Vernadskogo ave., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: ov.titkova@yandex.ru

**Al'bina M. Osipova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Russian Technological University,  
119454, 78, Vernadskogo ave., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: osipova\_a@mirea.ru

**Svetlana V. Tikhonova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Russian Technological University,  
119454, 78, Vernadskogo ave., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: toguzova@mirea.ru

**Abstract**

The social space of the modern world is arranged in such a way that all the processes of globalization have entered into a new post-non-classical science with a new rationality of humanitarian anthropomorphism, new cultural codes in social practice. This provision requires from social philosophy innovative research developments of social problems, in which knowledge of social specifics would contribute to the maximum practical and predictive possibilities of reality; corresponded to the understanding by the subject of the meanings of the object in explaining the processes of the existence of social life. The purpose of scientific research is to study the category of action for the subject of information and define it as a basic regulatory principle. In this regard, the authors solve the following problems: is the subject of the action a potential for the implementation of the informational action; what are the boundaries and language of freedom of the subject of information action. Methodologically, the technique of onto-semantic approaches of science is used. The study of the subject of information action was carried out by us in order to argue heterogeneous scientific principles with varying degrees of generality in the standards of the philosophy of science. The general methodological principle of the derived interpretations was



---

aimed at using their own versions of statements, which were obtained as a result of our interpretation of the research literature on this issue.

### For citation

Toguzova L.I., Titkova O.V., Osipova A.M., Tikhonova S.V. (2023) Sub"ekt informatsionnogo deistviya: printsipy i masshtab svobody [Subject of information action: principles and scope of freedom]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 143-151. DOI: 10.34670/AR.2023.92.66.015

### Keywords

Information, social action, efficient cause, regulative principles, freedom, will.

### References

1. Aristotle (1939) *Kategorii* [Categories]. Moscow.
2. Bagaeva A.V. (2021) Vliyanie razvitiya infokommunikatsionnykh tekhnologii na transformatsiyu obshchestva [Influence of the development of infocommunication technologies on the transformation of society]. In: *Sovremennoe obshchestvo v usloviyakh sotsial'no-ekonomicheskoi neopredelennosti* [Modern Society in the Conditions of Socio-Economic Uncertainty]. Moscow: MAKS Press Publ.
3. Bell D. (1980) *Sotsial'nye ramki informatsionnogo obshchestva* [Social framework of the information society]. Minsk: Kharvest Publ.
4. Dobrokhoto L.N. (2022) Degumanizatsiya sotsial'nykh otnoshenii kak sledstvie tsifrovizatsii [Dehumanization of social relations as a consequence of digitalization]. In: *Iskusstvennyi intellekt i obshchestvennoe razvitie: novye vozmozhnosti i pregrady* [Artificial intelligence and social development: new opportunities and obstacles]. Moscow: MAKS Press Publ.
5. Ivin A.A. (2017) *Sotsial'naya epistemologiya. Chelovecheskoe poznanie v sotsial'nom izmerenii* [Social epistemology. Human cognition in the social dimension]. Moscow.
6. Ivin A.A. (2000) *Teoriya argumentatsii* [Theory of argumentation]. Moscow.
7. Kuznetsov V.G. (ed.) (2007) *Slovar' filosofskikh terminov* [Dictionary of philosophical terms]. Moscow.
8. Momdzhyan K.Kh. (1997) *Vvedenie v sotsial'nuyu filosofiyu* [Introduction to social philosophy]. Moscow.
9. Vasil'ev N.A. (2021) Vliyanie sotsial'nykh setei, messendzherov i servisov na molodezh' [The impact of social networks, messengers and services on youth]. In: *Sotsiolog: obrazovanie i professional'nye traektorii* [Sociologist: education and professional trajectories]. St. Petersburg: Skifiya-print Publ.
10. Viktorov A.Sh. (2021) Sovremennoe rossiiskoe obshchestvo kak novaya normal'naya real'nost' [Modern Russian Society as a New Normal Reality]. In: *Sovremennoe obshchestvo v usloviyakh sotsial'no-ekonomicheskoi neopredelennosti* [Modern Society in Conditions of Socio-Economic Uncertainty]. Moscow: MAKS Press Publ.

УДК 1(091)

DOI: 10.34670/AR.2023.48.16.016

## Отношения господства и подчинения как феномены антропоцентрического горизонта миропонимания

**Торубарова Татьяна Викторовна**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры философии,  
Курский государственный университет,  
305000, Российская Федерация, Курск, ул. Радищева, 33;  
e-mail: ttorubarova@rambler.ru

### Аннотация

Статья посвящена осмыслению отношений господства и подчинения как феноменов антропоцентризма. Раскрывается метафизический горизонт конституирования данных феноменов, заданный антропоцентрической сферой сознания. В этой связи осуществляется апелляция к периоду формирования антропоцентризма в эпоху Возрождения, где утверждается сущность искомым отношений и определяется их специфика в пространстве политико-экономической реальности. Эксплицируется такой мировоззренческий горизонт мышления, в котором властные отношения становятся конститутивным и неотъемлемым элементом человека как автономного, действующего субъекта, учреждающего новую форму социальности в проектах перспективного видения, где техническое отношение к миру становится ведущим. Анализируется метафизика власти в плане выявления ключевых измерений отношений господства и подчинения. Определяются принципы ее функционирования как стратегии, формирующей свой этос отношений, связанных с утверждением методов, техник, технологий, механизмов ее успешного, продуктивного и действенного функционирования. Отныне властные отношения кодифицируют саму форму истины и знания.

### Для цитирования в научных исследованиях

Торубарова Т.В. Отношения господства и подчинения как феномены антропоцентрического горизонта миропонимания // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 152-164. DOI: 10.34670/AR.2023.48.16.016

### Ключевые слова

Антропоцентризм, метафизика власти, господство, подчинение, политико-экономическая реальность, субъект, метод, техника, политическая анатомия.

---

## Введение

Современный мир, в котором ключевую роль играют политико-экономические реалии, по сути дела зиждется на тех ключевых принципах, провозглашенных антропоцентризмом, благодаря которым феномен господства и подчинения конституирует свой метафизический этос в структуре властных отношений. Этот этос задан особым статусом, или, точнее, привилегией собственной внутренней распорядительности автономно действующего субъекта, утверждающей контент «власть – знание – сила» в качестве ключевого измерения феномена господства. Речь идет о тех феноменах человеческого бытия, которые в антропоцентрической сфере сознания так многообразно пронизывают друг друга, что достигают своего принципиального определения в конституировании смыслового горизонта власти.

## Основная часть

Эпоха Возрождения связана с формированием антропоцентрического горизонта миропонимания, в котором деятельность человека как автономного субъекта создает свой, особый этос отношений господства и подчинения. Доминирование политико-экономических реалий вело к утверждению властного отношения к миру в качестве определяющего во многом, а порой и самом существенном в жизнедеятельности человека. В такого рода мировоззренческом контексте человек как микрокосмос, заключающий в себе все многообразие Вселенной, будучи центральным звеном в непрерывной цепи бытия, связующим умом божественный и телесный порядок, способен подчинить себе весь мир. Система подчинения и господства была характерна и для Средних веков, и для древних цивилизаций, план подчинения всегда был характерен для человеческой истории. Важнее, прежде всего, прояснить особенности формирования той сферы сознания, в которой конституируется и получает свое обоснование новая форма социальности с присущей ей конфигурацией знания и новой архитектурой осуществления этого плана, не утратившая свою актуальность и ныне. Речь идет не просто об изменениях, происходящих в сфере властных отношений господства и подчинения, но об утверждении такого мировоззренческого горизонта мышления, в котором эти отношения становятся его конститутивным и неотъемлемым элементом. Как отмечает Мишель Фуко, «Исследование микрофизики власти предполагает, что отправляемая власть понимается не как достояние, а как стратегия, что воздействия господства приписываются не "присвоению", а механизмом, маневрам, тактикам, техникам, действиям» [Фуко, 1999, 41]. Эта форма властных отношений, формирующаяся в сфере антропоцентризма, обеспечивается посредством совокупности методов, техник, стратегий и механизмов их успешного, продуктивного и действенного функционирования. Следовательно, изменения в реализации такого рода отношений ведут к изменению самого этого плана, то есть техники осуществления власти над всем сущим, устанавливаемым в сфере такой распорядительности, а значит и техники контроля над окружающим человека миром. Этот контроль над миром имеет либо характер познания, либо преобразования. Как отмечает А.П. Щеглов, «...понятие власть включает в себе силу, которая представляет наиболее реальную основу власти. Сила в таком случае выступает как полное раскрытие внутренней цели власти, это существенность и действительность власти» [Щеглов, 2021, 85].

Вплоть до первой промышленной революции контроль над миром имел более познавательный характер, чем преобразовательный, отсюда критика К. Марксом

созерцательности. Маркс подчеркивает, что в идеализме разрабатывается идея активного субъекта. Властное отношение к миру получало свое выражение в идее образования новой философии социальности (*Universitas civilis* – гражданское общество). Властное отношение к миру порождало упование на магию, так как сохранялась сфера звездного предназначения человека: человек имеет звездный план бытия. Магия есть стремление овладеть своей судьбой, выяснить свой звездный час, и этому способствовали астрология, хиромантия, графология, кабалистика. Например, Иоганн Кеплер составил гороскоп для полководца Валленштейна, по которому он должен был погибнуть от руки близкого человека, что в действительности и случилось: он погиб от руки офицера, его внебрачного сына. Вот почему важно было выяснить свою судьбу, чтобы в «звездный час» осуществить те или иные действия. Но уже алхимия приобретает характер контроля над окружающим, поэтому она занимается техникой превращения вещей, техникой превращаемости одних вещей в другие, техникой трансмутаций реальных субстанций, а для этого требуется философский камень, то есть средство для преобразования мира, поэтому ее цель заключается в поиске средств для преобразования мира. С другой стороны, властное отношение к миру выражается в формировании Новой науки – науки политики, которая имеет трезвый, холодный расчет, и в лице Н. Макиавелли эта наука получает свое фундаментальное метафизическое обоснование. Наука политики обретает свою суть в конституировании собственного дисциплинарного поля и объявляется самодостаточной сферой проявления человеческой активности, свободной от морали и религии [Сергеев, Толстенко, 2002, 613].

Отныне политико-экономическая реальность получает самодовлеющую значимость в контексте самоосуществления свободного и действенного субъекта. Выражением такого рода человеческой сущности явилась идея *humanitas*. В идее «*humanitas*» на первый план выдвигается учащее, властное отношение, отмеченное формированием такой новой социальности, где поощряется инициативность, предприимчивость, разные тайные оккультные знания. Такая философия социальности формируется прежде всего в деловой жизни Италии – во Флоренции и других итальянских городах. Важнейшим в контексте такого рода социальности провозглашается достижение цели, а основной целью становится самоосуществление человека в богатстве, в поэзии, в архитектурном творчестве и т.д. Ключевой интенцией такого действенного сознания становится стремление реализовать самого себя в своей собственной жизнедеятельности. Эта деятельность не характерна для греков или франкомасонов, которые строили готические соборы (франкмасоны находились под покровительством церкви и передавали таинства своего ремесла из рук в руки). Готический собор не противопоставляется окружающему, а ренессансные постройки противостоят окружению (дворец всегда имеет площадь или сад, парк). В области поэзии, в сфере художественного творчества все большее назначение приобретает стремление к оригинальности, претензия на индивидуально-неповторимое осуществление, которое будто бы отмечено печатью гениальности. Человек претендует на то, чтобы быть гениальным. Гений Сократа подсказывал ему то, что не следует делать, но не подсказывал то, что ему необходимо делать. В эпоху Ренессанса гениальность – это мастерское самоосуществление себя, которое не поддается никаким меркам. Наряду с практичностью, трезвой расчетливостью, возникает стремление к оригинальности, которое характерно не только для художественного творчества, архитектурных строений, но и для самих форм жизни.

Стремление к самоосуществлению порождает такую форму знания, которая нехарактерна ни для средневековой *scientia*, ни для античной «софии». Новая форма знания апеллирует к

поиску эффективных методов, средств, действенных механизмов осуществления чего бы то ни было, ради достижения целей господствующего и стремящегося утвердить свою власть субъекта, но отнюдь не к познанию истины как таковой, скажем, в созерцательной теории Аристотеля. Вот почему учение о методе как пути к строго устанавливаемой и определяемой самим этим субъектом истине является основным в антропоцентрической перспективе познания, будь то мысль Ф. Бэкона (знание – сила), Р. Декарта или Гегеля, а «врачевание» ума становится самой важной задачей. Метод приобретает господствующее значение, не важно, что случится, а важен эффективный, надежный и действенный метод, гарантирующий достижение определенного результата. «Этот метод разрешает задачу первой важности, которая заключается в полагании основания всего сущего и мышления, что подразумевает радикальное преобразование сознания...» [Сергеев, 1993, 254].

В условиях социальной бесформенности, когда происходит разрушение социально-корпоративного тела, преобладающей становится мстительная форма сознания. Чувство мести получает ключевое значение. Для корпоративной формы жизни, как отмечает Я. Буркхардт, чувство мести нехарактерно. В условиях такой социальности, где человек становится одиноким субъектом, где предприимчивость, инициативность выдвигаются на первый план, социальность создается через изобретение техники контроля, техники подчинения и властвования. Таким образом, утверждается техническое отношение к миру в качестве основополагающего и регулирующего всю жизненную стихию человека. Как замечает М. Хайдеггер, «...техника – ...средство для достижения целей» [Хайдеггер, 1993, 222]. Моделью свободного мышления становится математика, где человек, сам от себя и опираясь только на свой собственный разум, утверждает то, что он полагает в качестве обязательного и обязывающего для самого себя. Математическая модель познания оказывается господствующей в науке потому, что в математике утверждается своего рода техника контролирования своих собственных рассуждений и мысли.

В самой форме нового цивилизационного устройства важно было найти технику организации человеческой жизни не на корпоративных основаниях, а на основе того, что создается производящее тело, которое выдвигается теперь на первый план. «Капитал» К. Маркса, «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэра, «Воля к власти» Ф. Ницше остаются недооцененными. Например, в «Капитале» Маркса научным языком с использованием социально-классовой концепции производительного тела создается, говоря словами М. Фуко, политическая анатомия человеческого тела, которая определяет саму форму познания, саму форму отношения к миру, что выражается и у Шопенгауэра в «Мире как воле и представлении», и у Ницше в «Воли к власти». Уже Данте и Петрарка воспринимали современный им мир как неудовлетворяющий их, то есть который не существует по необходимой Истине, поэтому Данте предлагает проект установления Римской империи, Петрарка тоже обращается в письмах к властвующим особам с поучениями. В этих условиях ключевым мотивом, детерминирующим бытие человека, является не столько античный или средневековый поиск истины, сколько утверждение стремления к реализации своей собственной сущности. И коль скоро человек конституируется в плане понимания Бога как Творца и, стало быть, ему принадлежит творческая сущность, поэтому важнейшей задачей становится поиск и утверждение методов и средств господства для реализации действительного самоосуществления собственной сущности, к примеру, создать философскую систему либо осуществить архитектурный проект и т. д.

Проективно-предвосхищающее мышление преодолевает магический образ человека. Уже властные отношения кодифицируют саму форму истины и знания. Если еще для Т. Мора в его

«Утопии» важен прежде всего проект, а техника реализации неизвестна, то уже Ф. Бэкон для своей утопии в «Новой Атлантиде» ищет технику реализации своего проекта в научном познании (таблицы, сравнения и т.д.). Сам Ф. Бэкон ничего не открыл в науке, но именно он понял социальную функцию научного, нового познания. Но как «политикон» Бэкон не был ученым в современном смысле (теоретик) и не мог оценить современные ему открытия. Но он понимал роль научного познания для реализации человеческих проектов, социальных утопий. Таким образом, человеческая деятельность приобретает мироустроительное измерение. В этом мироустроительном замысле властное начало, искусно управляющее назначение знания, требует соответствующую форму мышления. Такую трезворасчетливую форму мышления выразил Н. Макиавелли (за что хвалил его Маркс). Макиавелли взял за образец властвующего субъекта – Цезаря Борджиа. В своем трактате «Государь» Макиавелли предупреждает, что, когда государь овладевает властью, он «...должен обдумать все неизбежные жестокости и совершать их сразу, чтобы не пришлось каждый день повторять их и можно было ... успокоить людей и привлечь к себе благодеяниями. Кто поступает иначе по робости или под влиянием дурного совета, тот вынужден постоянно держать в руке нож; никогда не может он положиться на своих подданных, они же из-за постоянных и все новых притеснений никогда не могут чувствовать себя в безопасности» [Макиавелли, 1996, 63].

В XVI – XVII вв. развивается новая наука и новая форма философствования, выдвигающая на первый план господство автономного субъекта. В «Государе» Макиавелли объясняет интенцию мышления, которая должна определять политическую стратегию и тактику правителя, то есть на первый план выдвигается политическая техника. Власть не является привилегией сословия или собственностью, выражением власти становится политическая техника и ее применение. В сфере властных отношений у Макиавелли искусство познания уходит на второй план. Субъект политического действия не должен быть обременен никакими религиозными, моральными соображениями и обязательствами. В лоне политической практики приоритетный статус получает тот, кто обладает и владеет техникой господства и осуществления власти, «... в политике подсчитывают не благородные убеждения, а действия и результат» [Риклин, 2002, 58].

Для эпохи Возрождения самоосуществление человеком самого себя выражается в принципе индивидуации. В принципе индивидуации реализуются автономные акты понимания и познавания мира. Этот принцип оказывается двойственным в том, что извлечение человеческого индивида из корпоративного цехового тела делает его совершенно незащитным перед политической формой организации власти. Принцип индивидуации олицетворяет тайну новой социальности. В этом принципе формируется тенденция объективирования природного и человеческого бытия, в силу чего знание утрачивает статус смирения и скромности естественного Света разума, но призвано быть силой, подчиняющей природу требованиям и претензиям ничем не ограниченной, заранее заданной сущностью человеческой самости.

В антропоцентрической перспективе артикулируемого Пико делла Мирандолой мышления, человек не имеет никакой заранее данной сущности, то есть сущность задается волей и желанием автономного индивида, предоставленному собственным решениям и действиям. Сущее по отношению к самоопределяющемуся человеку должно быть так или иначе овеществлено, дабы служить проектам человеческого подчинения и господства. Вне телесного бытия предполагается существование сферы интеллигибельных сил, в которую человек включается в силу своего изначального божественного предназначения. Поэтому он способен наделять значением все сущее и тем самым подчинять его своим собственным стремлениям и

влечением. Человек как микрокосм причастен к миру вещественному и к сфере интеллигибельных сил, которая позволяет обнаруживать значения всех окружающих вещей. В силу наличия неограниченной возможности самоосуществления, которая провозглашается в идее «humanitas», формируется новое мировоззрение, дающее человеку право воспринимать мир как предоставленный ему одному, как совершенно открытый для него простор. В этом просторе, реализуя свое божественное предназначение, человек задает меру всему сущему. Как центральное звено в непрерывной цепи бытия, человек причастен ко всему телесному и интеллигибельному, то есть к тому, что незримо для телесных очей, но что внутренним взором угадывается, постигается. Обращение к утверждению этого внутреннего света, взора разума ведет к тому, что все эмпирическое окружение наделяется смыслом и значением в силу того, что внутренним обладает только человеческий индивид, который всему сам задает значения.

В ренессансной культуре не было доктрины, которая бы определяла целиком и полностью всю сферу истины. Существует множество доктрин, теорий, и каждая теория стремится стать техникой реализации властного отношения к миру. По сути дела, реализуется «прометеевская» сущность человека, которая не предполагает ответственности. С одной стороны, все должно быть подчинено этой сущности, а с другой стороны, предоставленный самому себе человек, призванный к самодеятельности, оказывается в таком положении, что он во что бы то ни стало должен самого себя осуществлять. Дилемма сасоопределяемости человеческого статуса между Бытием и ничто вмняет самоосуществление ему в обязанность. В антропоцентрическом горизонте иного человеку не дано, поэтому постижение смыслового содержания Истины приобретает тенденцию поиска средств такого рода реализации человеческой сущности, которая ничем заранее не ограничена и выдвигает на первый план экстатические состояния. В экстатических состояниях человек стремится к наслаждению, подчинению и властвованию. Якоб Буркхардт отмечает, что в условиях социальной бесформенности, характерной для Италии XIV – XV вв., «...часто проявлялся безграничный эгоизм в самых ужасающих своих чертах, презрение ко всякому праву, стремление уничтожить в самом зародыше всякое здоровое, культурное начинание; но там, где эти тенденции так или иначе преодолевались, где являлся в чем-нибудь перевес над ними, там в историю вступала новая живая сущность: государства как сознательное, основанное на расчете творение, как произведение искусства» [Буркхардт, 2001, 15]. В условиях социальной бесформенности принцип гуманизации человеческого бытия получает двойственный характер, с одной стороны, апелляция к индивидуированию как необходимости своего собственного самоосуществления, а с другой стороны, апелляция к правосознанию, то есть наличию правовой основы человеческой жизни, которая должна быть основой *studia humanitatis*. В первом случае утверждается, что человек не имеет никакой заранее заданной сущности, заранее заданной самости, поэтому он призван творить самого себя, оказываясь, таким образом, произведением своего собственного искусства, творцом самого себя. Каждый способен творить свою жизнь, придавая ей определенные формы существования. Такого рода творческая активность возможна только при наличии правовых гарантий, поэтому стремление к установлению права в условиях социальной бесформенности выражает необходимость законодательной основы. В творчестве К. Салютатти, П. Браччолини апелляция к праву, закон, дипломатия, политика являются выражением божественной мудрости.

В образ культуры эпохи Возрождения вводится понятие экстазис как выражение сущности человеческого существования. Эти экстатические состояния иногда определяются как «болезненные» состояния (Парацельс). Весь мир осмысливается как преодолевающий свои границы. Болезненное состояние мира требует лечения, преобразования. Требуются мощные и

действенные средства, методы, призванные врачевать общество от разного рода недугов. Алхимия как искусство медикамента именно на этом основывается. В XIX в. у Ф. Ницше и Ф.М. Достоевского болезнь выступает как некоторая привилегированная форма существования, как некоторое состояние, в котором человеку открывается то, что в нормальном состоянии невозможно воспринять. «По Достоевскому, сердцевиной человеческого в человеке, "тайным" человека является свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия» [Тульчинский, 2022, 125]. В «Идиоте» Ф.М. Достоевского болезнь рассматривается как такое состояние, в котором разрушаются все само собой разумеющиеся вещи, все привычное и обычное. Так называемый «Евклидовым» ум выступает выражением бессилия, который все уравнивает. Это подчеркивается у Ницше, для которого сущность человека заключается не в поиске и обретении истины, а в стремлении во что бы то ни стало реализовать самого себя. Апелляция к рассудку есть месть, ибо разум – место для всеобщего, а всеобщее – это банальное. Апелляция к разуму выражает чувство мести со стороны тех, кто сам себя не смог реализовать в жизни. Сама жизнь есть воля к власти, и у кого эта воля ослаблена, кто не смог ее реализовать самостоятельно, он апеллирует к разуму. Разум и есть месть всем сильным в жизни. Ницше утверждает, что ученый человек является просто регистрирующим устройством, познающим автоматом, анонимным разумом, через который происходит усреднение индивидуально-неповторимого каждого. В XX в. «воля к власти», реализованная в реальности, приводит к тому, что индивиды не несут никакой реальной ответственности.

История изучается для понимания современности того, что непосредственно случается. То, что писал Макиавелли, очень близко современной политической практике. История предполагает развертывание определенных знаний, идей и состояний. И если есть что развертывать в социальном и духовном плане, тогда имеет место и история. Другими словами, история имплицитно основана, которые требуют дальнейшего развертывания. Возрождение закладывало такие основания, которые получили развертывание в политическом и интеллектуальном теле современного человека. Ф. Ницше высказывал идею, близкую эпохе Возрождения, говоря о том, что суть познания заключается не столько в поиске Истины, сколько в самореализации, в самовыражении человеческой личности. Такое понимание сущности человека выражено уже в ренессансной идее *humanitas*: говори, что угодно, лишь бы это было высказано оригинально, красноречиво, и это становится навязчивой идеей в риторике и поэтике. Ритуал христианской конфессии (исповедания) распространяется на все сферы социальной жизни, подготавливая квази-конфессиональную технику, на которой основывается гуманитарный комплекс новых дисциплин (медицина, педагогика, психиатрия, теория уголовно-следственного дела, романное слово). Техника «признания» становится основой разработки новых дисциплин научного знания. На основе признания форм то, что на современном философском языке называется «я», «сознанием», «субъектом». В сфере признания человек требует, чтобы его признали как мыслителя, как художника, как поэта. На основе этого самоутверждения требования признания со стороны других формируются философия мыслящего и действующего субъекта, который воспринимает жизнь как активность самовыражения, самоутверждения. Эта тенденция получает свое действительное воплощение в философии Гегеля, в которой самопроизводящая деятельность утверждается в контексте освобождающегося сознания. Феномен господско-рабского сознания блестяще проявлен Гегелем в его «Феноменологии духа». Гегель показывает спекулятивно-диалектический процесс движения духа к истине своей собственной природы, абсолютному знанию.



Обремененный историей своего постоянного отчуждения, дух пытается восстановить себя в своем подлинном самосознании. Контекстом рассуждений Гегеля является история борьбы самосознаний. Он пытается показать, что Истина человеческого существования совершается там, где имеет место борьба за факт признания одного человека со стороны другого, то есть там, где есть победитель как свободная самость. Именно в борьбе самосознаний происходит возвышение и конституирование Господина, господского сознания. «Для Гегеля мышление есть *прообраз господства*» [Финк, 2017, 273]. Позиция господина есть, по сути дела, манифестация и утверждение статуса борьбы, позиции власти. Таким образом, история осуществления собственно истины природы человека предстает у Гегеля как история взаимоотношений Господ и Рабов, господства и подчинения.

Стремление к самоосуществлению неотделимо от принципа индивидуации. Принцип индивидуации раскрывает тайну социальности, которая формируется в эпоху Возрождения. Стремление к индивидуации, присущее ренессансному сознанию, получает импульс к восхождению в процессе утверждения абсолютистской деспотической формы государственной власти, которая определяет себя как право предавать любого человека смерти или как право оставлять его в живых. Механизм абсолютистской власти заикливаясь на операции предания смерти всех тех, кто препятствует ее осуществлению, реализации, кто выступает против нее. Но этому механизму власти противостоит «народное карнавальное тело» (М. М. Бахтин). Этому сверхтелу абсолютного монарха, которое имеет власть на право предавать казни, противостоит «народное карнавальное тело», которое постоянно обновляет себя в непрерывном потоке становления, в непрерывных сменах рождения и смерти, то есть непрерывно становящееся народное, массовое тело, которое не отделяет смерть от рождения, не знает разъединения на внешнее и внутреннее, на микрокосм и макрокосм, ибо оно не может быть индивидуировано никаким внешним наблюдением, а тем самым оно не может быть вырвано из потока жизни, поскольку оно не признает никаких внешних регламентаций [Бахтин, 1965, 161-164].

Тело, которое индивидуализируется внешним наблюдением, становится смертным, не способным к постоянному обновлению, именно такое тело становится объектом научного познания и превращается просто в организм. Согласно М.М. Бахтину, восчувствованное, переживаемое изнутри тело не может быть предметом однозначной артикуляции, не может быть органом, функционирующим в социальном или политическом веществе, это тело не знает, что такое наблюдать и быть наблюдаемым, для этого тела нет инстанции закона и запрета, нет сознания или субъективности в смысле картезианского *cogito*, или трансцендентального субъекта Канта, или абсолютного «Я» Фихте. Таково карнавальное тело, которое не подчинено никаким запретам.

«Карательная» анатомия, которая присуща абсолютистско-деспотической модели власти, действует, как если бы она стремилась реализовать во всей полноте именно это карнавальное народное тело. Поэтому важно всех остальных людей превратить в подданных, в массу, которой можно манипулировать, из которой можно «выдергивать» любую единицу, которая плохо функционирует. Поэтому для абсолютистской власти не существует никакого народного карнавального тела, а существует тело потенциального преступника, для разоблачения которого необходимо создание особой техники дознания. Техническая изошренность широко применяемой телесно-психической пытки, которая вырабатывалась еще в период инквизиции, является созданием, говоря языком М. Фуко, политической анатомии тела (Бентам – политическая анатомия тела, а К. Маркс говорит об экономической). Политическая анатомия тела является новой формой познания всего материального и телесного. Для абсолютистской

модели власти характерно судебное разбирательство, которое всегда происходит тайно; господство презумпции виновности; телесная пытка остается основным доказательством виновности. Такого рода практика обращения выражается в терминах инквизиционного дознания. Инквизиционные процедуры образуют из обвиняемого лица признающееся тело, то есть тело, которое должно само огласить истину своего преступления, причем совершенно объективным, независимым от чувств и сознания образом, то есть говорит только тело, которое лишено всяких чувств и всяких переживаний, тело, превращенное испытательными экспериментами, в говорящий объект. Пытками устанавливается предел и глубина боли, которая соответствует вырванному у этого тела слову. То есть инквизиционная процедура превращает тело в объект всевозможных манипуляций. От телесного человека линия индивидуации ведет к сверхсубъекту воли и власти, и этот сверхсубъект становится повелевающим сверхтелом.

Самым сложным для человека в эпоху сталинизма являлось отделение, отъединение от общего корпоративного тела организации политической власти. Технические методы «инквизиционного» сознания, которое использовалось в абсолютных монархиях XVI – XVII и других веков, переносятся затем и на восприятие природных вещей, потому что природные вещи переносятся в план испытания и становятся природными объектами. М. Фуко в своем произведении «Надзирать и наказывать» говорит о создании юридически-политической матрицы экспериментального познания, в которой власть открывает сферу и форму познания, а само познание создает для власти новую технику ее использования. В сфере общественных отношений исключительное значение приобретает практика признания, открываются новые возможности контроля и воздействия не только на человеческое тело, но и на человеческое сознание. Для таких абсолютистских моделей власти человек уже не есть сущее в потоке жизни, а он просто имеет жизнь, а все, что кто-то имеет, можно отобрать, отнять. План подчинения в этом властном отношении человека прежде всего не только в сфере социального, но и в сфере отношения к природному миру. Этот план подчинения создает научно-правовой комплекс, из которого власть производит свои собственные обоснования, свою сферу действия. Из этого комплекса техника власти маскирует свое исключительное распространение. Именно в эпоху Возрождения это разворачивается и происходит создание «политической анатомии» тела, в которой власть неотделима от познания. Сама власть, властное отношение к миру определяет формы познания и знания (экспериментально-испытательное познание). Как пишет М. Фуко, «...надо признать, что власть производит знание ... власть и знание непосредственно предполагают друг друга; что нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти» [Фуко, 1999, 42].

С формированием промышленной цивилизации открываются новые возможности контроля не только над человеческим телом, но и над его сознанием. Абсолютная форма деспотической власти, характерная для Европы XVII – XVIII вв., утверждает себя в качестве безусловной власти смерти над жизнью, что означает, что человек не есть сущее в непрерывном потоке жизни, а просто есть индивидуум, который имеет жизнь, а не является выражением самой жизни, неповторимым выражением жизни, как это было характерно для Средневекового понимания, раз он является индивидом, то он просто имеет жизнь, которую можно отобрать. План подчинения переносится из сферы человеческого отношения в сферу властного отношения к природному миру, в сферу властного дознания («знание – сила!» – Ф. Бэкон). Такое отношение, формируемое в антропоцентрическом горизонте ренессансного сознания, затем

получает обоснование в английском эмпиризме и классическом рационализме, создавая научно-правовой комплекс, из которого власть производит свое основание, из которого она расширяет свои собственные действия. «Господство теперь увековечивает себя и распространяется не только посредством технологии, но и *как* технология, и она наделяет склонную к экспансии политическую власть, вбирающую в себя все сферы культуры, огромной легитимностью» [Хабермас, 2007, 55].

Сложившиеся господствующие формы появляются в связи с тем, какие операции на теле природы и на теле человеческих индивидуумов оказываются в данное время легко реализуемыми для того, чтобы это тело природы и тело человеческих индивидуумов превращать в объект, который можно препарировать, рассматривать и т.д. В запутанном регионе политической сферы, который очерчивает круг отношения власти и подчинения, происходит как бы удвоение человеческого тела, то есть вовлекаемое в эти отношения тело наделяется не телесным элементом – душой. История политической анатомии тела могла бы быть элементом в истории современной человеческой души. Такого рода душа не есть реактивация той или иной идеологии. Идеология – это определенные образцы мысли, сознания, которые к душевности человека не имеют никакого отношения. Такого рода душа есть определенный элемент, который соотносится с определенной техникой власти, то есть душа – это не иллюзия, эффект идеологического порядка, она имеет свою собственную реальность и постоянно производится, в смысле «изведения», вокруг человеческого тела, на человеческом теле, внутри человеческого тела функционирующей техникой власти, которая контролирует, тренирует, наказывает, исправляет и т.д.

Именно политика, политически-правовой комплекс облачает человека окружающими социальными знаками (ордена, медали, звания, степени). Через тело индивидуума власть осуществляет свое собственное распространение, свое собственное осуществление. Современный же человек в обществе является прежде всего политическим человеком. Облачение человеческого тела осуществляется в самой технике власти, которая характерна для современных реалий властных отношений. Власть не только облачает человека всевозможными знаками, но и наделяет человека определенной душой. Через систему наказания, образования, исправления и подчинения форм конституируется техника контроля за человеческим индивидуумом, и эта техника контроля формирует определенную душу человека, то есть душа как бы прививается к телу, чтобы с помощью души можно было воздействовать и на само тело. Душа есть элемент, который как бы оформляет тело, которое можно подчинять. «"Душа" обитает в нем и дает ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии» [Фуко, 1999, 46]. Через экономическую форму принуждения вырабатываются определенные потребности и прививается определенная душа. Манипуляция телом не непосредственно властным принуждением как это было характерно для абсолютной формы власти, а тем, что прививается определенная душа. Душа есть темница тела, затемняя тело разными потребностями, через которые тело становится легко манипулируемым. Через манипулирование телом осуществляется и манипулирование сознанием. Об этом свидетельствует необычайная внушаемость современного человека. Когда телу привита определенная форма души, которая создана в системе политической анатомии тела, само сознание оказывается легко подчиняющимся разным формам внушения.

Но сама форма власти в нынешних условиях демонстрирует внутренний парадокс своих форм. Так, возрастание господства и могущества, понуждаемые к сверхчеловеческому, с легкой

руки Ницше, подводящему итог антропоцентрической перспективе в своей воле к власти, оборачивается по сути дела ее собственным уничтожением. Как пишет Элиас Канетти, «Власть сегодня более могущественна, чем когда-либо, но и более проклята, чем когда-либо. Выживут все или никто» [Канетти, 1997, 502].

### Заключение

Таким образом, феномены господства и подчинения в контексте властных отношений обретают свой фундаментальный метафизический горизонт собственной распорядительности, который задается сферой антропоцентризма. Политико-экономическая реальность, формирующаяся в эпоху Возрождения, получает свое метафизическое обоснование в конституировании ключевых принципов антропоцентрического сознания. Фундаментальные отношения, имеющие сущностный характер для понятия власти, – это, прежде всего, отношения между людьми. Всякое утверждение господства всегда соотносится ни с какими бы то ни было критериями моральности в том или ином обществе, и отнюдь не с нравственным укладом человеческой жизни, а имеет сущностный крен соотнесенности с сущностью бытия всего сущего. Жизненный уклад определяется определенной организацией порядка человеческого бытия, причем такого рода порядок конституируется людьми в системе действенных и эффективных правил, которые выступают в качестве структурных образований, регулирующих этот порядок. Человек как свободный и активный субъект является учредителем соответствующих отношений в обществе, то есть в системе организованного порядка, в котором он так или иначе призван примерять на себя маски господства и подчинения как по отношению к самому себе, к другим людям, так и по отношению к миру.

### Библиография

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 526 с.
2. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Интрада, 2001. 544 с.
3. Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997. 527 с.
4. Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; о военном искусстве. М.: Мысль, 1996. С. 38–108.
5. Риклин А. Никколо Макиавелли: искусство властвовать. СПб.: Алетейя, 2002. 222 с.
6. Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1993. 258 с.
7. Сергеев К.А., Толстенко А.М. Никколо Макиавелли как основатель новоевропейской политологии // Сапов В.В. Макиавелли: pro et contra: Личность и творчество Н. Макиавелли в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: РХГИ, 2002. С. 596-626.
8. Тульчинский Г.Л. Философия поступка: самоопределение личности в современном обществе. СПб.: Алетейя, 2022. 826 с.
9. Финк О. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+, 2017. 431 с.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
11. Хабермас Юрген. Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007. 208 с.
12. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221-238.
13. Щеглов А.П. Метафизика власти. СПб.: Алетейя, 2021. 450 с.

---

## Relations of domination and submission as phenomena of the anthropocentric horizon of world understanding

**Tat'yana V. Torubarova**

Doctor of Philosophy,  
Professor of the Department of philosophy,  
Kursk State University,  
305000, 33 Radishcheva st., Kursk, Russian Federation;  
e-mail: ttorubarova@rambler.ru

### Abstract

The article deals with comprehension of domination and submission as the phenomena of anthropocentrism. The author reveals the metaphysical horizon of these phenomena, given by the anthropocentric sphere of consciousness. In this regard, an appeal is made to the period of the formation of anthropocentrism in the Renaissance, where the essence of the desired relations is affirmed and their specificity in the space of political and economic reality is determined. The outlook horizon of thinking is expelled, in which the authorities become a state-of-the-art and integral element of the person as an autonomous, acting subject, establishing a new form of social in projects of perspective vision, where the technical attitude to the world becomes a leading. The metaphysics of power in identifying key measurements of the relationship between domination and subordination is analyzed. The principles of its functioning are determined as a strategy that forms its own ethos of relations associated with the approval of methods, techniques, technologies, mechanisms for its successful, productive and efficient functioning. From now on, power relations codify the very form of truth and knowledge.

### For citation

Torubarova T.V. (2023) Otnosheniya gospodstva i podchineniya kak fenomeny antropotsentricheskogo gorizonta miroponimaniya [Relations of domination and submission as phenomena of the anthropocentric horizon of world understanding]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 152-164. DOI: 10.34670/AR.2023.48.16.016

### Keywords

Anthropocentrism, metaphysics of power, domination, submission, political-economic reality, subject, method, technique, political anatomy.

### References

1. Bakhtin M.M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [Creativity of Francois Rabelais and folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ.
2. Burkkhardt Ya. (2001) *Kul'tura Italii v epokhu Vozrozhdeniya* [Culture of Italy in the Renaissance]. Moscow: Intrada Publ.
3. Fink O. (2017) *Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya* [Basic phenomena of human existence]. Moscow: Kanon+ Publ.
4. Fuko M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my* [Supervise and punish. The birth of the prison]. Moscow: Ad

Marginem Publ.

5. Kanetti E. (1997) *Massa i vlast'* [Mass and power]. Moscow: Ad Marginem Publ.
6. Khabermas Yurgen (2007) *Tekhnika i nauka kak «ideologiya»* [Technology and science as "ideology"]. Moscow: Praxis Publ.
7. Khaidegger M. (1993) Vopros o tekhnike [The question of technology]. In: *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and being: articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ., pp. 221-238.
8. Makiavelli N. (1996) Gosudar' [Sovereign]. In: Makiavelli N. *Gosudar'; Rassuzhdeniya o pervoi deкаде Tita Liviya; o voennom iskusstve* [Sovereign; Discourses on the first decade of Titus Livius; about the art of war]. Moscow: Mysl' Publ., pp. 38–108.
9. Riklin A. (2002) *Nikkolo Makiavelli: iskusstvo vlastvovat'* [Niccolo Machiavelli: the art of ruling]. Saint Petersburg: Aleteiya Publ.
10. Sergeev K.A. (1993) *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [Renaissance foundations of anthropocentrism]. Saint Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University.
11. Sergeev K.A., Tolstenko A.M. (2002) Nikkolo Makiavelli kak osnovatel' novoevropеiskoi politologii [Niccolò Machiavelli as the Founder of New European Political Science]. In: Sapov V.V. *Makiavelli: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo N. Makiavelli v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiya* [Machiavelli: pro et contra: Personality and creativity of N. Machiavelli in the assessment of Russian thinkers and researchers: Anthology]. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy, pp. 596-626.
12. Shcheglov A.P. (2021) *Metafizika vlasti* [Metaphysics of power]. Saint Petersburg: Aleteiya Publ.
13. Tul'chinskii G.L. (2022) *Filosofiya postupka: samoopredelenie lichnosti v sovremennom obshchestve* [Philosophy of the act: self-determination of the individual in modern society]. Saint Petersburg: Aleteiya Publ.

УДК 1(091)

DOI: 10.34670/AR.2023.75.56.017

## Отношения господства и подчинения как феномены антропоцентрического горизонта миропонимания

**Торубарова Татьяна Викторовна**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры философии,  
Курский государственный университет,  
305000, Российская Федерация, Курск, ул. Радищева, 33;  
e-mail: ttorubarova@rambler.ru

### Аннотация

Статья посвящена осмыслению отношений господства и подчинения как феноменов антропоцентризма. Раскрывается метафизический горизонт конституирования данных феноменов, заданный антропоцентрической сферой сознания. В этой связи осуществляется апелляция к периоду формирования антропоцентризма в эпоху Возрождения, где утверждается сущность искомым отношений и определяется их специфика в пространстве политико-экономической реальности. Эксплицируется такой мировоззренческий горизонт мышления, в котором властные отношения становятся конститутивным и неотъемлемым элементом человека как автономного, действующего субъекта, учреждающего новую форму социальности в проектах перспективного видения, где техническое отношение к миру становится ведущим. Анализируется метафизика власти в плане выявления ключевых измерений отношений господства и подчинения. Определяются принципы ее функционирования как стратегии, формирующей свой этос отношений, связанных с утверждением методов, техник, технологий, механизмов ее успешного, продуктивного и действенного функционирования. Отныне властные отношения кодифицируют саму форму истины и знания.

### Для цитирования в научных исследованиях

Торубарова Т.В. Отношения господства и подчинения как феномены антропоцентрического горизонта миропонимания // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 165-177. DOI: 10.34670/AR.2023.75.56.017

### Ключевые слова

Антропоцентризм, метафизика власти, господство, подчинение, политико-экономическая реальность, субъект, метод, техника, политическая анатомия.

## Введение

Современный мир, в котором ключевую роль играют политико-экономические реалии, по сути дела зиждется на тех ключевых принципах, провозглашенных антропоцентризмом, благодаря которым феномен господства и подчинения конституирует свой метафизический этос в структуре властных отношений. Этот этос задан особым статусом, или, точнее, привилегией собственной внутренней распорядительности автономно действующего субъекта, утверждающей контент «власть – знание – сила» в качестве ключевого измерения феномена господства. Речь идет о тех феноменах человеческого бытия, которые в антропоцентрической сфере сознания так многообразно пронизывают друг друга, что достигают своего принципиального определения в конституировании смыслового горизонта власти.

## Основная часть

Эпоха Возрождения связана с формированием антропоцентрического горизонта миропонимания, в котором деятельность человека как автономного субъекта создает свой, особый этос отношений господства и подчинения. Доминирование политико-экономических реалий вело к утверждению властного отношения к миру в качестве определяющего во многом, а порой и самом существенном в жизнедеятельности человека. В такого рода мировоззренческом контексте человек как микрокосмос, заключающий в себе все многообразие Вселенной, будучи центральным звеном в непрерывной цепи бытия, связующим умом божественный и телесный порядок, способен подчинить себе весь мир. Система подчинения и господства была характерна и для Средних веков, и для древних цивилизаций, план подчинения всегда был характерен для человеческой истории. Важнее, прежде всего, прояснить особенности формирования той сферы сознания, в которой конституируется и получает свое обоснование новая форма социальности с присущей ей конфигурацией знания и новой архитектурой осуществления этого плана, не утратившая свою актуальность и ныне. Речь идет не просто об изменениях, происходящих в сфере властных отношений господства и подчинения, но об утверждении такого мировоззренческого горизонта мышления, в котором эти отношения становятся его конститутивным и неотъемлемым элементом. Как отмечает Мишель Фуко, «Исследование микрофизики власти предполагает, что отправляемая власть понимается не как достояние, а как стратегия, что воздействия господства приписываются не "присвоению", а механизмом, маневрам, тактикам, техникам, действиям» [Фуко, 1999, 41]. Эта форма властных отношений, формирующаяся в сфере антропоцентризма, обеспечивается посредством совокупности методов, техник, стратегий и механизмов их успешного, продуктивного и действенного функционирования. Следовательно, изменения в реализации такого рода отношений ведут к изменению самого этого плана, то есть техники осуществления власти над всем сущим, устанавливаемым в сфере такой распорядительности, а значит и техники контроля над окружающим человека миром. Этот контроль над миром имеет либо характер познания, либо преобразования. Как отмечает А.П. Щеглов, «...понятие власть включает в себе силу, которая представляет наиболее реальную основу власти. Сила в таком случае выступает как полное раскрытие внутренней цели власти, это существенность и действительность власти» [Щеглов, 2021, 85].

Вплоть до первой промышленной революции контроль над миром имел более познавательный характер, чем преобразовательный, отсюда критика К. Марксом



созерцательности. Маркс подчеркивает, что в идеализме разрабатывается идея активного субъекта. Властное отношение к миру получало свое выражение в идее образования новой философии социальности (*Universitas civilis* – гражданское общество). Властное отношение к миру порождало упование на магию, так как сохранялась сфера звездного предназначения человека: человек имеет звездный план бытия. Магия есть стремление овладеть своей судьбой, выяснить свой звездный час, и этому способствовали астрология, хиромантия, графология, кабалистика. Например, Иоганн Кеплер составил гороскоп для полководца Валленштейна, по которому он должен был погибнуть от руки близкого человека, что в действительности и случилось: он погиб от руки офицера, его внебрачного сына. Вот почему важно было выяснить свою судьбу, чтобы в «звездный час» осуществить те или иные действия. Но уже алхимия приобретает характер контроля над окружающим, поэтому она занимается техникой превращения вещей, техникой превращаемости одних вещей в другие, техникой трансмутаций реальных субстанций, а для этого требуется философский камень, то есть средство для преобразования мира, поэтому ее цель заключается в поиске средств для преобразования мира. С другой стороны, властное отношение к миру выражается в формировании Новой науки – науки политики, которая имеет трезвый, холодный расчет, и в лице Н. Макиавелли эта наука получает свое фундаментальное метафизическое обоснование. Наука политики обретает свою суть в конституировании собственного дисциплинарного поля и объявляется самодостаточной сферой проявления человеческой активности, свободной от морали и религии [Сергеев, Толстенко, 2002, 613].

Отныне политико-экономическая реальность получает самодовлеющую значимость в контексте самоосуществления свободного и действенного субъекта. Выражением такого рода человеческой сущности явилась идея *humanitas*. В идее «*humanitas*» на первый план выдвигается участвующее, властное отношение, отмеченное формированием такой новой социальности, где поощряется инициативность, предприимчивость, разные тайные оккультные знания. Такая философия социальности формируется прежде всего в деловой жизни Италии – во Флоренции и других итальянских городах. Важнейшим в контексте такого рода социальности провозглашается достижение цели, а основной целью становится самоосуществление человека в богатстве, в поэзии, в архитектурном творчестве и т.д. Ключевой интенцией такого действенного сознания становится стремление реализовать самого себя в своей собственной жизнедеятельности. Эта деятельность не характерна для греков или франкомасонов, которые строили готические соборы (франкомасоны находились под покровительством церкви и передавали таинства своего ремесла из рук в руки). Готический собор не противопоставляется окружающему, а ренессансные постройки противостоят окружению (дворец всегда имеет площадь или сад, парк). В области поэзии, в сфере художественного творчества все большее назначение приобретает стремление к оригинальности, претензия на индивидуально-неповторимое осуществление, которое будто бы отмечено печатью гениальности. Человек претендует на то, чтобы быть гениальным. Гений Сократа подсказывал ему то, что не следует делать, но не подсказывал то, что ему необходимо делать. В эпоху Ренессанса гениальность – это мастерское самоосуществление себя, которое не поддается никаким меркам. Наряду с практичностью, трезвой расчетливостью, возникает стремление к оригинальности, которое характерно не только для художественного творчества, архитектурных строений, но и для самих форм жизни.

Стремление к самоосуществлению порождает такую форму знания, которая нехарактерна ни для средневековой *scientia*, ни для античной «софии». Новая форма знания апеллирует к

поиску эффективных методов, средств, действенных механизмов осуществления чего бы то ни было, ради достижения целей господствующего и стремящегося утвердить свою власть субъекта, но отнюдь не к познанию истины как таковой, скажем, в созерцательной теории Аристотеля. Вот почему учение о методе как пути к строго устанавливаемой и определяемой самим этим субъектом истине является основным в антропоцентрической перспективе познания, будь то мысль Ф. Бэкона (знание – сила), Р. Декарта или Гегеля, а «врачевание» ума становится самой важной задачей. Метод приобретает господствующее значение, не важно, что случится, а важен эффективный, надежный и действенный метод, гарантирующий достижение определенного результата. «Этот метод разрешает задачу первой важности, которая заключается в полагании основания всего сущего и мышления, что подразумевает радикальное преобразование сознания...» [Сергеев, 1993, 254].

В условиях социальной бесформенности, когда происходит разрушение социально-корпоративного тела, преобладающей становится мстительная форма сознания. Чувство мести получает ключевое значение. Для корпоративной формы жизни, как отмечает Я. Буркхардт, чувство мести нехарактерно. В условиях такой социальности, где человек становится одиноким субъектом, где предприимчивость, инициативность выдвигаются на первый план, социальность создается через изобретение техники контроля, техники подчинения и властвования. Таким образом, утверждается техническое отношение к миру в качестве основополагающего и регулирующего всю жизненную стихию человека. Как замечает М. Хайдеггер, «...техника – ...средство для достижения целей» [Хайдеггер, 1993, 222]. Моделью свободного мышления становится математика, где человек, сам от себя и опираясь только на свой собственный разум, утверждает то, что он полагает в качестве обязательного и обязывающего для самого себя. Математическая модель познания оказывается господствующей в науке потому, что в математике утверждается своего рода техника контролирования своих собственных рассуждений и мысли.

В самой форме нового цивилизационного устройства важно было найти технику организации человеческой жизни не на корпоративных основаниях, а на основе того, что создается производящее тело, которое выдвигается теперь на первый план. «Капитал» К. Маркса, «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэра, «Воля к власти» Ф. Ницше остаются недооцененными. Например, в «Капитале» Маркса научным языком с использованием социально-классовой концепции производительного тела создается, говоря словами М. Фуко, политическая анатомия человеческого тела, которая определяет саму форму познания, саму форму отношения к миру, что выражается и у Шопенгауэра в «Мире как воле и представлении», и у Ницше в «Воли к власти». Уже Данте и Петрарка воспринимали современный им мир как неудовлетворяющий их, то есть который не существует по необходимой Истине, поэтому Данте предлагает проект установления Римской империи, Петрарка тоже обращается в письмах к властвующим особам с поучениями. В этих условиях ключевым мотивом, детерминирующим бытие человека, является не столько античный или средневековый поиск истины, сколько утверждение стремления к реализации своей собственной сущности. И коль скоро человек конституируется в плане понимания Бога как Творца и, стало быть, ему принадлежит творческая сущность, поэтому важнейшей задачей становится поиск и утверждение методов и средств господства для реализации действительного самоосуществления собственной сущности, к примеру, создать философскую систему либо осуществить архитектурный проект и т. д.

Проективно-предвосхищающее мышление преодолевает магический образ человека. Уже властные отношения кодифицируют саму форму истины и знания. Если еще для Т. Мора в его

«Утопии» важен прежде всего проект, а техника реализации неизвестна, то уже Ф. Бэкон для своей утопии в «Новой Атлантиде» ищет технику реализации своего проекта в научном познании (таблицы, сравнения и т.д.). Сам Ф. Бэкон ничего не открыл в науке, но именно он понял социальную функцию научного, нового познания. Но как «политикон» Бэкон не был ученым в современном смысле (теоретик) и не мог оценить современные ему открытия. Но он понимал роль научного познания для реализации человеческих проектов, социальных утопий. Таким образом, человеческая деятельность приобретает мироустроительное измерение. В этом мироустроительном замысле властное начало, искусно управляющее назначение знания, требует соответствующую форму мышления. Такую трезворасчетливую форму мышления выразил Н. Макиавелли (за что хвалил его Маркс). Макиавелли взял за образец властвующего субъекта – Цезаря Борджиа. В своем трактате «Государь» Макиавелли предупреждает, что, когда государь овладевает властью, он «...должен обдумать все неизбежные жестокости и совершать их сразу, чтобы не пришлось каждый день повторять их и можно было ... успокоить людей и привлечь к себе благодеяниями. Кто поступает иначе по робости или под влиянием дурного совета, тот вынужден постоянно держать в руке нож; никогда не может он положиться на своих подданных, они же из-за постоянных и все новых притеснений никогда не могут чувствовать себя в безопасности» [Макиавелли, 1996, 63].

В XVI – XVII вв. развивается новая наука и новая форма философствования, выдвигающая на первый план господство автономного субъекта. В «Государе» Макиавелли объясняет интенцию мышления, которая должна определять политическую стратегию и тактику правителя, то есть на первый план выдвигается политическая техника. Власть не является привилегией сословия или собственностью, выражением власти становится политическая техника и ее применение. В сфере властных отношений у Макиавелли искусство познания уходит на второй план. Субъект политического действия не должен быть обременен никакими религиозными, моральными соображениями и обязательствами. В лоне политической практики приоритетный статус получает тот, кто обладает и владеет техникой господства и осуществления власти, «... в политике подсчитывают не благородные убеждения, а действия и результат» [Риклин, 2002, 58].

Для эпохи Возрождения самоосуществление человеком самого себя выражается в принципе индивидуации. В принципе индивидуации реализуются автономные акты понимания и познавания мира. Этот принцип оказывается двойственным в том, что извлечение человеческого индивида из корпоративного цехового тела делает его совершенно беззащитным перед политической формой организации власти. Принцип индивидуации олицетворяет тайну новой социальности. В этом принципе формируется тенденция объективирования природного и человеческого бытия, в силу чего знание утрачивает статус смирения и скромности естественного Света разума, но призвано быть силой, подчиняющей природу требованиям и претензиям ничем не ограниченной, заранее заданной сущностью человеческой самости.

В антропоцентрической перспективе артикулируемого Пико делла Мирандолой мышления, человек не имеет никакой заранее данной сущности, то есть сущность задается волей и желанием автономного индивида, предоставленному собственным решениям и действиям. Сущее по отношению к самоопределяющемуся человеку должно быть так или иначе овеществлено, дабы служить проектам человеческого подчинения и господства. Вне телесного бытия предполагается существование сферы интеллигибельных сил, в которую человек включается в силу своего изначального божественного предназначения. Поэтому он способен наделять значением все сущее и тем самым подчинять его своим собственным стремлениям и

влечением. Человек как микрокосм причастен к миру вещественному и к сфере интеллигибельных сил, которая позволяет обнаруживать значения всех окружающих вещей. В силу наличия неограниченной возможности самоосуществления, которая провозглашается в идее «humanitas», формируется новое мировоззрение, дающее человеку право воспринимать мир как предоставленный ему одному, как совершенно открытый для него простор. В этом просторе, реализуя свое божественное предназначение, человек задает меру всему сущему. Как центральное звено в непрерывной цепи бытия, человек причастен ко всему телесному и интеллигибельному, то есть к тому, что незримо для телесных очей, но что внутренним взором угадывается, постигается. Обращение к утверждению этого внутреннего света, взора разума ведет к тому, что все эмпирическое окружение наделяется смыслом и значением в силу того, что внутренним обладает только человеческий индивид, который всему сам задает значения.

В ренессансной культуре не было доктрины, которая бы определяла целиком и полностью всю сферу истины. Существует множество доктрин, теорий, и каждая теория стремится стать техникой реализации властного отношения к миру. По сути дела, реализуется «прометеевская» сущность человека, которая не предполагает ответственности. С одной стороны, все должно быть подчинено этой сущности, а с другой стороны, предоставленный самому себе человек, призванный к самодеятельности, оказывается в таком положении, что он во что бы то ни стало должен самого себя осуществлять. Дилемма сасоопределяемости человеческого статуса между Бытием и ничто вмняет самоосуществление ему в обязанность. В антропоцентрическом горизонте иного человеку не дано, поэтому постижение смыслового содержания Истины приобретает тенденцию поиска средств такого рода реализации человеческой сущности, которая ничем заранее не ограничена и выдвигает на первый план экстатические состояния. В экстатических состояниях человек стремится к наслаждению, подчинению и властвованию. Якоб Буркхардт отмечает, что в условиях социальной бесформенности, характерной для Италии XIV – XV вв., «...часто проявлялся безграничный эгоизм в самых ужасающих своих чертах, презрение ко всякому праву, стремление уничтожить в самом зародыше всякое здоровое, культурное начинание; но там, где эти тенденции так или иначе преодолевались, где являлся в чем-нибудь перевес над ними, там в историю вступала новая живая сущность: государства как сознательное, основанное на расчете творение, как произведение искусства» [Буркхардт, 2001, 15]. В условиях социальной бесформенности принцип гуманизации человеческого бытия получает двойственный характер, с одной стороны, апелляция к индивидуированию как необходимости своего собственного самоосуществления, а с другой стороны, апелляция к правосознанию, то есть наличию правовой основы человеческой жизни, которая должна быть основой *studia humanitatis*. В первом случае утверждается, что человек не имеет никакой заранее заданной сущности, заранее заданной самости, поэтому он призван творить самого себя, оказываясь, таким образом, произведением своего собственного искусства, творцом самого себя. Каждый способен творить свою жизнь, придавая ей определенные формы существования. Такого рода творческая активность возможна только при наличии правовых гарантий, поэтому стремление к установлению права в условиях социальной бесформенности выражает необходимость законодательной основы. В творчестве К. Салютатти, П. Браччолини апелляция к праву, закон, дипломатия, политика являются выражением божественной мудрости.

В образ культуры эпохи Возрождения вводится понятие экстазис как выражение сущности человеческого существования. Эти экстатические состояния иногда определяются как «болезненные» состояния (Парацельс). Весь мир осмысливается как преодолевающий свои границы. Болезненное состояние мира требует лечения, преобразования. Требуются мощные и

действенные средства, методы, призванные врачевать общество от разного рода недугов. Алхимия как искусство медикамента именно на этом основывается. В XIX в. у Ф. Ницше и Ф.М. Достоевского болезнь выступает как некоторая привилегированная форма существования, как некоторое состояние, в котором человеку открывается то, что в нормальном состоянии невозможно воспринять. «По Достоевскому, сердцевиной человеческого в человеке, "тайным" человека является свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия» [Тульчинский, 2022, 125]. В «Идиоте» Ф.М. Достоевского болезнь рассматривается как такое состояние, в котором разрушаются все само собой разумеющиеся вещи, все привычное и обычное. Так называемый «Евклидовый» ум выступает выражением бессилия, который все уравнивает. Это подчеркивается у Ницше, для которого сущность человека заключается не в поиске и обретении истины, а в стремлении во что бы то ни стало реализовать самого себя. Апелляция к рассудку есть месть, ибо разум – место для всеобщего, а всеобщее – это банальное. Апелляция к разуму выражает чувство мести со стороны тех, кто сам себя не смог реализовать в жизни. Сама жизнь есть воля к власти, и у кого эта воля ослаблена, кто не смог ее реализовать самостоятельно, он апеллирует к разуму. Разум и есть месть всем сильным в жизни. Ницше утверждает, что ученый человек является просто регистрирующим устройством, познающим автоматом, анонимным разумом, через который происходит усреднение индивидуально-неповторимого каждого. В XX в. «воля к власти», реализованная в реальности, приводит к тому, что индивиды не несут никакой реальной ответственности.

История изучается для понимания современности того, что непосредственно случается. То, что писал Макиавелли, очень близко современной политической практике. История предполагает развертывание определенных знаний, идей и состояний. И если есть что развертывать в социальном и духовном плане, тогда имеет место и история. Другими словами, история имплицитно основана, которые требуют дальнейшего развертывания. Возрождение закладывало такие основания, которые получили развертывание в политическом и интеллектуальном теле современного человека. Ф. Ницше высказывал идею, близкую эпохе Возрождения, говоря о том, что суть познания заключается не столько в поиске Истины, сколько в самореализации, в самовыражении человеческой личности. Такое понимание сущности человека выражено уже в ренессансной идее *humanitas*: говори, что угодно, лишь бы это было высказано оригинально, красноречиво, и это становится навязчивой идеей в риторике и поэтике. Ритуал христианской конфессии (исповедания) распространяется на все сферы социальной жизни, подготавливая квази-конфессиональную технику, на которой основывается гуманитарный комплекс новых дисциплин (медицина, педагогика, психиатрия, теория уголовно-следственного дела, романное слово). Техника «признания» становится основой разработки новых дисциплин научного знания. На основе признания форм то, что на современном философском языке называется «я», «сознанием», «субъектом». В сфере признания человек требует, чтобы его признали как мыслителя, как художника, как поэта. На основе этого самоутверждения требования признания со стороны других формируются философия мыслящего и действующего субъекта, который воспринимает жизнь как активность самовыражения, самоутверждения. Эта тенденция получает свое действительное воплощение в философии Гегеля, в которой самопроизводящая деятельность утверждается в контексте освобождающегося сознания. Феномен господско-рабского сознания блестяще проявлен Гегелем в его «Феноменологии духа». Гегель показывает спекулятивно-диалектический процесс движения духа к истине своей собственной природы, абсолютному знанию.

Обремененный историей своего постоянного отчуждения, дух пытается восстановить себя в своем подлинном самосознании. Контекстом рассуждений Гегеля является история борьбы самосознаний. Он пытается показать, что Истина человеческого существования совершается там, где имеет место борьба за факт признания одного человека со стороны другого, то есть там, где есть победитель как свободная самость. Именно в борьбе самосознаний происходит возвышение и конституирование Господина, господского сознания. «Для Гегеля мышление есть *прообраз господства*» [Финк, 2017, 273]. Позиция господина есть, по сути дела, манифестация и утверждение статуса борьбы, позиции власти. Таким образом, история осуществления собственно истины природы человека предстает у Гегеля как история взаимоотношений Господ и Рабов, господства и подчинения.

Стремление к самоосуществлению неотделимо от принципа индивидуации. Принцип индивидуации раскрывает тайну социальности, которая формируется в эпоху Возрождения. Стремление к индивидуации, присущее ренессансному сознанию, получает импульс к восхождению в процессе утверждения абсолютистской деспотической формы государственной власти, которая определяет себя как право предавать любого человека смерти или как право оставлять его в живых. Механизм абсолютистской власти заикливаясь на операции предания смерти всех тех, кто препятствует ее осуществлению, реализации, кто выступает против нее. Но этому механизму власти противостоит «народное карнавальное тело» (М. М. Бахтин). Этому сверхтелу абсолютного монарха, которое имеет власть на право предавать казни, противостоит «народное карнавальное тело», которое постоянно обновляет себя в непрерывном потоке становления, в непрерывных сменах рождения и смерти, то есть непрерывно становящееся народное, массовое тело, которое не отделяет смерть от рождения, не знает разъединения на внешнее и внутреннее, на микрокосм и макрокосм, ибо оно не может быть индивидуировано никаким внешним наблюдением, а тем самым оно не может быть вырвано из потока жизни, поскольку оно не признает никаких внешних регламентаций [Бахтин, 1965, 161-164].

Тело, которое индивидуализируется внешним наблюдением, становится смертным, не способным к постоянному обновлению, именно такое тело становится объектом научного познания и превращается просто в организм. Согласно М.М. Бахтину, восчувствованное, переживаемое изнутри тело не может быть предметом однозначной артикуляции, не может быть органом, функционирующим в социальном или политическом веществе, это тело не знает, что такое наблюдать и быть наблюдаемым, для этого тела нет инстанции закона и запрета, нет сознания или субъективности в смысле картезианского *cogito*, или трансцендентального субъекта Канта, или абсолютного «Я» Фихте. Таково карнавальное тело, которое не подчинено никаким запретам.

«Карательная» анатомия, которая присуща абсолютистско-деспотической модели власти, действует, как если бы она стремилась реализовать во всей полноте именно это карнавальное народное тело. Поэтому важно всех остальных людей превратить в подданных, в массу, которой можно манипулировать, из которой можно «выдергивать» любую единицу, которая плохо функционирует. Поэтому для абсолютистской власти не существует никакого народного карнавального тела, а существует тело потенциального преступника, для разоблачения которого необходимо создание особой техники дознания. Техническая изоционность широко применяемой телесно-психической пытки, которая вырабатывалась еще в период инквизиции, является созданием, говоря языком М. Фуко, политической анатомии тела (Бентам – политическая анатомия тела, а К. Маркс говорит об экономической). Политическая анатомия тела является новой формой познания всего материального и телесного. Для абсолютистской

модели власти характерно судебное разбирательство, которое всегда происходит тайно; господство презумпции виновности; телесная пытка остается основным доказательством виновности. Такого рода практика обращения выражается в терминах инквизиционного дознания. Инквизиционные процедуры образуют из обвиняемого лица признающееся тело, то есть тело, которое должно само огласить истину своего преступления, причем совершенно объективным, независимым от чувств и сознания образом, то есть говорит только тело, которое лишено всяких чувств и всяких переживаний, тело, превращенное испытательными экспериментами, в говорящий объект. Пытками устанавливается предел и глубина боли, которая соответствует вырванному у этого тела слову. То есть инквизиционная процедура превращает тело в объект всевозможных манипуляций. От телесного человека линия индивидуации ведет к сверхсубъекту воли и власти, и этот сверхсубъект становится повелевающим сверхтелом.

Самым сложным для человека в эпоху сталинизма являлось отделение, отъединение от общего корпоративного тела организации политической власти. Технические методы «инквизиционного» сознания, которое использовалось в абсолютных монархиях XVI – XVII и других веков, переносятся затем и на восприятие природных вещей, потому что природные вещи переносятся в план испытания и становятся природными объектами. М. Фуко в своем произведении «Надзирать и наказывать» говорит о создании юридически-политической матрицы экспериментального познания, в которой власть открывает сферу и форму познания, а само познание создает для власти новую технику ее использования. В сфере общественных отношений исключительное значение приобретает практика признания, открываются новые возможности контроля и воздействия не только на человеческое тело, но и на человеческое сознание. Для таких абсолютистских моделей власти человек уже не есть сущее в потоке жизни, а он просто имеет жизнь, а все, что кто-то имеет, можно отобрать, отнять. План подчинения в этом властном отношении человека прежде всего не только в сфере социального, но и в сфере отношения к природному миру. Этот план подчинения создает научно-правовой комплекс, из которого власть производит свои собственные обоснования, свою сферу действия. Из этого комплекса техника власти маскирует свое исключительное распространение. Именно в эпоху Возрождения это разворачивается и происходит создание «политической анатомии» тела, в которой власть неотделима от познания. Сама власть, властное отношение к миру определяет формы познания и знания (экспериментально-испытательное познание). Как пишет М. Фуко, «...надо признать, что власть производит знание ... власть и знание непосредственно предполагают друг друга; что нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти» [Фуко, 1999, 42].

С формированием промышленной цивилизации открываются новые возможности контроля не только над человеческим телом, но и над его сознанием. Абсолютная форма деспотической власти, характерная для Европы XVII – XVIII вв., утверждает себя в качестве безусловной власти смерти над жизнью, что означает, что человек не есть сущее в непрерывном потоке жизни, а просто есть индивидуум, который имеет жизнь, а не является выражением самой жизни, неповторимым выражением жизни, как это было характерно для Средневекового понимания, раз он является индивидом, то он просто имеет жизнь, которую можно отобрать. План подчинения переносится из сферы человеческого отношения в сферу властного отношения к природному миру, в сферу властного дознания («знание – сила!» – Ф. Бэкон). Такое отношение, формируемое в антропоцентрическом горизонте ренессансного сознания, затем

получает обоснование в английском эмпиризме и классическом рационализме, создавая научно-правовой комплекс, из которого власть производит свое основание, из которого она расширяет свои собственные действия. «Господство теперь увековечивает себя и распространяется не только посредством технологии, но и *как* технология, и она наделяет склонную к экспансии политическую власть, вбирающую в себя все сферы культуры, огромной легитимностью» [Хабермас, 2007, 55].

Сложившиеся господствующие формы появляются в связи с тем, какие операции на теле природы и на теле человеческих индивидуумов оказываются в данное время легко реализуемыми для того, чтобы это тело природы и тело человеческих индивидуумов превращать в объект, который можно препарировать, рассматривать и т.д. В запутанном регионе политической сферы, который очерчивает круг отношения власти и подчинения, происходит как бы удвоение человеческого тела, то есть вовлекаемое в эти отношения тело наделяется не телесным элементом – душой. История политической анатомии тела могла бы быть элементом в истории современной человеческой души. Такого рода душа не есть реактивация той или иной идеологии. Идеология – это определенные образцы мысли, сознания, которые к душевности человека не имеют никакого отношения. Такого рода душа есть определенный элемент, который соотносится с определенной техникой власти, то есть душа – это не иллюзия, эффект идеологического порядка, она имеет свою собственную реальность и постоянно производится, в смысле «изведения», вокруг человеческого тела, на человеческом теле, внутри человеческого тела функционирующей техникой власти, которая контролирует, тренирует, наказывает, исправляет и т.д.

Именно политика, политически-правовой комплекс облачает человека окружающими социальными знаками (ордена, медали, звания, степени). Через тело индивидуума власть осуществляет свое собственное распространение, свое собственное осуществление. Современный же человек в обществе является прежде всего политическим человеком. Облачение человеческого тела осуществляется в самой технике власти, которая характерна для современных реалий властных отношений. Власть не только облачает человека всевозможными знаками, но и наделяет человека определенной душой. Через систему наказания, образования, исправления и подчинения форм конституируется техника контроля за человеческим индивидуумом, и эта техника контроля формирует определенную душу человека, то есть душа как бы прививается к телу, чтобы с помощью души можно было воздействовать и на само тело. Душа есть элемент, который как бы оформляет тело, которое можно подчинять. «"Душа" обитает в нем и дает ему существование, которое само является элементом господства, осуществляемого властью над телом. Душа есть следствие и инструмент политической анатомии» [Фуко, 1999, 46]. Через экономическую форму принуждения вырабатываются определенные потребности и прививается определенная душа. Манипуляция телом не непосредственно властным принуждением как это было характерно для абсолютной формы власти, а тем, что прививается определенная душа. Душа есть темница тела, затемняя тело разными потребностями, через которые тело становится легко манипулируемым. Через манипулирование телом осуществляется и манипулирование сознанием. Об этом свидетельствует необычайная внушаемость современного человека. Когда телу привита определенная форма души, которая создана в системе политической анатомии тела, само сознание оказывается легко подчиняющимся разным формам внушения.

Но сама форма власти в нынешних условиях демонстрирует внутренний парадокс своих форм. Так, возрастание господства и могущества, понуждаемые к сверхчеловеческому, с легкой



руки Ницше, подводящему итог антропоцентрической перспективе в своей воле к власти, оборачивается по сути дела ее собственным уничтожением. Как пишет Элиас Канетти, «Власть сегодня более могущественна, чем когда-либо, но и более проклята, чем когда-либо. Выживут все или никто» [Канетти, 1997, 502].

### Заключение

Таким образом, феномены господства и подчинения в контексте властных отношений обретают свой фундаментальный метафизический горизонт собственной распорядительности, который задается сферой антропоцентризма. Политико-экономическая реальность, формирующаяся в эпоху Возрождения, получает свое метафизическое обоснование в конституировании ключевых принципов антропоцентрического сознания. Фундаментальные отношения, имеющие сущностный характер для понятия власти, – это, прежде всего, отношения между людьми. Всякое утверждение господства всегда соотносится ни с какими бы то ни было критериями моральности в том или ином обществе, и отнюдь не с нравственным укладом человеческой жизни, а имеет сущностный крен соотнесенности с сущностью бытия всего сущего. Жизненный уклад определяется определенной организацией порядка человеческого бытия, причем такого рода порядок конституируется людьми в системе действенных и эффективных правил, которые выступают в качестве структурных образований, регулирующих этот порядок. Человек как свободный и активный субъект является учредителем соответствующих отношений в обществе, то есть в системе организованного порядка, в котором он так или иначе призван примерять на себя маски господства и подчинения как по отношению к самому себе, к другим людям, так и по отношению к миру.

### Библиография

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 526 с.
2. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Интрада, 2001. 544 с.
3. Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997. 527 с.
4. Макиавелли Н. Государь // Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; о военном искусстве. М.: Мысль, 1996. С. 38–108.
5. Риклин А. Никколо Макиавелли: искусство властвовать. СПб.: Алетейя, 2002. 222 с.
6. Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1993. 258 с.
7. Сергеев К.А., Толстенко А.М. Никколо Макиавелли как основатель новоевропейской политологии // Сапов В.В. Макиавелли: pro et contra: Личность и творчество Н. Макиавелли в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: РХГИ, 2002. С. 596-626.
8. Тульчинский Г.Л. Философия поступка: самоопределение личности в современном обществе. СПб.: Алетейя, 2022. 826 с.
9. Финк О. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+, 2017. 431 с.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
11. Хабермас Юрген. Техника и наука как «идеология». М.: Праксис, 2007. 208 с.
12. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 221-238.
13. Щеглов А.П. Метафизика власти. СПб.: Алетейя, 2021. 450 с.

## **Relations of domination and submission as phenomena of the anthropocentric horizon of world understanding**

**Tat'yana V. Torubarova**

Doctor of Philosophy,  
Professor of the Department of philosophy,  
Kursk State University,  
305000, 33 Radishcheva st., Kursk, Russian Federation;  
e-mail: ttorubarova@rambler.ru

### **Abstract**

The article deals with comprehension of domination and submission as the phenomena of anthropocentrism. The author reveals the metaphysical horizon of these phenomena, given by the anthropocentric sphere of consciousness. In this regard, an appeal is made to the period of the formation of anthropocentrism in the Renaissance, where the essence of the desired relations is affirmed and their specificity in the space of political and economic reality is determined. The outlook horizon of thinking is expelled, in which the authorities become a state-of-the-art and integral element of the person as an autonomous, acting subject, establishing a new form of social in projects of perspective vision, where the technical attitude to the world becomes a leading. The metaphysics of power in identifying key measurements of the relationship between domination and subordination is analyzed. The principles of its functioning are determined as a strategy that forms its own ethos of relations associated with the approval of methods, techniques, technologies, mechanisms for its successful, productive and efficient functioning. From now on, power relations codify the very form of truth and knowledge.

### **For citation**

Torubarova T.V. (2023) Otnosheniya gospodstva i podchineniya kak fenomeny antropotsentricheskogo gorizonta miroponimaniya [Relations of domination and submission as phenomena of the anthropocentric horizon of world understanding]. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 165-177. DOI: 10.34670/AR.2023.75.56.017

### **Keywords**

Anthropocentrism, metaphysics of power, domination, submission, political-economic reality, subject, method, technique, political anatomy.

### **References**

1. Bakhtin M.M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i Renessansa* [Creativity of Francois Rabelais and folk culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ.
2. Burkkhardt Ya. (2001) *Kul'tura Italii v epokhu Vozrozhdeniya* [Culture of Italy in the Renaissance]. Moscow: Intrada Publ.
3. Fink O. (2017) *Osnovnye fenomeny chelovecheskogo bytiya* [Basic phenomena of human existence]. Moscow: Kanon+ Publ.
4. Fuko M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my* [Supervise and punish. The birth of the prison]. Moscow: Ad

- 
- Marginem Publ.
5. Kanetti E. (1997) *Massa i vlast'* [Mass and power]. Moscow: Ad Marginem Publ.
  6. Khabermas Yurgen (2007) *Tekhnika i nauka kak «ideologiya»* [Technology and science as "ideology"]. Moscow: Praxis Publ.
  7. Khaidegger M. (1993) Vopros o tekhnike [The question of technology]. In: *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and being: articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ., pp. 221-238.
  8. Makiavelli N. (1996) Gosudar' [Sovereign]. In: Makiavelli N. *Gosudar'; Rassuzhdeniya o pervoi dekade Tita Liviya; o voennom iskusstve* [Sovereign; Discourses on the first decade of Titus Livius; about the art of war]. Moscow: Mysl' Publ., pp. 38–108.
  9. Riklin A. (2002) *Nikkolo Makiavelli: iskusstvo vlastvovat'* [Niccolo Machiavelli: the art of ruling]. Saint Petersburg: Aleteiya Publ.
  10. Sergeev K.A. (1993) *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [Renaissance foundations of anthropocentrism]. Saint Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University.
  11. Sergeev K.A., Tolstenko A.M. (2002) Nikkolo Makiavelli kak osnovatel' novoevropеiskoi politologii [Niccolò Machiavelli as the Founder of New European Political Science]. In: Sapov V.V. *Makiavelli: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo N. Makiavelli v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiya* [Machiavelli: pro et contra: Personality and creativity of N. Machiavelli in the assessment of Russian thinkers and researchers: Anthology]. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy, pp. 596-626.
  12. Shcheglov A.P. (2021) *Metafizika vlasti* [Metaphysics of power]. Saint Petersburg: Aleteiya Publ.
  13. Tul'chinskii G.L. (2022) *Filosofiya postupka: samoopredelenie lichnosti v sovremennom obshchestve* [Philosophy of the act: self-determination of the individual in modern society]. Saint Petersburg: Aleteiya Publ.

УДК 101.3

DOI: 10.34670/AR.2023.51.71.018

**Средства фокусировки человеческого «Я»****Чернышева Марина Михайловна**

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры общей и профессиональной психологии,  
Морской государственной университет Г.И. Невельского,  
690003, Российская Федерация, Владивосток, ул. Верхнепортовая, 50а;  
e-mail: chermarina@yandex.ru

**Аннотация**

В статье рассматриваются средства фокусировки человеческого «Я» в рамках экзистенциальной психологии. Особое внимание уделяется учению М. Босса, который рассматривал бытие человека в мире в рамках самопознания. Также в статье рассматривается учение И. Ялома, который изучал экзистенциальную психологию с точки зрения динамической психологии, и учение Р. Лейнга. В результате проведенного исследования автор формулирует основные утверждения экзистенциальной теории, а именно: человеческое сознание не может быть сведено к физиологическим механизмам; человеческое действие всегда обладает значимостью, в которой находит свое отражение отношение человека к окружающему; специфически человеческим является понимающее сознание, посредством которого человек высвобождается из ситуации и противостоит ей; человек не может рассматриваться изолированно от окружающего мира, с которым он находится в постоянном взаимодействии; становление целостной личности суть становление его «Я».

**Для цитирования в научных исследованиях**

Чернышева М.М. Средства фокусировки человеческого «Я» // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 178-189. DOI: 10.34670/AR.2023.51.71.018

**Ключевые слова**

Человеческое «Я», экзистенциализм, мир, личность, смысл.

## Введение

Для М. Босса «бытие-в-мире» является центральным понятием, который снимает дуализм субъективного и объективного: человек делает мир видимым, он и мир друг без друга не существуют, они конституируют друг друга.

Человек М. Босса пытается увидеть, что есть существование и описать его как можно точно, а не искать скрытые причины и смыслы. Таким образом, человек не придает смысл объектам, они их сами открывают, если человек, в свою очередь, открыт для их принятия.

Происходит это, как можно понять, в силу того, что мир первично и ближайше дан человеку как «подручное» бытие, которое как знаковое средство выполняет функцию направлять и сообщать открытость миру. Как следствие, открытость человека и *готовность* к восприятию всего, что есть в настоящем, М. Боссом рассматривается как основополагающий мотив, который свойственен всем людям и является основным двигателем становления личности [Лейнг, 2021].

У человека нет внешнего и внутреннего, так как «бытие-в-мире» – целостный феномен. Открытость человека устраняет разрыв между ним и миром и дает возможность проявиться Бытию, которое, в свою очередь, открыто человеку.

М. Босс считает (и это близко хайдеггеровской мысли), что личность не конституирует мир, а служит Бытию и послана в мир, чтобы Бытие могло открыться. Человек должен *освободиться* от навязанных ему норм, правил, *от объяснений, заданности (определенности)* и слушать через язык и речь голос Бытия. Именно предвзятость и интерпретации делают личность разделенной, заслоня (отграничивая) от нее Бытие. По этому поводу М. Хайдеггер пишет: «...толкование заранее ограничило свободные для выбора возможности кругом известного, достижимого, терпимого, того, что пристойно и прилично».

Цель экзистенциальной психологии по М. Боссу – проявить связную структуру человека: «Связность возможна лишь в контексте целого, не подвергавшегося повреждению; связность как таковая происходит из целостности». М. Босс, выражая феноменолого-герменевтические традиции, считает, что человеку надо *выбрать* такое отношение (настроенность) к миру, чтобы дать проявиться ему как он есть.

Спонтанность как противоположность самоконтролю и заданности (определенности) – цель, к которой должен стремиться человек М. Босса. Согласно М. Боссу, другой, лишая человека истинной любви, лишает его и уверенности в себе (соотносится со взглядами К. Роджерса, А. Маслоу, Ф. Перлза). Он накладывает человеку запрет на спонтанность, ограничивая ее нормами и правилами и блокируя изначальную открытость. Поэтому М. Босс вступает в полемику с К. Роджерсом и говорит, что надо не обучать человека коммуникации, а снять барьеры на пути к открытости, т.е. позволить человеку быть как он есть, проявить свои возможности.

В соответствии с традициями экзистенциальной философии и психологии, человек М. Босса живет в постоянном отношении к смерти, и это накладывает на него ответственность за свое существование. Он должен *измениться сам*, трансформировать навязанные установки, нормы, ценности в свой способ жить. И в этом свобода человека. Этот принцип, на наш взгляд, связывает взгляды М. Босса с гуманистической психологией и гештальт-подходом.

## Основная часть

С точки зрения И. Ялома, экзистенциальная психология – это форма динамической психологии. В термин «динамический» он вкладывает близкий к З. Фрейду смысл, т.е. психодинамика человека включает различные действующие в нем силы, мотивы, страхи как

осознаваемой, так и неосознаваемой природы. Но, в отличие от З. Фрейда, содержание этих сил, которые радикально расщепляют личность, по И. Ялому, – другое. Конфликт образуют силы, которые он называет «данностями существования» («конечные факторы»). Эти конечные данности (которые, как можно заметить, суть предельные границы) составляют бытие человека в мире и образуют единую картину расщепленности человека.

Метод, с помощью которого человек открывает эти данности для себя – рефлексивное сознание. Исходя из феноменолого-герменевтических принципов, И. Ялом отмечает, что одиночество, молчание и свобода от повседневной жизни являются условием осознания этих конечных факторов. Экстремальный опыт, на его взгляд, часто выступает катализатором рефлексии.

Данности, которые становятся главным предметом рассмотрения И. Ялома – это смерть, свобода, изоляция, бессмысленность. Отсюда, динамическая структура личности, согласно И. Ялому (в отличие от З. Фрейда), выглядит следующим образом: сознание конечной данности тревога защитный механизм.

Тревога проистекает из страха смерти, пустоты, изоляции (одиночества) и бессмысленности.

Для И. Ялома глубоко исследовать причины конфликта – это не означает исследовать прошлое (в отличие от З. Фрейда), а значит отодвинуть («заклЮчить в скобки») повседневные заботы и глубоко размышлять о своей экзистенциальной ситуации, о своей укорененности, задаваясь вопросом не «почему я такой», а «что я есть». Иными словами, интерпретация должна быть направлена на декодировку экзистенциального движения. В этом контексте, согласно И. Ялому, экзистенциальная динамика порождается, прежде всего, не психическим развитием в границах жизненной истории человека, а теми фундаментальными, онтологическими причинами (конечными данностями), которые лежат в основании существования человека. Первичные впечатления раннего детства не являются основанием именно экзистенциального конфликта, но они могут затемнять ответ на вопрос: «В чем первопричина Ужаса?». Этот ответ, считает И. Ялом, трансперсонален, находится за пределами биографии человека и носит универсальный характер, так как речь идет о существовании человека в мире [Аралова, 2021].

По сути, И. Ялом связывает проблему психического становления личности с экзистенциальным конфликтом, предлагает человеку вступить во взаимодействие с конечными данностями, а не отвергать их. Но здесь становится закономерным вопрос: «Если природа экзистенциального конфликта универсальна, то в силу чего одни люди теряют свою целостность настолько, что это приобретает характер психопатологии, а с другими этого не случается?».

И. Ялом считает, что это зависит от соотношения стресса (эмоционального напряжения, тревоги) с индивидуальными защитными механизмами (с индивидуальными границами). Поэтому И. Ялом предлагает конечные границы не анализировать, а раскрывать (понимать), так как человек их всегда знал. Иначе, прежде чем нечто в акте сознания получает значение, оно оказывается уже интерпретированным.

Основной задачей экзистенциальной психологии, согласно И. Ялому, как, впрочем, М. Боссу и Л. Бинсвангеру, является задача побуждать человека заглянуть внутрь себя и уделять внимание своей экзистенциальной ситуации, расширять онтический модус существования осознанием конечных границ, снимая психологические защиты.

Рассматривая конечные границы, он отмечает, что смерть наполняет человека страхом и становится центральным экзистенциальным конфликтом. Противоположными силами, с одной стороны, является осознание собственной конечности, с другой – желание жить.

Страх смерти постоянно преследует человека, и он вынужден защищаться от него. И. Ялом, смещая акцент с жизни на смерть, отмечает, что отношение человека к смерти влияет на его жизнь, на уверенность, целостность и духовную силу. При этом, как видно, он предлагает не посмотреть в глаза смерти (понять смерть как таковую), психотерапевт фиксирует наше внимание на понимании идеи смерти.

И. Ялом выделяет два тезиса, имеющих фундаментальное значение и в философии М. Хайдеггера:

Жизнь и смерть взаимосвязаны, они существуют одновременно, а не последовательно, смерть проникает в жизнь и влияет на опыт человека и его поведение.

Смерть – первичный источник тревоги и имеет фундаментальное значение как причина нецелостности-целостности личности.

По сути, смерть – это событие жизни. Со дня своего рождения человек находится в процессе умирания. Принимая идею смерти, он обогащает свою жизнь. Идея смерти укрепляет человека, делая его существование более целостным, как, как можно понять, идея смерти *ограничивает* страх перед смертью. Личность принимает ответственность за свое существование, имея возможность изменить себя, стать аутентичным, самосознающим себя и как эмпирическое «Я», и как трансцендентальное «Я» (как ограниченное «Я» и как «Я», имеющее бесконечные возможности). Следует подчеркнуть, что для И. Ялома смерть выступает условием, которое дает человеку возможность жить аутентичной жизнью. Когда человек относится к смерти как к Ужасному, говоря ей «нет», то это отрицание суживает жизнь, и наоборот, принятие смерти наполняет жизнь, делая ее осмысленным удовольствием. Личность в этом случае достигает более высокого уровня интеграции, осознает свои желания, делает только то, что хочет делать, живет в настоящем, а не в прошлом и будущем [Сафрански, 2020].

Понятая идея смерти возрождает человека. Взросление, ответственность, сепарация от других, по И. Ялому, означает встречу с идеей смерти.

В рамках данного подхода концепция смерти имеет большое значение для личности, так как затрагивает жизненный опыт человека.

Для И. Ялома трансценденция смерти является фундаментальным мотивом человеческого существования. Содержанием страха смерти, как и в концепции Ф. Перлза, по И. Ялому, является страх личного исчезновения (значения), страх утраты своего психического «Я». Аналогично взглядам фундаментальной онтологии психотерапевт полагает, что тревога, ядро которой составляет страх смерти, не имеет локализации (границ), она непонятна, поэтому страх еще больше увеличивается, ему невозможно противостоять. И. Ялом, аналогично М. Хайдеггеру, отмечает, что человек защищается от тревоги, «...смещая ее от ничто к нечто», т.е. объективизируя ее, вместо понимания идеи смерти. Защитные механизмы трансформируют тревогу в конкретные страхи – страх высоты, страх незнакомых людей и т.д. Мир в результате кажется ненадежным, утрачивая свою «свойскость». Человек начинает ждать опасности от чего угодно. Деадаптивные защиты (границы) от тревоги смерти формируют дефектные модусы существования.

Вероятно, расщепленность личности и психопатология суть результат неэффективного способа преодоления страха смерти. Когда защиты (границы) подорваны, человек чувствует себя потерянным и неуверенным, так как «просмотрел» свои бытийные основы. Осознание идеи смерти приводит человека к пониманию, что существование нельзя отложить, что невозможно жить и встречаться со смертью без тревоги. Тревога – не зло, а учитель, который помогает существовать аутентично, отмечает психотерапевт.

Кроме того, еще раз подчеркнем, понимание идеи смерти локализует тревогу, что, в свою очередь, приводит к взрослению и сепарации. Локализация тревоги дает возможность определить (локализовать) свое жизненное место, без локализации нет становления. В итоге, как можно заметить, во взглядах И. Ялома присутствует толкование идеи смерти, свойственное фундаментальной онтологии.

Свобода, по мнению И. Ялома, тоже порождает страх, так как всегда связана с ответственностью. Человек сам должен создавать свой мир и структурировать его в силу изначальной беспочвенности и неконструктивности, пустоты под ним. Это тоже создает конфликт экзистенциальной природы.

В соответствии с логикой феноменолого-герменевтического взгляда, И. Ялом говорит, что быть ответственным – значит быть автором своей жизни, своего «Я», своей судьбы; знать, что человек *сам* творит мир, внося в него различия (значения-границы). Если человек не свободен в конституировании мира, то ответственность теряет смысл. *Личность ответственна не только за свои действия, но и за свою неспособность к действию*. Аналогично М. Хайдеггеру, именно осознание ответственности, по И. Ялому, ведет к переживанию пустоты, беспочвенности. Тревога пустоты на онтическом уровне связана с экзистенциальным одиночеством как отдельность от людей и от мира. В концепции М. Хайдеггера это звучит так: «Тяготящая онтически «пустота» и «обобщенность» экзистенциальных структур имеет свою особую онтологическую определенность и полноту». Человек, как правило, эту тревогу не осознает и еще больше сужает свои возможности, защищаясь от нее избеганием ситуаций принятия решений, неспособностью чувствовать, желать, что помогло бы ему осознать свою беспочвенность.

Избегая осознания тревоги пустоты, человек И. Ялома ищет авторитеты, перекладывает ответственность и это помогает ему структурировать, хотя и неэффективно, свое существование. Экзистенциальная изоляция, под которой И. Ялом понимает фундаментальную изоляцию от других и от мира, является основанием для еще одного экзистенциального конфликта. Конфликт образует изоляция и потребность в контакте, в защите, в принадлежности.

Человек И. Ялома (в противовес человеку М. Босса, Л. Бинсвангера) одинок, в силу того, что между ним, другими и миром в целом – пропасть (мир противостоит человеку). Зная о своей смерти, он понимает, что вместе с ним никто не может умереть. Одинок и потому, что только он Один отвечает за свою жизнь и создает ее. И. Ялом опирается на положение М. Хайдеггера, полагая, что человек помещен в существование без его согласия, поэтому ему становится доступно понимание одиночества. Избегая тревоги одиночества, он использует мир как средство, структурируя и стабилизируя его с помощью ролей, правил, норм.

Для И. Ялома изоляция – это плата человека за созревание и сепарацию, за незавершенность и отделенность (отграниченность). Это близко к тому, что в фундаментальной онтологии звучит как утрата человеком «от-даления» (близости), когда экзистенциальная дистанция между ним и миром становится заметной.

По существу, не сепарироваться – значит не расти, а существование подразумевает рост и отделение (в отличие от преданности), так как, преодолевая дистанцию между собой и миром, человек «созревает».

Любовь, по И. Ялому (так же как и у Л. Бинсвангера), смягчает изоляцию, но только тогда, когда человек может стойко принять ее (изоляцию) (означить ее для себя).

Страх перед изоляцией лишает человека истиной близости, и тогда другой, как видно, – только средство, функция (109). В этом случае строятся властные отношения, возникает



слияние, восхищение.

Бессмысленность существования вытекает из предыдущих конечных данностей. Если человек должен умереть, сам структурировать свою жизнь, если его одиночество фундаментально, то в чем тогда смысл его жизни? Конфликт образуют силы, направляемые человеком на поиск смысла, и сомнением в этих силах – достаточно ли прочно собственное творение, чтобы наполнить жизнь смыслом.

И. Ялом, с одной стороны, соглашается с В. Франклом (104,105) и М. Боссом, но прежде всего с М. Хайдеггером, что человек нуждается в смысле, с другой – говорит, что никакого смысла Вселенной (смысла Бытия) не существует, что человек сам его создает.

Смысл дает человеку ощущение целостности, порядка (устанавливает границы). И. Ялом считает, что смысл жизни конкретного человека включает в себя цель, которую личность должна выполнить (и в этом он близок к И. Канту). Смысл своей жизни наполняет ее космическим смыслом. Неспособность найти смысл, что близко к утрате «умения быть» (*понимать и совершать поступки*), делает человека нецелостным. Смысл нужен для смягчения тревоги и обретения основы (места) для поступков.

Итак, И. Ялом, так же как и В. Франкл, Л. Бинсвангер, М. Босс, полагает, что *вовлеченность в жизнь* (экстатическое движение расширения действительных возможностей) способна соединять события жизни человека в целое. Экстатика помогает человеку «отвернуться» от излишнего самоанализа (который лишает человека вкуса жизни, т.е. когда он слишком старается быть и это мешает ему жить). Иными словами, основная идея теории И. Ялома может быть выражена следующим образом: в заботах дня помни (как завещали латиняне) о смерти (*memento mori*).

Специфика теоретического подхода Р. Лейнга состоит в том, что он человеческое бытие рассматривает не просто как «бытие-в-мире», а прежде всего как бытие-вместе-с-другим. От другого зависит онтологическая защищенность или онтологическая незащищенность человека (онтологическая отграниченность/неотграниченность). Эти два основополагающих принципа (близких философии Ж.П. Сартра), по мнению Р. Лейнга, определяют целостность/нецелостность личности. Фундаментальная целостность/нецелостность формируется во взаимоотношениях с другим, который подтверждает (означивает и дает имя) или не подтверждает (не означивает, не имянует) существование человека. Необходимо заметить, что по поводу употребления термина «онтология» Р. Лейнг пишет: «Несмотря на философское употребление слова "онтология" ... я использовал понятие в существующем в настоящее время его эмпирическом смысле, поскольку оно представляется лучшим причастным и деепричастным производным "бытия"».

По существу, если другой не признает свободу человека, его право быть личностью, это ведет к онтологической незащищенности, которую можно понять как то, что его онтологическое место занято другим. Возможности человека в этом случае не получают объективного выражения (не развернуты), и он теряет свою автономность, способность явить свое назначение и отношение.

Онтологическая защищенность/незащищенность становится определяющей линией созревания, и может стать причиной раскола личности. У онтологически незащищенного человека, считает Р. Лейнг, его внутреннее «Я» (трансцендентальное «Я», самость) может сформироваться как «невоплощенное». В результате личность чувствует себя отдельно от своего тела, так, как будто это не ее тело.

Как можно понять, тело не формируется как «феноменальное» и «понимающее» тело, а

становится объектом. В результате возникает разрыв между телом и сознанием.

Р. Лейнг, оппозиционируя З. Фрейду, говорит, что онтологически незащищенный (невоплощенный) человек больше озабочен тем, как себя сохранить (установить границы), чем тем, как получить удовольствие. Самые обычные обстоятельства жизни он воспринимает как опасные, его порог безопасности очень низкий. По существу, мир чрезмерно задевает человека и, соответственно, чрезмерно означается им, для того чтобы сделать мир определенным и предсказуемым. Поэтому такая личность прибегает к защитам, чтобы сохранить границы своего «Я», она уходит в себя и начинает жить своей жизнью, утрачивая связь (отношения) с действительностью. Именно другой, отмечает Р. Лейнг, дает человеку понять, что он живой (читайте – обладающий телом) и формирует чувство собственной идентичности и целостности, обозначая, как видно, онтологическое место человека (или лишая его).

В случае онтологической незащищенности «невоплощенное Я», согласно Р. Лейнгу, созерцает, наблюдает, контролирует, критикует все, что делает тело, оставаясь при этом пассивным, оно не предъявляет себя, сокрыто от других. «Невоплощенное Я» отличается от «внешнего Я», которое, наоборот, показывает себя, но «внутреннее Я» считает его ненастоящим, играющим роли. «Внешнее Я» («система неистинного Я»; «ложное Я») – это «...маска, "фасад" или персона ... может состоять из амальгамы различных частей себя, ни одна из которых не развита в полной степени, чтобы создать завершённую личность из себя самой».

«Внутреннее Я» не реализовывает свои возможности. Человек свои действия не осознает как выражение своего «Я». Сознание не участвует в том, что выражает «система неистинного Я». Самость замыкается в себе, рассматривает себя как «истинное Я», а персону – неистинной. Человек чувствует себя нереальным, он не живет по-настоящему (в конкретном мире); постоянно ощущая опасность, становится мнительным. «Внутреннее Я» относится к «неистинным Я» как к другим людям (другой во мне), стремясь стать всемогущим, оно одновременно избегает творческого взаимодействия с другими людьми.

Отсюда понятно, что онтологически незащищенная личность, лишённая своего онтологического места и «феноменального тела», устанавливает жесткие границы между собой и миром. Все это предпринимается в результате иллюзий, что таким образом можно защитить (ограничить) свое «внутреннее Я», приобрести свободу, самодостаточность и контроль. Но так как такой проект невозможен, то приводит это к отчаянию, закрытости, опустошенности человека.

Поскольку, по Р. Лейнгу, самость живет лишь ментально, она не имеет внешнего опыта, поэтому внутренний опыт очень бедный. С одной стороны, у человека есть ощущение способности сделать что-нибудь, с другой – чувство бессилия и опустошенности, так как он существует внутри себя, но, как видно, не внутри жизни. Такой тип личности имеет тревогу в форме поглощения другим, страха потери внутренней автономии, свободы, страха превратиться в вещь, оцепенеть.

Погружаясь в себя, человека пытается сохранить границы своей самости, так как любое взаимодействие с другим переживается как угроза идентичности. Только в изоляции «внутреннее Я» чувствует себя в безопасности.

Но такой человек остается очень ранимым и тревожным, так как не имеет, как можно понять, «почвы» для самостояния. По Р. Лейнгу, когда личность не мнит себя увиденным другим, она временно избегает тревоги. Это бывает, когда другой обращается в вещь (в наличное средство с точки зрения фундаментальной онтологии), либо когда человек объективирует свои чувства, изображая безразличие (безразличия). В этом случае, как видно, другой теряет свою значимость

для человека, он не различает другого, не обозначает [Босс, 1995].

Существование такой личности слабо структурировано (необобщенное существование) из-за онтологической незащищенности (невоплощенности). Если целостность существования человека онтологически не защищена, он сужает защиты, ограничивает свои возможности, отказывается от всего, от того, кто он есть, за исключением своего «внутреннего Я», которое он и защищает. По сути, в некотором приближении это может означать, что существование предполагает непрерывное воплощение, а тело дает возможность обобщенному существованию.

В случае невоплощенного существования человек сводит себя (означивает) только до уровня самости. Но чем больше он так защищается, тем больше расщепляется, распадается и опустошается. Точка зрения Р. Лейнга о расколе, в данном случае между сознанием и телом, близка к позиции М. Мерло-Понти. Тело, как было отмечено, здесь осознается как часть «системы неистинного Я». Это уход в сознание за пределы тела. *Действия тела* ощущаются, как будто они происходят сами по себе, автоматически.

Иначе, феноменальное и интенциональное тело, являясь первичным уровнем бытия человека (и «посредником» между ним и миром), создает единство с миром, которое не доступно сознанию. Если вовлеченность тела в мир утрачивается, тело падает и становится объектом, теряя характеристику «понимающего тела». Все это приводит к расщеплению человека и его несоразмерности с миром.

Следует еще раз отметить, что такой человек, по Р. Лейнгу, чувствует себя живущим в очень опасном и угрожающем мире и «внутренне Я» пытается выйти за границы этого мира и обрести безопасность. Оно выходит и за границы ощущений и действий и становится опустошенным, все находится за его пределами, вне «Я», так как такое «Я» не обладает реальным (конкретным), внешним опытом *жить*.

Другими словами, в силу того, что сознание и феноменальное тело не образуют целостности, они не способны направлять человека в выборе места жизни. В результате у такой жизни нет точки опоры, нет устойчивости.

Противоположным желанию самости, говорит Р. Лейнг, является желание участвовать в мире, в жизни, но страх, что мир ее проглотит, не дает ей реализовать свое желание. Такое «Я», утратившее контакт со своим телом, неспонтанное, собственную нереальность проецирует на мир, переживая его как искусственный, бессмысленный, нереальный (неконкретный).

Таким образом, понятно, что только активное действие человека дает ему четкое и осмысленное восприятие мира. В противном случае мир расплывается на фоне его горизонта.

«Внутренне Я» не подчиняет себе восприятие. Самость и «ложное Я» не согласованы, расколоты, человек нецелостен, он отказывается от части своего бытия, от связи с миром.

Р. Лейнг мыслит в духе феноменологии, когда говорит, что нецелостный человек вместо схемы:

Я / ТЕЛО  $\Leftrightarrow$  Другой,

имеет схему:

Я  $\Leftrightarrow$  ТЕЛО / Другой

Таким образом, во втором случае «Я» исключается из реальных отношений с миром. Вместо «Я» с миром взаимодействует его тело, которое, как было отмечено, переживается «внутренним Я» не как «понимающее» тело, а как «система неистинных Я» и как объект.

В случае онтологической защищенности человека, по Р. Лейнгу, круг его отношений с миром правильный. «Я» такого человека реально, и мир тоже реальный, они взаимно усиливают

собственную реальность и взаимно обогащают друг друга (понимают друг друга), так как, по сути, причастны (отнесены и открыты) друг к другу (имеют значение друг для друга).

Автор понимает, что онтологически незащищенный человек выстраивает порочный (дефектный) круг отношений с миром (круг непонимания). Любовь исключается, вместо нее человек чувствует страх, переживает мертвым и себя, и мир, так как, отстраняясь от мира (увеличивая экзистенциальное расстояние), он перестает жить полной жизнью. Взаимного обогащения (обозначения) «Я» и другого не происходит, оно просто невозможно в этой ситуации.

«Внутреннее Я» начинает создавать идеалы (иллюзорные границы), основным становится идеал – быть честным, искренним, откровенным с самим собой. «Ложное Я», наоборот, выстраивает лицемерные, двусмысленные отношения с миром.

Насколько можно судить, с помощью «ложного Я» самость закрывается от мира. Все это служит компенсацией онтологической незащищенности (компенсацией отсутствию способности явить себя в виде активного действия).

Для человека, обладающего онтологической защищенностью, а значит имеющего свое место и значение, нет необходимости так защищаться, так как место существования всегда является *ego* местом. «Внутреннее Я» онтологически незащищенной личности, как видно, вместо выхода за пределы эмпирического опыта уходит в себя, поскольку практически этим опытом не обладает. Так как оно боится вступить в творческие отношения с другими, то вместо этого оно фантазирует, отделяется от реальности, мир тоже перестает быть реальностью. Человеку невозможно укорениться в таком иллюзорном мире.

Но в фантазии для «внутреннего Я», по Р. Лейнгу, все становится возможным. Самость в воображении становится всемогущей и совершенно свободной. Но чем более она свободна в воображении, тем закрепощеннее в реальной жизни. Поэтому между реальностью и воображением – разрыв. По существу, разрыв между конкретным и абстрактным действием [Алиева, 2017].

Согласно феноменолого-герменевтической традиции, Р. Лейнг считает, что человек, который действует только в воображении, сам становится нереальным; он вовлекается в воображаемые связи со своими фантомами. Если нет связи между фантазией и реальностью (между конкретным и абстрактным действием), то для воображения все возможно. Даже деструктивность в воображении может приобрести крайнюю степень выраженности, и тогда мир и самость могут быть разрушены (читайте – разделены на элементы) окончательно.

В этом случае идентичности человека угрожает опасность уже не со стороны мира, а со стороны своего «Я». Реальные действия человек с онтологической незащищенностью переживает как то, что убивает воображаемую возможность. Р. Лейнг пишет: «Действие – мертвая точка возможности. С точки зрения такого человека, конкретное действие разрушает свободу. «Внутреннее Я» скрывается от мира, человек старается быть сложным, неопределенным, уникальным, чтобы никто не выявил его сущность, для этого и нужно «ложное Я», которое действует. Но личность все, что делает «система неистинных Я», отрицает и считает, что это делает не она (не-Я).

В некотором приближении возможность этого основывается на том (как было отмечено), что сознание отгораживается от внешнего мира и в своем восприятии, и в своем действии, так как утратило связь со своим телом как «посредником» между сознанием и миром.

Психотерапевт понимает, что у человека всегда есть выбор: или усилить свое отстранение от мира (увеличить экзистенциальную дистанцию), или *принять участие в жизни (как видно, сделать жизнь значимой для себя, озаботиться жизнью)*. Р. Лейнг считает, что Ужас не перед

Ничто, а перед Реальностью Жизни (мы бы сказали: радикальное выпадение из жизни и реального мира) является серьезным препятствием на пути этого выбора. Насколько можно судить, говоря о пустоте «внутреннего Я», изолированного от внешнего реального мира, психотерапевт понимает пустоту как отсутствие реальных возможностей, а не как бесконечность возможностей.

«Система ложного Я» человека – это его способ не быть собой, так как цель самости – стать честным (читайте – чистым) субъектом без опыта.

Самость, по Р. Лейнгу – это идентичность-для-себя, а «ложное Я» – идентичность-для-других. «Ложное Я», сколько бы оно ни действовало, никогда не удовлетворит желания «внутреннего Я». Действия «системы неистинных Я» могут часто становиться воплощением желаний других личностей. Это «внешнее Я» человека действует так, как хотят его видеть (означивать) другие, но делает это из-за страха и ненависти. Ненависть проявляется не открыто, а при исполнении «ложным Я» ролей других людей, когда роль приобретает избыточный, карикатурный характер. Карикатура на другого – это своеобразная форма ненависти к нему, единственно возможная для человека, который, конечно, не осознает смысла своих ролевых действий.

«Внутреннее Я» ненавидит характеристики (значения) «ложного Я» и боится их, так как эти значения чужие и переживаются как угроза собственной идентичности. Отсюда понятно, что Р. Лейнг толкует «внутреннее Я» человека с онтологической незащищенностью (также как и «внешнее Я») как неистинное.

В итоге «внутреннее Я», по Р. Лейнгу, не ограничено в своих возможностях, но только на уровне фантазии (на уровне абстрактного действия) и в результате не имеет реального опыта активного взаимодействия с миром, активного, действенного воплощения своих желаний и возможностей. «Ложное Я» действует изолированно от «истинного Я», от смысла его истинных желаний и поэтому ограничено в своих возможностях. В целом же в теоретических построениях Р. Лейнга эти оба «Я» только во взаимодействии и взаимообогащении (во взаимоотношении друг к другу) дают возможность личности *быть* целостной.

Рамки интерпретации Р. Лейнгом целостности человека задают приоритет философской мысли М. Мерло-Понти о феноменальном теле. Мы знаем что, если тело не включено в мир, – это почва для иллюзорного восприятия. Только в целенаправленном действии (в соотношении себя с миром двумя способами – конкретного и абстрактного действия) человек овладевает собой и выражает себя. Только тело и сознание образуют реальный опыт [Кондратьев, 2014].

## Заключение

Таким образом, основные утверждения экзистенциальной теории в обобщенной форме следующие:

- человеческое сознание не может быть сведено к физиологическим механизмам;
- человеческое действие всегда обладает значимостью, в которой находит свое отражение отношение человека к окружающему;
- специфически человеческим является понимающее сознание, посредством которого человек высвобождается из ситуации и противостоит ей;
- человек не может рассматриваться изолированно от окружающего мира, с которым он находится в постоянном взаимодействии.
- становление целостной личности суть становление его «Я».

## Библиография

1. Алиева З.К. Человеческие ресурсы, человеческий капитал и человеческий потенциал // Новая наука: стратегии и векторы развития. 2017. № 2. С. 106-107.
2. Аралова Е.В. Философские основы духовности. М.: Инфра-М, 2021. 262 с.
3. Босс М. Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии // Логос. Философско-литературный журнал. 1995. № 5.
4. Кондратьев В.М. О мотивации к самопознанию как о задаче философии // Вестник Московского городского педагогического университета. 2014. № 3(11). С. 78-89.
5. Лейнг Р.У. Разделенное Я. АСТ, 2021. 288 с.
6. Сафрански Р. Гёте: жизнь как произведение искусства. М.: Интеллектуальная биография, 2020. 704 с.
7. Теплых М.С. Самопознание как критерий классификации философских учений // Мир науки. 2017. Т. 5. № 6. С. 53-54.
8. Чумаков А.Н. Путь в философию. Работы разных лет. М.: Проспект, 2021. 608 с.
9. Ялом И. Групповая психотерапия. Теория и практика. М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2001. 576 с.
10. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Класс, 1999. 576 с.

## Tools for focusing the human self

**Marina M. Chernysheva**

PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Department of general and professional psychology,  
Maritime State University named after G.I. Nevelskoy,  
690003, 50a Verkhneportovaya st., Vladivostok, Russian Federation;  
e-mail: chermarina@yandex.ru

### Abstract

This article discusses the means of focusing the human self in the framework of existential psychology. Particular attention is paid to the teachings of M. Boss, who considered the existence of a person in the world within the framework of self-knowledge. The article also discusses the teachings of I. Yalom, who studied existential psychology from the point of view of dynamic psychology, and the teachings of R. Laing. As a result of the study, the author formulates the main statements of the existential theory: human consciousness cannot be reduced to physiological mechanisms; human action always has a significance, which reflects the attitude of a person to the environment; specifically human is the understanding consciousness, through which a person is released from the situation and confronts it; a person cannot be considered isolated from the surrounding world, with which he or she is in constant interaction; the formation of a holistic personality is the formation of his or her self.

### For citation

Chernysheva M.M. (2023) Sredstva fokusirovki chelovecheskogo "Ya" [Tools for focusing the human self]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 178-189. DOI: 10.34670/AR.2023.51.71.018

### Keywords

Human self, existentialism, world, personality, meaning.

---

## References

1. Alieva Z.K. (2017) Chelovecheskie resursy, chelovecheskii kapital i chelovecheskii potentsial [Human resources, human capital and human potential]. *Novaya nauka: strategii i vektory razvitiya* [New science: strategies and vectors of development], 2, pp. 106-107.
2. Aralova E.V. (2021) *Filosofskie osnovy dukhovnosti* [Philosophical foundations of spirituality]. Moscow: Infra-M Publ.
3. Boss M. (1995) Vliyanie Martina Khaideggera na vzniknoenie al'ternativnoi psikhologii [The influence of Martin Heidegger on the emergence of alternative psychiatry]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and literary journal], 5.
4. Chumakov A.N. (2021) *Put' v filosofiyu. Raboty raznykh let* [The path to philosophy. Works of different years]. Moscow: Prospekt Publ.
5. Kondrat'ev V.M. (2014) O motivatsii k samopoznaniyu kak o zadache filosofii [On motivation for self-knowledge as a task of philosophy]. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of Moscow City Pedagogical University], 3(11), pp. 78-89.
6. Leing R.U. (2021) *Razdelennoe Ya* [The divided self]. AST Publ.
7. Safranski R. (2020) *Gete: zhizn' kak proizvedenie iskusstva* [Goethe: life as a work of art]. Moscow: Intellektual'naya biografiya Publ.
8. Teplykh M.S. (2017) Samopoznanie kak kriterii klassifikatsii filosofskikh uchenii [Self-knowledge as a criterion for the classification of philosophical teachings]. *Mir nauki* [World of Science], 5 (6), pp. 53-54.
9. Yalom I. (1999) *Ekzistentsial'naya psikhoterapiya* [Existential psychotherapy]. Moscow: Klass Publ.
10. Yalom I. (2001) *Gruppovaya psikhoterapiya. Teoriya i praktika* [Group psychotherapy. Theory and practice]. Moscow: Aprel' Press, EKSMO-Press Publ.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2023.12.26.019

## Социальная ответственность и справедливость в этнической культуре

**Федотов Василий Артемьевич**Доктор философских наук, профессор,  
академик,Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова,  
428015, Российская Федерация, Чебоксары, просп. Московский, 15;  
e-mail: Fedotov@mail.ru**Иванова Екатерина Константиновна**

Доктор педагогических наук, профессор,

Чувашский государственный университет имени И.Н. Ульянова,  
428015, Российская Федерация, Чебоксары, просп. Московский, 15;  
e-mail: Fedotov@mail.ru

### Аннотация

В статье рассматриваются самобытные аспекты и своеобразное значение формирования института взаимопомощи в культурном наследии этноса. Подчеркивается, что социальная ответственность основывается на многовековых гуманистических национальных традициях чувашского устно-поэтического творчества. Авторы отмечают, что ценность этнических духовных наследий, традиций возрастает в нынешний период, когда изначально, не ориентируясь на совместные формы хозяйствования, присущие ментальности евразийских народов, и частную инициативу отдельной личности, освобожденную от постоянного гнета государственной власти, все попытки сконструировать модель социальной безопасности бизнеса в постсоветском евразийском пространстве терпят неудачу.

### Для цитирования в научных исследованиях

Федотов В.А., Иванова Е.К. Социальная ответственность и справедливость в этнической культуре // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 190-195. DOI: 10.34670/AR.2023.12.26.019

### Ключевые слова

Социальная ответственность, этнос, культура, фольклор, справедливость.



---

## Введение

В нашем обществе процесс целенаправленного взаимодействия, гражданского общества и правового государства находится на начальном этапе своего развития. Первоначальная парадигма, принятая в качестве ориентира постсоветских реформ, придала бизнесу эгоистический характер. В начале становления рыночных отношений от местного предпринимателя юридически не требовалось активного участия в решении социальных проблем, множества усилий, преодоления возникающих трудностей.

В данный момент отмечается острый дефицит социального контракта. Создавшийся вакуум в сфере социальной защиты и обеспеченности в основном заполняется государством, которое является одним из главных заинтересованных сторон в сложившейся модели ответственности бизнеса перед населением и обществом. Такая модель во многом носит «добровольно-принудительный» характер.

В то же время само государство утрачивает способность независимо формировать внутреннюю социально-экономическую политику, уступая место транснациональным и другим видам предпринимательства. Результатом этих действий стала актуализация проблемы институционализации концепции социальной справедливости, которая, по сути, является сложным общественным феноменом, направленным на смягчение социальной напряженности в обществе. Под ответственностью бизнеса перед обществом, прежде всего, понимается возможность бизнеса как субъекта деловой активности генерировать свою социальную активность по обеспечению социальной безопасности общества. Такая ответственность должна идентифицироваться с социальными и моральными обязательствами. Принятие на себя ответственности означает готовность бизнеса как субъекта в полной мере учитывать все последствия своих действий или бездействия перед будущим. Ответственность, кроме прочего, призвана решать проблему предсказуемости общественной жизни.

## Основная часть

В условиях трансформации общества требования к фактору ответственности, делающие минимальными социальные проблемы, значительно повышаются. Развитие принципов социальной ответственности в сложившихся условиях становится наиболее актуальным ввиду реальной возможности оказать помощь в решениях социальных проблем государства совместными усилиями с бизнес-сообществом.

Поэтому изучение основных понятий, традиций, международных тенденций развития социальной ответственности, роли взаимодействия государства, бизнеса и неправительственных организаций в вопросах ответственности перед обществом является актуальной задачей сегодняшнего дня. Например, в философском дискурсе выделяется узкий и широкий смысл ответственности. Под широким смыслом ответственности понимается способность социального субъекта воздействовать, контролировать, управлять в заданной ситуации. Ответственность позволяет дифференцировать свою деятельность во внешней ситуации. Это, в свою очередь, позволяет проецировать будущее. Ответственность конституирует субъекта в социальном бытии. Ответственность, как понятие практической философии, изучалась Сократом, Аристотелем, Б. Спинозой, И. Кантом, А. Швейцером, М. Бубером, М. Фуко и другими философами. А в глобальном мире субъект ответственности становится коллективным, расширяется сфера его действий, происходит кумулятивное

накопление результатов технологического изменения мира, возрастает их масштабность и необратимость. У субъекта «застревает» мысль о тотальной ответственности перед будущим. Ответственность связана с решением проблемы предсказуемости общественной жизни [Белова, 2004, 117].

В нынешних условиях как никогда обострились проблемы справедливости экономической политики, основанной на идеологии частной собственности, вопросы участия бизнеса в общественном воспроизводстве, создании социального капитала. Актуализируется понимание необходимости нового концептуального решения социальных проблем.

Эффективность социальной ответственности предпринимательства зависит от способности общества защищать свои интересы, от наличия социального капитала – норм, ценностей, культуры, доверия и т.д. В данный момент в обществе наблюдается острый дефицит подобного социального капитала. Не только государство должно выступать заинтересованной стороной в создании модели ответственности бизнеса перед населением. Эта модель вместе с социальным капиталом должна опираться на наследие духовной культуры.

Своеобразное значение в формировании института взаимопомощи имеет культурное наследие народа. Социальная ответственность основывается на многовековых гуманистических национальных традициях, фольклоре. В эпосах, пословицах, поговорках, сказках воплощены основные нравственные нормы и принципы, которые регулировали социальные отношения в обществе.

Древние чуваша жили родовыми общинами, так как выполнение трудоемких работ было под силу только большому коллективу. Голод и иные экстремальные условия жизни требовали от членов рода, племени высокой организованности и мобильности. Их всегда подстерегали трудности, материальные лишения, беды, болезни и разные случайности. Поэтому они всегда старались держаться ближе друг к другу. В опасных и трудных ситуациях защиту и поддержку можно было найти только у своего рода.

В народном творчестве в своеобразной форме прививаются ценности и принципы, которые составляют ценностную основу социальной ответственности. Гуманизм, стремление к единству, одобрение социальной солидарности и другие принципы взаимопомощи находили свое отражение в устном народном творчестве. Оно освещает также вопросы социально-культурной, социально-психологической жизни народа. Здесь отражается своеобразие взгляда на общественную действительность, бытие, признается наличие взаимоисключения сторон реальности.

Чувство ответственности очень сильно развито в фольклоре и не ограничивается материальными, корыстными, эгоистичными мотивами. Оно сильнее смерти. Например, тема социальной ответственности в чувашской сказке «Богатырь Иван» отражается в контексте борьбы между добром и злом. Жизнь, свобода, справедливость, независимость воспринимались как признаки добра. Стремления народа, желания, интересы, чаяния и надежды были связаны с этим понятием. Главное место занимают человеческие качества, искренняя борьба за свободу, гуманность, светлое будущее народа. В сказке очень много идей о ненасилии и человеколюбии. Мы видим реалистичность в описании характеров всех героев, включая Ивана, с его достоинствами и недостатками. Поэтому вдвойне ценны его добродушный, великодушный характер, отсутствие в нем агрессивного-насильственного отношения даже к вражескому народу. Для Ивана враг существует до тех пор, пока тот сражается лицом к лицу, с оружием в руках, но когда он, сложив оружие, просит прощения, то надо его простить. Герой всегда прощает и требует от своего окружения человечности. В условиях трансформации общества, требования к

фактору ответственности, делающие минимальными социальные проблемы, значительно повышаются. Развитие принципов в социальной ответственности в сложившихся условиях становится наиболее актуальным ввиду реальной возможности оказать помощь в решениях социальных проблем государства совместными усилиями с бизнес-сообществом [Чувашское народное творчество. Сказки. 1973, 132-146].

В сказке моральное и социальное зло могут быть причиной и следствием друг друга. С одной стороны, тяжелые условия жизни могут быть причиной агрессивного поведения и злых деяний человека, с другой – низкие моральные качества человека могут являться результатом чрезмерного богатства, которое может толкать людей к совершению зла. Поэтому в сказке являются отталкивающими такие качества человека, как невежество, стремление к высокому положению в обществе, эгоизм, нетерпимость, суровость, высокомерие и т.п.

В сказке также описывается социальная структура общества, отношение к бедности и богатству как явлениям общественной жизни. В ней отмечается, что непомерное богатство может отрицательно влиять на людей. Поэтому оно должно иметь свои пределы возможного. Богатство становится добродетелью только тогда, когда оно используется во благо человека.

Фольклор – это творение, искусство, созданное народом, отражение не только исторических событий, но и многовековой социальной жизни целого народа. Здесь прослеживаются интересные идеи по вопросам социальной ответственности. В нем представлены мечты народа о благополучной жизни, социальной безопасности, единстве и мире в традиционном обществе. Анализируя социально-философское значение данного произведения, мы пришли к выводу, что оно может сыграть неопределимую роль в укреплении ценностной основы социальной ответственности и созидании ее национальной модели, с учетом диалектики социума.

Другим фундаментом формирования социальной ответственности наших граждан и предпринимателей являются этнические традиции, ценности.

Потеря национального облика, национального бытия и, наконец, духовных ценностей может отрицательно повлиять на социокультурное развитие народа и наносить ущерб традиционной системе социальных связей. Поэтому в создании модели социальной ответственности следует обращаться к своим национальным корням и мудрости предков, формировать национальное единство и предотвратить всевозможные негативные влияния глобализации и возможные утраты национальной культуры. Ориентация на культурно-историческое прошлое своих предков является одним из сильных ресурсов в решении проблем социальной ответственности, который можно использовать при решении проблем семьи, в частности детей группы риска, социального сиротства и детской безнадзорности. Социально ответственный предприниматель в практике может опираться на этногуманистические, национально-исторические подходы к изучению бытия, семьи, рода и социального происхождения и использовать метод осмысления генеалогического развития семьи как источника познания племенной структуры, места расселения, рода и семьи, родословной народа с древнейших времен и до сегодняшнего дня.

## Заключение

Таким образом, ценность этнических духовных наследий, традиций день от дня возрастает в нынешний период, когда изначально, не ориентируясь на совместные формы хозяйствования, присущие ментальности евразийских народов, и частную инициативу отдельной личности, освобожденную от постоянного гнета государственной власти, все попытки сконструировать

модель социальной безопасности бизнеса в постсоветском евразийском пространстве терпят неудачу. Продолжение псевдолиберализации бизнеса, основанного исключительно на выгоде, частной собственности, чревато для народов еще большей активизацией внесистемных сил, разрушающих создающиеся традиции и институциональные механизмы, поскольку распространяемые через реформы идеи не вписываются в историю традиционных социальных институтов.

### Библиография

1. Белова В.Л. О социальной ответственности бизнеса // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 6.
2. Кант И. Метафизика нравов: собрание сочинений. В 8 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 428 с.
3. Локк Д. Опыт о человеческом разумении: сочинения в 3 т. Т. 1. М.: Мысль. 1985. 621 с.
4. Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
5. Степанова З.Н., Федотов В.А. Социально-философский феномен категории справедливости // Вестник Чувашского университета. Гуманитарные науки. 2012. № 1. С. 110-116.
6. Степанова З.Н., Федотов В.А. Сущность и содержание социальной справедливости // Методологические основы социально-гуманитарных исследований: проблемы и новые подходы. Чебоксары, 2012.
7. Федотов В.А. Традиции как социальное явление. Чебоксары: Изд-во Чувашского ун-та, 2010. 136 с.
8. Федотов В.А., Иванова Е.К., Енисеева О.Б. Феномен свободы в социальной философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Т. 10. № 5А. С. 87-93.
9. Чувашское народное творчество. Сказки. Т. 1. Чебоксары, 1973. 176 с.
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Минск: Попурри, 1998. 720 с.

### Social responsibility and justice in ethnic culture

**Vasilii A. Fedotov**

Doctor of Philosophy, Professor,  
Academician,  
Chuvash State University named after I.N. Ulyanov,  
428015, 15 Moskovskii av., Chepoksary, Russian Federation;  
e-mail: Fedotov@mail.ru

**Ekaterina K. Ivanova**

Doctor of Pedagogy, Professor,  
Chuvash State University named after I.N. Ulyanov,  
428015, 15 Moskovskii av., Chepoksary, Russian Federation;  
e-mail: Fedotov@mail.ru

### Abstract

The article discusses the original aspects and the peculiar significance of the formation of the institution of mutual assistance in the cultural heritage of the ethnic group. It is emphasized that social responsibility is based on the centuries-old humanistic national traditions of the Chuvash oral and poetic creativity. The authors note that the value of ethnic spiritual heritage, traditions increases in the current period when initially, not focusing on joint forms of management, inherent in the mentality of the Eurasian peoples, and the private initiative of an individual, freed from the constant

---

oppression of state power, all attempts to construct a model of social security of business in the post-Soviet Eurasian space fail.

**For citation**

Fedotov V.A., Ivanova E.K. Sotsial'naya otvetstvennost' i spravedlivost' v etnicheskoi kul'ture [Social responsibility and justice in ethnic culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 190-195. DOI: 10.34670/AR.2023.12.26.019

**Keywords**

Social responsibility, ethnos, culture, folklore, justice.

**References**

1. Belova V.L. (2004) O sotsial'noi otvetstvennosti biznesa [About the social responsibility of business]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and Humanitarian Knowledge], 6.
2. *Chuvashskoe narodnoe tvorchestvo. Skazki. T. 1* [Chuvash folk art. Fairy tales. Vol. 1] (1973). Cheboksary.
3. Fedotov V.A. (2010) *Traditsii kak sotsial'noe yavlenie* [Traditions as a social phenomenon]. Cheboksary: Publishing house of the Chuvash University.
4. Fedotov V.A., Ivanova E.K., Eniseeva O.B. (2021) Fenomen svobody v sotsial'noi filosofii [The phenomenon of freedom in social philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and reflection: philosophy about the world and man], 10(5A), pp. 87-93.
5. Kant I. (1994) *Metafizika npravov: sobranie sochinenii. V 8 t. T. 2* [Metaphysics of morals: collected works in 8 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ.
6. Lokk D. (1985) *Opyt o chelovecheskom razumenii: sochineniya v 3 t. T. 1* [The experience of human understanding: essays in 3 vols. Vol. 1]. Moscow: Mysl' Publ.
7. Platon (1986) *Dialogi* [Dialogues]. Moscow: Mysl' Publ.
8. Stepanova Z.N., Fedotov V.A. (2012) Sotsial'no-filosofskii fenomen kategorii spravedlivosti [The socio-philosophical phenomenon of the category of justice]. *Vestnik Chuvashskogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [Bulletin of the Chuvash University. Humanities], 1, pp. 110-116.
9. Stepanova Z.N., Fedotov V.A. (2012) Sushchnost' i sodержanie sotsial'noi spravedlivosti [The essence and content of social justice]. *Metodologicheskie osnovy sotsial'no-gumanitarnykh issledovaniy: problemy i novye podkhody* [Methodological foundations of social and humanitarian research: problems and new approaches]. Cheboksary.
10. Yum D. (1998) *Traktat o chelovecheskoi prirode* [A treatise on human nature]. Minsk: Popurri Publ.

УДК 02.41

DOI: 10.34670/AR.2023.18.81.020

**Цифровизация как инновационная философская парадигма****Синчурина Екатерина Сергеевна**

Старший преподаватель,  
Балаковский филиал,  
Российская академия народного хозяйства и государственной  
Службы при Президенте Российской Федерации;  
413865, Российская Федерация, Балаково, ул. Чапаева 107;  
аспирантка,  
Саратовский национальный исследовательский  
государственный университет имени Н.Г. Чернышевского,  
410012, Российская Федерация, Саратов, ул. Астраханская, 83;  
e-mail: sinchurinae@mail.ru

**Аннотация**

В статье рассматривается актуальный вопрос, связанный с цифровизацией как инновационной философской парадигмой. Автор отмечает, что в современной научной среде сформировались различные подходы к исследованию цифровизации общества, актуализированной в результате внедрения новых информационных технологий во все сферы социальной жизни людей, появления цифровой культуры, цифровой идентичности и т.д., что говорит о повышенном научном интересе к различным аспектам цифрового общества. В настоящее время проблема цифровизации рассматривается преимущественно в контексте анализа конкретных областей общественной жизни. В связи с этим, в статье автором проводится анализ научных подходов к определению термина «цифровизация» по различным направлениям в зависимости от сферы их влияния, а именно с точек зрения: экономической сферы, сферы нормативно-правового регулирования и социальной сферы. В результате проведенного исследования автор приходит к выводу, что цифровизацию следует рассматривать как характерное явление XXI века, как фактор, который оказывает влияние на систему реализации общественных отношений современного общества и становится причиной их трансформации, в результате внедрения современных цифровых технологий в разнообразные сферы человеческой жизни.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Синчурина Е.С. Цифровизация как инновационная философская парадигма // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 196-206. DOI: 10.34670/AR.2023.18.81.020

**Ключевые слова**

Цифровизация, подходы в исследовании цифровизации, всеобщая цифровизация, образовательное пространство, риски трансформации.

---

## Введение

«Поезд социально-исторического и научно-технического прогресса стремительно мчится вперед... Может быть, наш поезд еще не ушел, может быть, мы успеем на ходу вскочить хотя бы в последний вагон. Но, как и когда это сделать? Что для этого потребуется?» [Ракитов, 1991, 4]. Представленные слова принадлежат А. И. Ракитову, который анализировал философские проблемы информатизации общества, возникающие на стыке теории технологии, гносеологии, психологии мышления и социологии. Он отмечал, что «в последней четверти XX века человечество вступило в новую стадию своего развития – стадию построения информационного общества... Предчувствие и осмысление неизбежности крутого поворота, связанного с переходом к новой цивилизации, заметно уже в трудах мыслителей первой половины прошлого века. Раньше других это выразил О. Шпенглер, провозгласивший закат индустриальной цивилизации..., в 40-е годы австралийский экономист К. Кларк уже вполне определенно говорил о наступлении общества информации и услуг, общества с новой экономикой и технологией. В конце 50-х годов американский экономист Ф. Махлуп выдвинул тезис о наступлении информационной экономики и превращении информации в важнейший товар, а в конце 60-х годов лидер постиндустриализма Д. Белл предсказывал превращение индустриального общества в информационное. В начале 80-х годов возникновение информационного общества было зафиксировано Дж. Мартином и Й. Масудой на территории наиболее развитых стран Запада и в Японии».

Целью данной статьи является рассмотрение различных подходов в исследовании понятия «цифровизация». В процессе исследования были использованы следующие научные методы: анализ, синтез, сравнение и др.

## Основная часть

Особое внимание следует уделить цивилизационной типологии, представленной Тоффлером. Тоффлер выделяет общие черты трех глобальных социотехнологических революций, которые характеризуют изменения в обществе: аграрно-ремесленная; индустриальная и информационно-компьютерная. Следовательно, мы являемся в той или иной мере участниками информационно-компьютерной революции, которая проходила как «процесс информатизации всех сфер жизни общества и жизнедеятельности человека» [Ракитов, 1991, 14]. В качестве основы данных изменений выступала информационная технология, которая привела к радикальным изменениям материального производства, мировоззрения, быта, образования, общения, искусства – их внешних и внутренних механизмов. Это и явилось основой для новых общественных преобразований.

Цифровая революция или так называемая четвертая революция, по мнению исследователей, является следующим этапом развития общества и сопровождается процессами цифровизации, который также называют цифровой эпохой. Д. Е. Прокудин в своей статье «От «информатизации» к «цифровизации»» отмечает: «Одним из основных нарративов общественного развития в последнее время становится «цифровизация», которая постепенно красной нитью пронизывает все пространства существования человека, все сферы его деятельности. Но совсем недавно постулировалось развитие общества как информационного, поэтому в общественном и, соответственно, научном дискурсе обсуждались «актуальные проблемы информатизации» (образования, экономики, культуры и т. д.)». В свою очередь,

культуролог М. Буркхардт в своей работе «Краткая история цифровизации» подчеркивает, что цифровая эра началась еще в 1746 году с опытов Ж.А. Нолле по определению скорости распространения электричества. Т.А. Анциферова же отмечает, что формирование понятия «цифровизация» началось еще в глубокой древности, когда открыли счет и цифры «0» и «1». Ведь еще античный ученый Пифагор сформулировал тезисы, значимость которых опередило развитие общества и науки на несколько сотен лет вперед: во-первых, принципы устройства мироздания можно описать и выразить языком чисел; во-вторых, числовые отношения имеют основополагающее значение для выражения гармонии и порядка природы. Пифагор отмечал, что при помощи чисел можно выразить те объекты, которые невозможно сосчитать.

Е.С. Лосева отмечает, что «цифровизация, появившаяся изначально как техническое явление, предполагала замену аналоговых ресурсов на цифровые. Позже понятие «цифровизация» стало гораздо шире и приобрело черты социокультурного феномена [Лосева, 2021, 372]. Одной из задач цифровизации как социокультурного явления выступает упрощение взаимодействия, повышение доступности информационных ресурсов и аналитических инструментов, а также повышение уровня вовлеченности общественности в распространение различной информации».

В научном дискурсе сложились различные подходы к исследованию цифровизации общества, актуализированной в результате внедрения новых информационных технологий во все сферы. Это свидетельствует о том, что в современном научном знании интерес к различным аспектам цифрового общества, его преимуществам и последствиям, для жизнедеятельности людей, находится на стадии формирования. При этом проблема цифровизации социума также находится на начальном этапе осмысления, что дает основания для ее дальнейшего исследования. Г.С. Смирнов и Н.М. Ветчинин [Смирнов, Ветчинин, 2021, 127] в совместной работе отмечают, что «цифровизация как глобальный процесс в такой же мере амбивалентна, как и вступившая в свои права два века назад технизация. Она отвечает всем признакам глобальной проблемы современности, ибо ее решение зависит от коллективной деятельности всех стран мира, и фактически от каждого человека в отдельности, она детерминирует выживание человечества и сохранение планеты Земля».

Сегодня цифровизация это характерное явление XXI века, которое оказывает влияние на систему реализации общественных отношений современного общества и становится причиной их трансформации. А.Л. Семенов отмечает, что «феномен цифровизации сегодня является основным в развитии всей человеческой цивилизации... Своеобразие текущего момента развития цивилизации во многом определяется «шоком будущего», ответственность за который несет, прежде всего, цифровизация».

Т.А. Анциферова в своем исследовании отмечает, что «впервые слово «цифровизация» озвучил в 1995 году американский информатик Н. Негропonte, который при этом не дал четкого определения этому явлению. Он употреблял данное понятие в рамках концепции электронной (цифровой) экономики, в которой выделил преимущества информационно-коммуникационных технологий по сравнению с экономикой прошлых лет».

Сегодня термин «цифровизация» используется в различных сферах и не имеет укреплённых в законодательстве оснований.

С технической точки зрения, цифровизация – это цифровая трансмиссия данных, закодированных в дискретные сигнальные импульсы. Иными словами, в широком смысле «цифровизация» – это преобразование информации в цифровую форму, переход общества на цифровой способ связи, обработки и передачи данных.



Термин «цифровой» подразумевает оцифровку различных видов информации – текст, звук, видео. Цифровые технологии позволяют обрабатывать большие объемы данных, и как следствие – упростить работу. Именно она позволяет манипулировать данными с высокой скоростью.

Г.С. Смирнов, Н.М. Ветчинин отмечают, что «понятие «цифровизация» не имеет общепринятой дефиниции [Смирнов, Ветчинин, 2021, 130]. Обозначившие себя к настоящему моменту подходы ограничиваются, как правило, сферой интересов автора и оказываются либо слишком узкими и частными, либо, напротив, слишком широкими и общими. Чаще всего цифровизацию предлагают рассматривать как «новую эпоху, основанную на больших данных и соответствующих технологиях, в рамках которой при помощи искусственного интеллекта и методов машинного обучения генерируются новые инструменты с целью повышения производительности и структурирования массивов данных».

*Иными словами, в настоящее время проблема цифровизации рассматривается преимущественно в контексте анализа конкретных областей общественной жизни. Изначально, интерес исследователей был сфокусирован на процессе цифровизации экономической сферы общества. Целесообразно рассмотреть, как представлено понятие цифровизация и основные сферы ее влияния в научной литературе. Научные подходы к определению данного термина можно разделить на несколько направлений в зависимости от сферы влияния. Рассмотрим некоторые из них.*

Первое и наиболее развитое направление – экономическая сфера. Цифровизация пришла на смену информатизации и компьютеризации, когда речь шла в основном об использовании вычислительной техники, компьютеров и информационных технологий для решения отдельных экономических задач. Большие возможности цифрового представления информации способствуют тому, что она (цифровизация) формирует уже целостные технологические среды «обитания», в рамках которых пользователь может создавать для себя нужное ему дружественное окружение для того, чтобы решать уже целые классы задач.

Эксперты в области экономики определяют понятие «цифровизация» как «социально-экономическую трансформацию, инициированную массовым внедрением и усвоением цифровых технологий», как «использование цифровых технологий для изменения бизнес-модели и предоставления новых возможностей для получения доходов и создания ценности; это процесс перехода к цифровому бизнесу».

В данном случае цифровизация определяется Т.Ф. Кузнецовой как «преобразование отдельных предприятий или экономической отрасли в новые модели процессов, которые основаны на использовании информационных технологий»; С.С. Хомяковой как «процесс, нацеленный на изменение процессов при активном внедрении цифровых технологий в социальную, экономическую, медицинскую и иные сферы жизни общества»; Т.А. Герасимовой и Н.В. Москвитиной как «процесс, включающий внедрение и использование инновационных технологий, а также принципы цифровой экономики в контексте социально-экономической жизни общества, сопровождающейся абсолютной автоматизацией, роботизацией и внедрением искусственного интеллекта», а также как «создание и применение современных систем, технологий и инструментов в целях повышения эффективности управленческих решений и предлагаемых услуг» [Герасимова, Москвитина, 2019, 310]. Ряд авторов, например, В.Г. Гадецкий и А.А. Корякина, Е.В. Катрин, рассматривают понятие цифровизации в широком смысле как «преобразование информации в цифровую форму», в узком смысле как «тренд эффективного мирового развития» [Гадецкий, Корякина, 2020, 25]. Л.Н. Соловьева отмечает,

что «цифровизация как глобальный тренд, изначально из экономического явления, достаточно быстро трансформировался в явление социокультурное, в самостоятельный культурно-творческий феномен, обуславливающий вслед за трансформацией культурных констант, изменение традиционной антропологической атрибутики и человеческого существования в принципе». В.В. Загребин и Е.А. Серова отмечают, что «в самом широком смысле, под цифровизацией понимается преобразование информации в цифровую форму, которое ведет к ускорению передачи информации, снижению издержек, и появлению новых возможностей. Более конкретно процесс цифровизации можно рассматривать как тренд эффективного мирового развития».

Г.С. Смирнова и Н.М. Ветчинин отмечают, что «немецкий sprachraum оперирует двумя подходами к пониманию цифровизации: технический (перевод аналоговой информации в цифровую, как синоним оцифровке) и операционный (перенос на компьютер задач, которые ранее выполнял человек). Российский «аналог» оказывается более абстрактным, предполагая проникновение цифровых технологий в повседневную жизнь человека» [Смирнов, Ветчинин, 2021, 131].

Второе направление – сфера нормативно-правового регулирования, связано со стратегией развития государств и других систем – принятие или усиление использования цифровых или компьютерных технологий организацией, отраслью, страной и т.д. [Данилова и др., 2020, 7].

Например, программа «Цифровая экономика Российской Федерации» (распоряжение Правительства Российской Федерации от 28 июля 2017 г. № 1632-р.). В ней отмечено, что «с использованием цифровых технологий изменяется повседневная жизнь человека, производственные отношения, структура экономики и образование, а также возникают новые требования к коммуникациям, вычислительным мощностям, информационным системам и сервисам... Конфигурация глобальных рынков претерпевает значительные изменения под действием цифровизации. Многие традиционные индустрии теряют свою значимость в структуре мировой экономики на фоне быстрого роста новых секторов, генерирующих кардинально новые потребности.

Определяющее значение в происходящей трансформации приобретают исследования и разработки, что требует создания системы управления исследованиями и разработками в области цифровой экономики, обеспечивающей координацию усилий заинтересованных сторон – представителей федеральных органов исполнительной власти, компаний, высших учебных заведений и научных организаций.

В системе образования расширяется применение цифровых технологий. Образовательные организации имеют выход в сеть «Интернет» и представлены там на своих сайтах в соответствии с государственными требованиями. Нормативно, технологически и содержательно обеспечен курс информатики и информационно-коммуникационных технологий в программах общего образования, ведется подготовка кадров для цифровой экономики. Однако численность подготовки кадров и соответствие образовательных программ нуждам цифровой экономики недостаточны. Имеется серьезный дефицит кадров в образовательном процессе всех уровней образования. В процедурах итоговой аттестации недостаточно применяются цифровые инструменты учебной деятельности, процесс не включен целостно в цифровую информационную среду.

Также в России создана инфраструктура науки и инноваций, представленная различными институтами развития, технопарками, бизнес-инкубаторами, которые можно и нужно использовать в целях развития цифровой экономики». В документах 2020 года можно

наблюдать, что термин цифровизация, переход на цифру – означает «переход с аналоговой формы передачи информации на цифровую».

Третье направление – социальная сфера. Если учесть, что цифровизация не сводится только к разработке технических устройств, а предполагает использование знаний, характеризующих разные социальные, культурные и антропологические процессы, то искусственный к ней подход можно помыслить в рамках дискурса социального проектирования.

В данном направлении Л.Н. Данилова, Т.В. Ледовская, Н.Э. Солынин, А.М. Ходырева рассматривают цифровизацию как «новую эпоху, основанную на больших данных и соответствующих технологиях, способствующих повышению эффективности производства, его объемов, вследствие успешной реализации индивидуального подхода в любой сфере деятельности современного человека». Кроме того, они определяют понятие «цифровизация» как оцифровку данных, а в широком смысле – как «стратегию интеграции цифровых технологий в повседневную жизнь общества» [Данилова и др., 2020, 5].

По мнению А.Ю. Мамычева, Я.В. Гайворонской и О.И. Мирошниченко, цифровизацию «можно понимать глобально, не только как новый тренд развития социальных процессов, но и как новая реальность, этап эволюции, технологическую эру, которая принципиально трансформирует производство и распределение социальных благ, социальные ценности, социальное устройство, политику, право и культуру». В своем исследовании они выделяют «три основных значения, в которых используется данный термин: переход с аналоговой формы передачи информации на цифровую; «оцифровывание» информации, ее перевод в цифровой формат для последующего хранения, распространения и использования; широкий комплекс экономических, управленческих, социальных процессов, связанных с применением и широким распространением технологий и систем в жизни».

В.В. Загребин и Е.А. Серова отмечают, что «современный этап социально-экономического развития характеризуется актуализацией глобальных процессов цифровизации в обществе». Они трактуют явление «цифровизации» как совершенно новую социальную реальность, которая несет в себе постепенное вытеснение всех аналоговых объектов, систем и процессов в экономике, культуре и обыденной жизни индивида. Нельзя не согласиться с их мнением о том, что «процесс цифровизации представляет собой многогранный феномен, существенным образом отражающийся на всех сферах общественной жизнедеятельности и требующий осмысления в контексте социальной неопределенности».

А.Е. Коньков отмечает, что «на сегодняшний день цифровизация являет собой один из ключевых мегатрендов в развитии общества, затрагивающий различные сферы его жизни» и, опираясь на исследования Н. Негропonte, он определяет цифровизацию как «перевод в информационную форму всего многообразия материального мира».

Н.Н. Мещерякова и Е.Н. Роготнева подчеркивают, что «понятие «цифровизация» в социологии окончательно еще не сформировалось, но подходы к его определению уже оформились».

Так, Л.А. Василенко, Н.Н. Мещерякова в своей монографии предлагают «подход к определению цифровизации с позиции теории управления и отмечают системно-деятельностный процесс овладения информацией, как ресурс управления и развития с помощью технических средств и цифровой инфраструктуры, с целью создания цифрового общества и на этой основе – дальнейшего прогресса цивилизации».

А.В. Тихонов и В.С. Богданов рассматривают подход к определению цифровизации с точки зрения теории систем: «Инфо-технологические преобразования и моделирование гибридных

инфо-социальных систем». Цифровизация приобретает характеристики перечисленных подходов и представляет собой системно-деятельностный процесс, осуществляемый для создания цифрового общества и дальнейшего перехода общества от постиндустриального к цифровому [Тихонов, Богданов, 2020, 74].

Согласимся с мнением Л.А. Василенко, Н.Н. Мещеряковой, о том, что многообразие подходов к определению «цифровизации» свидетельствует о незавершенности процесса институционализации рассматриваемого понятия. Следовательно, ее можно определить, как:

- сложное многомерное явление, для изучения которого необходима междисциплинарность;
- механизм перехода общества постиндустриального в свою следующую стадию – цифровое общество.

При этом помимо представленных подходов к определению понятия «цифровизация», В.Г. Гадецкий, А.А. Корякина выделяют особенности и критерии данного понятия [Гадецкий, Корякина, 2020, 23]:

- соответствие цифровой трансформации информационного поля отдельным требованиям: охват производства, бизнеса, науки, социальной сферы, а также бытовой, обывденной жизни людей;
- наличие условия исключительно эффективного использования результатов цифровизации;
- доступность результатов преобразованной информации, используемой для пользователей: профессионалов и граждан, не специализирующихся в сфере цифровых технологий.

Я.В. Гайворонская, О.И. Мирошниченко и А.Ю. Мамычев отмечают при этом, что «эффект цифровизации выражается в попытках автоматизировать, оцифровать, компьютеризировать и информатизировать в кратчайшие сроки как можно больше сфер, независимо от целесообразности, готовности общественного сознания и даже наличия инфраструктуры».

Е.А. Ларина считает, что в качестве основополагающих элементов цифровизации можно рассматривать – сбор, обработку, хранение и передачу информации. Цель цифровизации, по ее мнению, заключается в реализации многомерных задач за короткий промежуток времени; повышении эффективности; возможности дистанционного взаимодействия субъектов.

В.А. Плотников трактует термин «цифровизация» в двух аспектах:

- как процесс внедрения цифровых технологий генерации, обработки, передачи, хранения и визуализации данных в различные сферы человеческой деятельности;
- как современный этап развития информатизации, отличающийся преобладающим использованием цифровых технологий генерации, обработки, передачи, хранения и визуализации информации, что обусловлено появлением и распространением новых техсредств и программных решений.

Определение понятия «цифровизация» в рамках российской философской рефлексии также разнообразно. Например, Г.Л. Тульчинский под «цифровизацией» предлагает понимать «разработки и применение технологий, использующих идеи дискретности, вычислимости, программируемости, алгоритмичности». Он приходит к выводу, что цифровизация пронизывает современную цивилизацию во всех проявлениях, задавая общую технологическую и концептуальную платформу, которая основывается на цифровом коде (алгоритме) [Смирнов, 2015, 40].

Э.М. Молчан, помещая цифровизацию в антропологический дискурс, характеризует ее как «уход человеческой личности в виртуальную реальность, в результате чего возникает

опасность, связанная с дегуманизацией личности, зависимостью от гаджетов и компьютерных систем как болезнью человечества цифровой эпохи». Он приходит к выводу, что цифровизация формирует тенденцию к возникновению мирового виртуального пространства с особой культурой, влияющей на формирование духовно-нравственных ценностей общества [Молчан, 2019, 56].

Б.В. Мартынов под «цифровизацией» в когнитивном плане понимается «способность человека соотноситься с окружающим миром посредством цифровых технологий, способность постигать мир в категориях цифрового общества, и с их помощью формировать жизненные цели, а также находить способы их реализации».

В.И. Катаева и Т.В. Фомичева рассматривает цифровизацию в инструментальном смысле, видя в ней «преобразование информации в цифровую форму, что в дальнейшем приводит к оптимизации издержек и появлению новых перспектив развития».

Г.С. Смирнова и Н.М. Ветчинин, ссылаясь на работы Н.В. Кузнецова, и В.Г. Романов считают, что «разворачивание информационно-цифровой революции «во внутрь» приводит к необходимости расширенного толкования представления о цифровизации» [Кузнецов, 2020, 43]. По их мнению, именно по этой причине возникла необходимость осмысления феномена «всеобщей цифровизации». Последняя изучается в различных дискурсах на предмет того, как ее проявления воздействуют на человека и общество, общество и государство, образование и воспитание и т.д.

Г.С. Смирнова и Н.М. Ветчинин считают, что внимание необходимо сосредоточить на онтокогнитивном измерении всеобщей цифровизации, рассматриваемом в исследовательском пространстве философии сознания и философии ноосферы [Смирнов, 2015, 52]. В качестве «рабочего» определения они предлагают следующую формулировку: «всеобщая цифровизация есть процесс расширения границ информационно-интеллектуальной деятельности человека, сопровождающийся интенсивным переходом на цифровой способ связи, записи и передачи данных, выражающийся в различных формах взаимодействия естественного разума и искусственного интеллекта в ноосферной сверхсистеме. Это определение выражает методологический подход, направленный на создание цифровой картины окружающего мира и цифровой цивилизации» [Смирнов, Ветчинин, 2021, 130]. Они считают, что рассмотрение процессов цифровизации в данном контексте позволит «отрефлектировать человекомерность цифровизации через категорию «цифровое сознание».

Авторы также отмечают, что «даже такой беглый взгляд на российские исследовательские позиции в отношении цифровизации позволяет, с одной стороны, признать ее ведущим мировым социокультурным трендом, а с другой – зафиксировать ее комплексный, или всеобщий характер. Они приводят в пример мнение Г. Клауса о том, что «повсеместный характер цифровизации объясняет не только существенные модификации материально-производственной сферы, обусловленные переходом к цифровой экономике, но и значительные трансформации в сфере когнитивных процессов, к которым обычно относят память, внимание, восприятие, понимание, мышление, процессы принятия решений».

Следовательно, можно отметить, что определение термина «цифровизация» не установилось в общепринятой окончательной форме и единого понятия для данного термина не существует. Авторы отмечают, что понятийная проблема выступает на первый план, и что научные исследования отличаются неоднозначностью понятий. Даже высказывается мнение о «цифровой разрухе в головах». О.Е. Лебедев, И.А. Писаренко, Д.Д. Рубашкин в совместной работе подчеркивают, что «монография дает представление о различных управленческих

стратегиях, реакциях учителей, управленцев, родителей на комплексное явление, называемое «цифровизация». Но последовательно и систематически не представляется возможности понять, что кроется за этим термином... цифровизация – это нечто «единое и неделимое», не может быть в цифровизации что-то хорошим, а что-то плохим, могут лишь исследоваться ее стадии. И эта позиция – важнейший социокультурный феномен, ярко представленный настоящей монографией». При этом рецензент данной монографии А.Л. Семенов отмечает, что «при огромном богатстве, содержательности и значимости представленного в книге материала в ней ничего не говорится о том, что же такое цифровизация... участникам проекта удалось сформировать общее, единое мнение по процессу цифровизации, оцениванию его хода и результатов, управлению этим процессом, не касаясь его содержания». Несмотря на то, что термин «цифровизация» прочно вошел в обращение, когда в ходе компьютерной революции произошел переход от аналоговых методов обработки информации к цифровому стандарту, использование которого привело к трансформации всей техносреды – понятие «цифровизация» не обрело еще однозначного научного толкования. Такая ситуация заставляет обратиться к анализу подходов к цифровизации общества, сложившихся в социальном знании.

### Заключение

Цифровизация это одновременно уже происходящее и в то же время новое явление, в отношении которого существует неоднозначное представление: цифровизация как фактор, причина, алгоритм новой, принципиально иной реальности или лишь форма отношений и средство коммуникации. То есть цифровизация – причина, или цифровизация – инструмент изменений, или процесс или фактор изменений.

Таким образом, цифровизацию можно рассматривать как характерное явление XXI века, как фактор, который оказывает влияние на систему реализации общественных отношений современного общества и становится причиной их трансформации, в результате внедрения современных цифровых технологий в разнообразные сферы человеческой жизни.

### Библиография

1. Гадецкий В.Г., Корякина А.А. Особенности цифровизации на муниципальном уровне // Вестник Гжельского государственного университета. 2020. № 5. С. 23-31.
2. Герасимова Т.А., Москвитина Н.В. Содержание понятий «цифровая экономика» и «цифровизация в сфере государственного управления» // Социальная реальность виртуального пространства. Иркутск: ИГУ, 2019. С. 310-315.
3. Данилова Л.Н. и др. Основные подходы к пониманию цифровизации и цифровых ценностей // Вестник Костромского государственного университета. 2020. № 26. С. 5-11.
4. Кузнецов Н.В. Всеобщая цифровизация и социальные риски // Общество: политика, экономика, право. 2020. № 10 (87). С. 42-47.
5. Лосева Е.С. Цифровизация как социокультурный конструкт // Педагогика и психология. 2021. № 2 (35). С. 372-375.
6. Молчан Э.М. Влияние цифровизации на формирование духовно-нравственных ценностей субъектов взаимодействия в эпоху глобализации // Вестник Московского государственного областного университета. Философские науки. 2019. № 2. С. 55-66.
7. Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М.: Политиздат, 1991. 287 с.
8. Смирнов Г.С. Философия как образ глобального сознания // Ноосферные исследования. 2015. № 1. С. 39-54.
9. Смирнов Г.С., Ветчинин Н.М. Всеобщая цифровизация как глобальная проблема: человек и его цифровое сознание // Вестник Ивановского Государственного Университета. 2021. № 4. С. 127-134.
10. Тихонов А.В., Богданов В.С. От «умного регулирования» к «умному управлению»: социальная проблема цифровизации обратных связей // Социологические исследования. 2020. № 1. С. 74-81.

---

## Digitalization as an innovative philosophical paradigm

**Ekaterina S. Sinchurina**

Senior Lecturer,  
Balakovo Branch of RANEPa;  
413865, 107, Chapaev str., Balakovo, Russian Federation;  
Postgraduate,  
Saratov State University,  
410012, 83, Astrakhanskaya str., Saratov, Russian Federation;  
e-mail: sinchurinae@mail.ru

### Abstract

The article deals with the topical issue related to digitalization as an innovative philosophical paradigm. The author notes that in the modern scientific environment, various approaches have been formed to the study of the digitalization of society, updated as a result of the introduction of new information technologies in all spheres of people's social life, the emergence of digital culture, digital identity, etc., which indicates an increased scientific interest in various aspects of the digital society. Currently, the problem of digitalization is considered mainly in the context of the analysis of specific areas of public life. In this regard, in the article the author analyzes scientific approaches to the definition of the term "digitalization" in various areas depending on their sphere of influence, namely from the points of view of: the economic sphere, the sphere of legal regulation and the social sphere. As a result of the study, the author concludes that digitalization should be considered as a characteristic phenomenon of the 21st century, as a factor that influences the system for implementing social relations in modern society and becomes the reason for their transformation, as a result of the introduction of modern digital technologies in various spheres of human life.

### For citation

Sinchurina E.S. (2023) Tsifrovizatsiya kak innovatsionnaya filosofskaya paradigma [Digitalization as an innovative philosophical paradigm]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 196-206. DOI: 10.34670/AR.2023.18.81.020

### Keywords

Digitalization, approaches in the study of digitalization, universal digitalization, educational space, the risks of transformation.

### References

1. Danilova L.N. et al. (2020) Osnovnye podkhody k ponimaniyu tsifrovizatsii i tsifrovyykh tsennostey [Basic approaches to understanding digitalization and digital values]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Kostroma State University], 26, pp. 5-11.
2. Gadetskii V.G., Koryakina A.A. (2020) Osobennosti tsifrovizatsii na munitsipal'nom urovne [Features of digitalization at the municipal level]. *Vestnik Gzhel'skogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Gzhel State University], 5, pp. 23-31.
3. Gerasimova T.A., Moskvitina N.V. (2019) Soderzhanie ponyatii «tsifrovaya ekonomika» i «tsifrovizatsiya v sfere gosudarstvennogo upravleniya» [The content of the concepts of digital economy and digitalization in the field of public

- administration]. In: *Sotsial'naya real'nost' virtual'nogo prostranstva* [Social reality of virtual space]. Irkutsk: ISU.
4. Kuznetsov N.V. (2020) Vseobshchaya tsifrovizatsiya i sotsial'nye riski [General digitalization and social risks]. *Obshchestvo: politika, ekonomika, pravo* [Society: politics, economics, law], 10 (87), pp. 42-47.
  5. Loseva E.S. (2021) Tsifrovizatsiya kak sotsiokul'turnyi konstrukt [Digitalization as a sociocultural construct]. *Pedagogika i psikhologiya* [Pedagogy and psychology], 2 (35), pp. 372-375.
  6. Molchan E.M. (2019) Vliyanie tsifrovizatsii na formirovanie dukhovno-nravstvennykh tsennostei sub"ektov vzaimodeistviya v epokhu globalizatsii [The influence of digitalization on the formation of spiritual and moral values of the subjects of interaction in the era of globalization]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Filosofskie nauki* [Bulletin of the Moscow State Regional University. Philosophical science], 2, pp. 55-66.
  7. Rakitov A.I. (1991) *Filosofiya komp'yuternoi revolyutsii* [Philosophy of the computer revolution]. Moscow: Politizdat Publ.
  8. Smirnov G.S. (2015) *Filosofiya kak obraz global'nogo soznaniya* [Philosophy as an image of global consciousness]. *Noosfernye issledovaniya* [Noospheric research], 1, pp. 39-54.
  9. Smirnov G.S., Vetchinin N.M. (2021) Vseobshchaya tsifrovizatsiya kak global'naya problema: chelovek i ego tsifrovoe soznanie [Universal digitalization as a global problem: a person and his digital consciousness]. *Vestnik Ivanovskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Bulletin of the Ivanovo State University], 4, pp. 127-134.
  10. Tikhonov A.V., Bogdanov V.S. (2020) Ot «umnogo regulirovaniya» k «umnomu upravleniyu»: sotsial'naya problema tsifrovizatsii obratnykh svyazei [From "smart regulation" to "smart management": the social problem of feedback digitalization]. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological research], 1, pp. 74-81.



УДК 1.140.8

DOI: 10.34670/AR.2023.99.51.021

## Гуманизм и негуманизм как культурфилософские ориентиры современности

**Миллер Вероника Ивановна**

Кандидат философских наук, старший преподаватель,  
Сургутский государственный педагогический университет,  
628417, Российская Федерация, Сургут, ул. 50 лет ВЛКСМ, 10/2;  
e-mail: miller815mailru@bk.ru

### Аннотация

Статья посвящена характеристике феноменов «гуманизм», «антигуманизм» и «негуманизм», анализу их содержательных составляющих, оценке их роли и значения, наличие включения идей гуманизма и антигуманизма в социальную теорию современности. Гуманизм можно рассматривать как цель, которая культивирует человечность в человеке, в отношении общества гуманизм характеризуется как мировоззренческая установка, направленная на усовершенствование качества и уровня жизни людей, формирование гуманного общества с идеалами справедливости, мира и нравственной чистоты. Антигуманизм и негуманизм характеризуются следующими категориями: нивелированием роли и значения человека, критикой его родовой природы, разрывом с классическим гуманистическим наследием, ограничением социальных преобразований, направленных на гуманизацию человека и общества. Критика гуманизма отражена в теориях постгуманизма и новой антропологии. Они объединены подходом развенчать идею об исключительности человеческого существования. В связи с этим появляется необходимость рассмотреть возможные перспективы развития постгуманизма и новой антропологии как многообразных явлений современности, составляющие их учения, а также теоретические и методологические мотивы, их отношение к классическому гуманизму и его наследию, отношение к антигуманизму и антигуманистической практики как одной из тенденций развития общества и современной философии.

### Для цитирования в научных исследованиях

Миллер В.И. Гуманизм и негуманизм как культурфилософские ориентиры современности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 207-211. DOI: 10.34670/AR.2023.99.51.021

### Ключевые слова

Гуманизм, антигуманизм, негуманизм, критика классического гуманистического наследия, постгуманизм, новая антропология, образ человека.

## Введение

В связи с возрастающим числом теорий, которые отрицают значение классического гуманистического наследия, возникает необходимость не только изучать содержание антигуманистических и негуманистических учений, но и самих понятий «антигуманизм», «негуманизм». В исследовании данных понятий выявляется ряд содержательных характеристик, которые транслируют постгуманистические теории и учения новой антропологии. Вызывают опасения распространяющиеся идеи о кризисе гуманизма с последующей деконструкцией человека, а также попытки подменить гуманизм негуманизмом.

## Основная часть

В научно-исследовательской традиции сложилась антиномия понятий: «гуманизм и антигуманизм», которые могут рассматриваться как противоположные оценки отношения к человеку и человечности. В определении понятия «гуманизм» достаточно обратиться к его этимологии. В латинском языке *humanus* означало человеческий, подчеркивая человечность в качестве важнейшего и отличительного признака гуманного человека от варвара, презирующего образование, культуру и искусство. Тем самым, в гуманизме закладываются важнейшие требования к человеческой личности, которая должна быть «достроена» до определенного идеала человека разумного и чувствующего, готового своими делами к позитивным преобразованиям самого себя и окружающего мира.

В определении «антигуманизм» можно установить наличие жёстких ограничений для развития и культивирования человечности. «Следовательно, антигуманизм – это, прежде всего, ограничитель, препятствующий росту выше уровня, принятого в данной культуре» [Ахиезер, 2014, 240]. В таком понимании антигуманизм есть запрет или ограничение тех социальных преобразований, которые направлены на расширение прав и свобод человека, на прогрессивное развитие общества. Для антигуманизма свойственно выступать с критикой гуманизма как проекта, заранее обреченного на неосуществимость, на нереализуемость в практическом плане. Данная критика обусловлена двумя факторами: первое, это ничтожность и порочность человека, несовершенства его родовой природы и условий совместного общежития; вторая, это существование длительное время гуманистической теории, а так же нереализованности гуманистического опыта в современном обществе.

Нельзя однозначно отрицать роль и значение антигуманизма в социальной практике, так как существование гуманизма и антигуманизма диалектически взаимообусловлены. Их противостояние есть «одна из фундаментальных культурных оппозиций» [Кудишина, 2007, 132]. Стремление к установлению диалога между гуманизмом, его видами и формами есть одно из направлений общественного развития, так как становление и развитие гуманизма всегда осуществлялось во взаимодействии, например, «религиозный и светский гуманизм оказываются специфическими образами человеческого бытия, органично отражаясь в памятниках мировой культуры» [Думинская, Миллер, 2022, 88].

Итак, обоснованию феномена «антигуманизм» мы уделили внимание, подчеркивая одной из отличительных его черт открытое неприятие или противостояние гуманизму. Однако в настоящее время «наибольший интерес представляет завуалированное нарушение гуманистических принципов и неоднозначность, двусмысленность декларируемой гуманности, если можно так выразиться, «негуманизм» и «негуманность»» [Балюшина, 2013, 11-12]. Негуманизм ставит целью отступление от гуманизма в средствах, способах и формах достижения поставленных задач, он есть отступление от блага другого, во имя собственного

---

благополучия и счастья. При этом гуманизм, напротив, постулирует всеобщее благо. Так, Ж.-П. Сартр писал: «то, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех» [Сартр, 1989, 324]. Эта граница в понимании собственного благополучия и всеобщего счастья выражена в содержании золотого правила нравственности и категорического императива И. Канта «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом» [Кант, 1997, 143].

В настоящее время осуществляется смещение «фокуса внимания с антропоцентризма и гуманизма на не-человеческие формы существования, смыслы и ценности» [Иванченко, 2019, 16]. Это может быть обусловлено политическими, экономическими, культурными событиями последних десятилетий, которые подчеркивают хрупкость в вопросах существования мира, общества и отдельного человека. Современные социокультурные события подчеркивают пограничность «стояния бытия и небытия, жизни и смерти, войны и мира». За последние дни оформляется новый образ человека, который испытывает чувство растерянности вследствие кардинальных изменений в мировоззренческих установках и ценностных ориентациях. В таких ситуациях нарастает внешнее и внутреннее напряжение, тяжело переживаемое в экзистенциальном выборе следовать добру или злу, ненасилию или насилию. Снова в обществе раздаются мнения о том, что гуманизм не может рассматриваться в качестве мировоззренческого принципа, который направляет человека и общества на путь совершенствования. Каковы перспективы развития современных теорий, которые в настоящее время осуществили разрыв с классическим гуманизмом и его наследием? Так, критика гуманизма «ведет либо к постгуманизму, либо, напротив, тяготеет к новой антропологии» [Ростова, 2021, 55].

В настоящее время мы наблюдаем ситуацию, когда современный гуманизм, объявляя о разрыве с классическим гуманистическим наследием, называет себя постгуманизмом. Однако, характеризуясь общим названием, постгуманизм не характеризуется как однородное явление. Брайдотти писал о том, что в постгуманистической мысли можно выделить три направления: моральное, аналитическое и критическое. Первое в большей степени стремится сохранить преемственность с либеральными концепциями, исследуя человека как объект воздействия современных вызовов со стороны политики, экономики, культуры и искусства, когда сознание человека подвергается воздействиям извне и становится эклектичным и шаблонным. Аналитическое подчеркивает ценность современных технологий, которые направлены на качественное улучшение природы человека. В третьем прослеживается преемственность с антигуманистическими установками прошлого века, в которых деконструкция субъекта есть способ разрушения человеческой целостности [Брайдотти, 2013. 38].

К новой антропологии относят сингулярную философию, синергийную антропологию, проекты человека литургического, человека молчащего, человека перехода, человека софийного. Данные учения выделяют концептуальные различия человеческого и нечеловеческого в человеке. «Для антигуманистов субъект все более усложняется, проблематизируется и релятивизируется, а также оказывается обусловлен сексуально, телесно, посредством эмпатии, аффектов и желания» [Глостанова, 2015. 404].

## Заключение

Таким образом, критика гуманизма отражена в теориях постгуманизма и новой антропологии. Они объединены подходом развенчать идею об исключительности человеческого существования. «На наш взгляд, само «ценностное отношение» как

«человеческое отношение» невозможно в отрыве от антропоцентризма, являющегося его онтологическим основанием. Антропоцентрический гуманизм представляется единственной перспективной моделью человеческой активности в условиях глобализации, культурного и антропологического кризиса» [Желобов, 2017, 256]. В связи с этим появляется необходимость рассмотреть возможные перспективы развития постгуманизма и новой антропологии как многообразных явлений современности, составляющие их учения, а также теоретические и методологические мотивы, их отношение к классическому гуманизму и его наследию, отношение к антигуманизму и антигуманистической практики как одной из тенденций развития общества и современной философии.

### Библиография

1. Ахиезер А.С. Гуманизм как элемент культуры // Современный гуманизм: проблемы и перспективы. М., 2014. 345 с.
2. Балюшина Ю.Л. Гуманизм и антигуманизм современного общества // Череповецкие научные чтения 2012. Череповец, 2013. С. 11-13.
3. Думинская М.В., Миллер В.И. Развитие гуманизма в религиозной и секулярной формах // Новые идеи в философии. 2022. № 10 (31). С. 87-98.
4. Желобов А.П. Федоренко Н.В. В поисках «человеческого»: гуманизм и антропоцентризм // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2017. № 1. С. 247-257.
5. Иванченко М.А. Постгуманизм как антигуманизм: основные перспективы // Известия Уральского Федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2019. Т. 14. № 4 (194). С. 16-24.
6. Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Сочинения в 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 39-276.
7. Кудишина А.А. Гуманизм и антигуманизм в современной культуре // Философия и общество. 2007. № 1 (45). С. 132-144.
8. Ростова Н.Н. Антигуманизм: преодоление гуманизма или его новая версия? // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 463. С. 55-62.
9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 319-344.
10. Тлостанова М.В. Западный антигуманизм или незападный гуманизм другого? // Философия и культура. 2015. № 3 (87). С. 402-412.
11. Braidotti R. The Posthuman. Malden: Polity Press, 2013. 65 p.

### Humanism and inhumanism as cultural and philosophical landmarks of modernity

**Veronika I. Miller**

PhD in Philosophy, Senior Lecturer,  
Surgut State Pedagogical University,  
628417, 10/2, 50 let VLKSM str., Surgut, Russian Federation;  
e-mail: miller815mailru@bk.ru

#### Abstract

The article is devoted to the characterization of the phenomena "humanism", "antihumanism" and "inhumanism", the analysis of their content components, the assessment of their role and significance, the inclusion of the ideas of humanism and antihumanism in the social theory of modernity. Humanism can be considered as a goal that cultivates humanity in a person, in relation to society, humanism is characterized as a worldview aimed at improving the quality and standard of living of people, the formation of a humane society with the ideals of justice, peace and moral

Veronika I. Miller

purity. Antihumanism and inhumanism are characterized by the following categories: leveling the role and meaning of a person, criticism of his generic nature, a break with the classical humanistic heritage, restriction of social transformations aimed at humanizing a person and society. Criticism of humanism is reflected in the theories of posthumanism and new anthropology. They are united by the approach to debunk the idea of the exclusivity of human existence. In this regard, it becomes necessary to consider possible prospects for the development of posthumanism and new anthropology as diverse phenomena of our time, their teachings, as well as theoretical and methodological motives, their attitude to classical humanism and its legacy, attitude to antihumanism and its practice as one of the development trends. society and modern philosophy.

### For citation

Miller V.I. (2023) Gumanizm i negumanizm kak kul'turfilosofskie orientiry sovremennosti [Humanism and inhumanism as cultural and philosophical landmarks of modernity]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 207-211. DOI: 10.34670/AR.2023.99.51.021

### Keywords

Humanism, anti-humanism, inhumanism, criticism of the classical humanistic heritage, posthumanism, new anthropology, the image of man.

### References

1. Akhiezer A.S. (2014) Gumanizm kak element kul'tury [Humanism as an element of culture]. In: *Sovremennyyi gumanizm: problemy i perspektivy* [Modern humanism: problems and prospects]. Moscow.
2. Balyushina Yu.L. (2013) Gumanizm i antigumanizm sovremennogo obshchestva [Humanism and anti-humanism of modern society]. In: *Cherepovetskie nauchnye chteniya 2012* [Cherepovets Scientific Readings 2012]. Cherepovets.
3. Braidotti R. (2013) *The Posthuman*. Malden: Polity Press.
4. Duminskaya M.V., Miller V.I. (2022) Razvitie gumanizma v religioznoi i sekulyarnoi formakh [Development of humanism in religious and secular forms]. *Novye idei v filosofii* [New ideas in philosophy], 10 (31), pp. 87-98.
5. Ivanchenko M.A. (2019) Postgumanizm kak antigumanizm: osnovnye perspektivy [Posthumanism as Antihumanism: Main Perspectives]. *Izvestiya Ural'skogo Federal'nogo universiteta. Seriya 3: Obshchestvennye nauki* [Proceedings of the Ural Federal University. Series 3: Social Sciences], 14, 4 (194), pp. 16-24.
6. Kant I. (1997) Osnovopolozheniya k metafizike nravov [Fundamentals to the metaphysics of morals]. In: *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 volumes]. Moscow. Vol. 3.
7. Kudishina A.A. (2007) Gumanizm i antigumanizm v sovremennoi kul'ture [Humanism and anti-humanism in modern culture]. *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society], 1 (45), pp. 132-144.
8. Rostova N.N. (2021) Antigumanizm: preodolenie gumanizma ili ego novaya versiya? [Anti-humanism: overcoming humanism or its new version?]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State University], 463, pp. 55-62.
9. Sartre J.-P. (1989) Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is humanism]. In: *Sumerki bogov* [Twilight of the gods]. Moscow.
10. Tlostanova M.V. (2015) Zapadnyi antigumanizm ili nezapadnyi gumanizm drugogo? [Western anti-humanism or non-Western humanism of the other?]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture], 3 (87), pp. 402-412.
11. Zhelobov A.P. Fedorenko N.V. (2017) V poiskakh «chelovecheskogo»: gumanizm i antropotsentrizm [In search of a humanity: humanism and anthropocentrism]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* [Bulletin of the Leningrad State University], 1, pp. 247-257.

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.83.59.022

**Культурно-нравственная активность личности: социальный  
аспект****Кушхова Анежа Федоровна**

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры теории и технологии социальной работы,  
Социально-гуманитарный институт,  
Кабардино-Балкарский государственный университет,  
360004, Российская Федерация, Нальчик, ул. Чернышевского, 173;  
e-mail: aneja2380@inbox.ru

**Виндижева Альбина Олеговна**

Кандидат социологических наук, доцент,  
доцент кафедры теории и технологии социальной работы,  
Социально-гуманитарный институт,  
*Кабардино-Балкарский государственный университет,*  
360004, Российская Федерация, Нальчик, ул. Чернышевского, 173;  
e-mail: vindig80@mail.ru

**Атабиева Зарема Алихановна**

Кандидат социологических наук, доцент,  
доцент кафедры теории и технологии социальной работы,  
Социально-гуманитарный институт,  
*Кабардино-Балкарский государственный университет,*  
360004, Российская Федерация, Нальчик, ул. Чернышевского, 173;  
e-mail: atab\_zara@mail.ru

**Ханова Марина Нурадтиновна**

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры организация работы с молодежью,  
Социально-гуманитарный институт,  
Кабардино-Балкарский государственный университет,  
360004, Российская Федерация, Нальчик, ул. Чернышевского, 173;  
e-mail: khanova.marina07@mail.ru

**Аннотация**

Нравственное сознание обладает относительной самостоятельностью, имеет свои закономерности развития и трансформации. Именно это обстоятельство и обеспечивает перманентную актуальность его исследований. Особенно важным представляется исследование особенностей становления и изменения нравственного сознания молодежи,

как специфического социального слоя, содержащего в себе потенциал непосредственного влияния на будущее общества. Нравственная культура, являясь существенной стороной развитой личности, в то же время выступает в качестве предпосылки ее дальнейшего развития. Актуальность проблемы в таком аспекте на первый план выдвигает определение критериев, по которым можно выделить нравственную культуру личности. Целенаправленное формирование нравственных качеств, соответствующих социально значимым ценностям общества, у молодежи позволяет выработать единый, направляющий стержень моральной и социально творческой позиции личности. Вместе с тем, исходя из ситуации переходного времени, нельзя не придавать ведущего значения нравственным ценностям, как источнику формирования социума, осуществления двуединой тенденции – самосохранения и развития общества. Нравственно-культурная личность характеризуется, прежде всего, высокой степенью гражданственности и человечности, уважительным отношением к нравственным качествам другого человека, к его индивидуальности; осознанием социальной значимости коллектива, общества, нравственно-значимым поведением; нравственным поведением под контролем совести, социально-нравственной активностью личности.

#### **Для цитирования в научных исследованиях**

Кушхова А.Ф., Виндижева А.О., Атабиева З.А., Ханова М.Н. Культурно-нравственная активность личности: социальный аспект // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 212-220. DOI: 10.34670/AR.2023.83.59.022

#### **Ключевые слова**

Культура, нравственность, идеология, личность, молодежь, студенческая среда, этика, сознание, ценностные ориентации, мировоззрение.

## **Введение**

В общем и целом, будучи зависимым от общественных изменений, нравственное сознание обладает относительной самостоятельностью, имеет свои закономерности развития и трансформации. Именно это обстоятельство и обеспечивает перманентную актуальность его исследований. Особенно важным представляется исследование особенностей становления и изменения нравственного сознания молодежи, как специфического социального слоя, содержащего в себе потенциал непосредственного влияния на будущее общества.

В этой области фундаментальными являются исследования М. Ачилова, Н.Б Крыловой, Л.И. Неделя, С.Ш. Пашаева, Ю.Г. Волкова, В.Т. Пуляева, Е.Н. Селезневой и других [Ачилов, 1999; Крылова, 2004; Неделя, 1998; Пашаев, 1994; Волков, 1999; Пуляев, 2001; Селезнева, 2005].

## **Основная часть**

Структура нравственной культуры личности включает в себя:

а) когнитивный аспект. Сюда относятся совесть, нравственное сознание, нравственная образованность, нравственные ценности, моральная рефлексия, нравственные чувства, этическое мышление, нравственный идеал, нравственные качества;

б) мотивационно-волевой аспект, включающий в себя нравственное самовоспитание, моральную волю, моральную мотивацию;

в) практически-деятельный аспект, состоящий из нравственного поведения, внешней культуры, соблюдения норм морали, этикета общения.

Нравственное сознание есть мысленное выражение моральной нормативности и моральной оценочности в форме некоторых общих представлений и специфических понятий. В жизни оно выступает как форма мыслительной деятельности человеческого сознания, которое опосредствуется его активностью, имея многосторонний диффузный характер.

Структура нравственного сознания включает в себя, наряду со знаниями, моральной рефлексией, чувствами, убеждениями и волевыми качествами индивида, которые по сути своей неморальны, но без них невозможно обойтись, когда речь заходит о превращении желаемого в действительное, должного в сущее, намерения в поступок.

На этой стадии важное значение приобретает понятие «ценность», которую можно определить как «общепринятые убеждения относительно целей, к которым человек должен стремиться» [Смезлер, 1999, 50].

Ценностная ориентация на уровне сознания представляет собой систему социальных установок на общезначимые ценности и идеалы; на уровне же деятельности она определяет осознанный выбор вариантов поступков и линии поведения в процессе освоения ценности.

Моральные ценности представляют собой не только результат духовного производства, но и саму суть человеческого осознания мира, основу сопереживания, содействия. Моральные же свойства человека – это его личностные свойства, в которых отражены социальные требования к поведению личности. Общечеловеческие ценности – своего рода моральные универсалии, которые обеспечивают гуманность при взаимодействии субъектов общения.

В настоящее время происходит смена системы нравственных ценностей. Анализ научных исследований и реальной практики показывает, что формирование новой системы ценностей идет как бы по трем направлениям:

- 1) новые ценности формируются, принимая форму целевой установки, идеала из-за отказа от отношений и ценностей, господствовавших до настоящего времени;
- 2) на основе терпимости по отношению к старым ценностям;
- 3) в результате приспособления старых ценностей к новым.

Приобретение человеком нравственных качеств осуществляется в двух формах: как восприятие уже созданных людьми нравственных ценностей (освоение) и выработка им ценностей в результате собственной активности (творчество).

При рассмотрении нравственной культуры в ее отношении к нравственным ценностям современного студенчества целесообразно обратиться к исследованиям не только социологов, но и психологов. Так, Б.Д. Парыгин [Парыгин, 1998] выделяет такой важный пласт в структуре личности, как система ее индивидуальных значений, включая в нее всю совокупность представлений, впечатлений, символов, ценностных ориентации и других элементов психического. По его мнению, элементы общечеловеческого социального опыта в сознании индивида функционируют не в чистом виде, а в контексте неповторимого индивидуального опыта. В своих исследованиях Б.Д. Парыгин выделяет четыре стадии в процессе усвоения индивидом системы социальных значений:

- Знание (индивид получает исходную информацию о тех или иных значениях);
- Стереотип восприятия (положительное или отрицательное эмоционально-рациональное отношение к культивируемым значениям);
- Установка (готовность действовать в соответствии с заданным значением, разновидность-убеждение);
- Побуждение (волевое усилие, необходимое для того, чтобы готовность к действию



переросла в само действие).

Он отмечает, что между системой социальных и индивидуальных значений есть как относительное соответствие, так и довольно существенные различия. К ним относятся, во-первых, система индивидуальных значений, которая является результатом собственного жизненного опыта в отличие от системы социальных значений, культивируемых извне. Во-вторых, система индивидуальных значений всегда функционировала на самом высоком уровне, характеризуя степень усвоения значений на уровне установки. Система же социальных значений далеко не всегда достигает уровня установки и часто остается на уровне знания или в лучшем случае на уровне стереотипизированного признания.

И все же система индивидуальных значений не имеет никакой ценности, если индивид не умеет подчинять свои чувства чувствам высшего порядка, если он не сочувствует людям, не сопереживает. Нравственная культура личности, ее важнейший критерий, как раз и заключается в способности сопереживать.

В сложной структуре нравственных ценностей совершенно особое место занимает идеал. Он является одним из видов моральных ценностей и одновременно выступает его высшей формой. Особая роль идеала в духовном мире личности объясняется его природой, функциями, спецификой связи с действительностью.

Идеал – понятие многозначное как по своей структуре, так и по формам своего проявления. Разнообразные элементы этого понятия объединяются в единое целое одним общим признаком: отражение действительности в виде совершенной ее модели, образца. Идеалы обуславливаются, с одной стороны, объективным положением, которое личность занимает в обществе, с другой, – ее субъективными свойствами. В них синтезируются осмысленные личностью ведущие ценности прошлых поколений, ее оценка настоящего и представления о будущем. Особенностью идеалов является их большая индивидуализированность по сравнению с другими формами ценностей. Нравственные нормы, принципы личности представляют собой в той или иной степени, усвоенные ею уже сформулированные общественные требования. Идеалы же, особенно идеалы-цели, личность всегда «формулирует» сама, опираясь, конечно, на ценностные представления господствующей системы морали. Исходя из этих общих положений, можно выделить основные функции и роль идеала в духовном мире личности.

Поскольку идеал есть представление о совершенном образце, о желаемом и должном (то есть, о том, как должно быть по высшим представлениям разума), то он теснейшим образом связан с целями, которые ставит человек перед собой. Идеал является тем ориентиром, который и определяет направленность целей. В этом смысле он представляет собой проекцию настоящего на будущее.

С другой стороны, идеал, как в той или иной степени сформированное личностью понятие совершенного, выступает в качестве критерия для оценки существующей действительности. И в данном аспекте – он проекция будущего на настоящее.

Понятие «идеал» характеризуется как высшая форма ценностного отношения к миру. В нем отражаются стремления и мечты, духовные поиски, вообще весь нравственный потенциал, как отдельной личности, так и всего общества. Выступая в качестве модели нравственно совершенного общества или личности, идеал осуществляет непрерывную связь настоящего с будущим. В пессимистических концепциях эта связь в основном обращена на прошлое, суть которой выражена в суждении: «золотой» век человечества позади. Эта некоторая оторванность от сущего и объясняет, видимо, недостаточную четкость и конкретность идеала в обыденном мышлении.

Личностный идеал как квинтэссенция представлений человека о счастье и смысле жизни, удовлетворенности жизнью мобилизует человека на достижение поставленных целей. Он же

направляет мысль человека к осознанию необходимой гармонии, согласования интересов: личных и общественных. Это обусловлено тем, что счастье имеет одним из своих необходимых условий удовлетворенность жизнью [Дубко, Титов, 2000, 113].

Культура нравственности действительно проявляется в развитии мира нравственных человеческих чувств. Способность чувствовать имеет свои грани интенсивности. Ее действие обусловлено целым множеством нюансов непосредственного отношения человека к тому, что составляет предмет его соучастия и сочувствия.

Овладение нравственной идеей, превращение ее в сознание, в чувствование связано с таким состоянием человека, из которого он не может выйти, не испытав при этом сильного душевного переживания. К. Маркс имел в виду как раз это, когда писал, что те идеи, «которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, – это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца» [Маркс, Энгельс, 1955, 118]. В этом отношении «нравственный разум» действительно составляет сущность индивида, определяя всю его жизнедеятельность.

Нравственно-этические знания ориентируют каждого в первую очередь на осознание своей ответственности. В этом плане нет сомнения в том, что каждый здоровый человек, так или иначе, имеет возможность приобщения к познанию истинного добра и поэтому в той или иной мере несет ответственность за свои действия [Тундыков, 2003, 125]. Поэтому анализ поступков, поведения, жизненных позиций отдельных личностей и субъектов общества, уполномоченных решать общие задачи влияния на нравственную атмосферу в обществе различных реформ и множества других явлений не только правомерен, но и в целях самосознания общества является просто необходимым. Здесь мы придерживаемся точки зрения Н.Н. Крутова, который тезис об ответственности человека аргументирует тем, что деятельность человека «всегда не только объективно, но и субъективно обоснована и «обеспечена» мотивацией, целенаправленностью, волей и т.д.» [Крутов, 1997, 12].

В стремлении обосновать свои поведение и деятельность, или же в «муках совести» изменить свою точку зрения, человек сопоставляет свои устремления, желания, интересы и намерения, реализованные отношения, поведение и деятельность в целом с мировоззренческими представлениями и критериями морали на фоне конкретной ситуации.

Процесс осознанного формирования у членов общества нравственных ориентации, убеждений и мировоззрения складывается в идеале из таких основных звеньев:

- воздействие субъекта воспитания на условия существования (среду) воспитуемого с целью обеспечения позитивных влияний и устранения или нейтрализации негативных;
- прямое воздействие на сознание воспитуемого с целью позитивной перестройки и дальнейшего совершенствования сознания, а через него и практического поведения (это наиболее трудная задача, предполагающая опору именно на моральные средства);
- организация деятельности воспитуемого таким образом, чтобы в этой деятельности он изменял и совершенствовал самого себя.

Существенным компонентом нравственной деятельности является нравственное воспитание, которое имеет своей сущностной задачей формирование в человеке чувственно-эмоциональной сферы. Воспитание не может быть сведено только к образованию и просвещению. Оно необходимо должно включать в себя и осознание, нравственное одухотворение чувственно-эмоциональной сферы в структуре личности и нравственное «насыщение», одухотворение усваиваемых знаний.

Нравственное самовоспитание может рассматриваться как такой уровень нравственного развития индивида, когда он начинает идентифицировать себя с моралью и культурой. На этой

основе он начинает оценивать себя и строить свое поведение, деятельность в соответствии с нравственными убеждениями. И лишь на основе самопонимания и самовоспитания понятия об общественной ценности человека дают корни и отростки в сознании и чувстве собственного достоинства. Именно благодаря развитию этого чувства и осознанию самооценки индивид начинает принимать так близко к сердцу собственную самооценку деяний.

Личность становится способной к нравственному самовоспитанию, если в процессе саморефлексии исходными посылками-требованиями начинают выступать общепринятые нормы морали. Только при этом условии субъект активности формирует в себе способность к критической самооценке и посредством выработки адекватного самосознания реализует себя по меркам добра.

Если поступки, поведение составляют внешнее личностное воплощение морали, то ее внутренним для человека воплощением предстают, прежде всего, и в основном моральные качества личности. Говоря о моральных качествах личности, имеют в виду степень приверженности человека-индивида нравственным нормам, его способность и склонность на практике соблюдать или отказываться от их соблюдения.

Таким образом, для выявления критериев нравственной культуры необходимо определить уровень нравственной культуры. При этом следует изучить целый комплекс показателей. Наиболее важными среди них являются следующие:

- наличие моральных знаний;
- наличие и развитие нравственных чувств;
- соблюдение моральных норм;
- выработка моральных качеств;
- наличие нравственных ценностей.

Уровень нравственной культуры представляет собой целостную характеристику знаний, оценочных нравственных представлений и правила поведения, а также меры участия субъекта в распространении и увеличении нравственных ценностей.

В структуре нравственной культуры личности выделяют три основных компонента или уровня [Бабосов, 1995, 35].

Первый уровень этой структуры образуют духовные элементы, в число которых входят нравственные знания, чувства оценки, нравственные ориентация личности и его этическое мышление. Второй уровень образуют элементы, характеризующие превращение нравственных знаний в реальные нравственные действия, определяющие механизм этого превращения. В их число входят нравственные убеждения, навыки нравственной деятельности и нравственные качества личности. Третий уровень образует практическая сторона нравственной культуры – нравственная деятельность и поведение. Процесс формирования нравственной культуры личности (овладения личностью нравственной культурой) протекает как бы на этих трех уровнях одновременно, но не всегда синхронно и равномерно.

Формирование теоретического нравственного сознания – это только первый уровень овладения субъектом нравственной культурой. Второй уровень – превращение знаний в убеждения личности. Третий уровень – деятельный, то есть реализация знаний и убеждений в нравственной деятельности, поведении. Второй уровень движения к овладению нравственной культурой представляет собой переходную ступень от теории к практике. Убеждения (да и некоторые навыки нравственной деятельности, и качества личности) – это только потенциальная готовность к нравственному действию, его возможность, а не само действие, и формируются убеждения только в процессе деятельности.

Необходимо подчеркнуть, что в реальной жизни человека процесс формирования его

нравственной культуры един, протекает в процессе социализации и индивидуализации личности, а уровни выделяются только с точки зрения необходимости теоретического анализа, без которого невозможно понять механизм формирования нравственной культуры личности. Такое понимание, в свою очередь, необходимо для выявления путей и средств целенаправленного воздействия субъектов формирования нравственной культуры на процесс ее формирования.

### Заключение

Итак, в ходе исследования установлено, что нравственная культура, являясь сложным интегральным образованием, где взаимодействуют сознание, чувства, способы духовно-практического освоения мира, представляет собой систему нравственных отношений и различных видов нравственной деятельности [Селезнева, 2001].

Структура нравственной культуры есть многосложное образование, которое можно изучать, как это было установлено, по крайней мере, с трех сторон: когнитивной, мотивационно-волевой, практически-деятельной.

Все эти стороны взаимосвязаны, а их разделение и обособление возможно только в процессе теоретического анализа, в основе которого лежат теоретические принципы, отвечающие целям данного исследования. В понятии «нравственная культура» может делаться акцент на какой-либо из ее отдельных сторон. При этом последние могут быть интегрированными и подведенными под более общее теоретическое основание. Так, можно рассматривать нравственное сознание людей, нравственные моменты различных видов деятельности или делать акцент на формировании самой нравственной культуры. Но при этом, как было показано нами выше, нельзя обойти самой диалектики должного и сущего в нравственном сознании.

Нравственно-культурная личность характеризуется, прежде всего, высокой степенью гражданственности и человечности, уважительным отношением к нравственным качествам другого человека, к его индивидуальности; осознанием социальной значимости коллектива, общества, нравственно-значимым поведением; нравственным поведением под контролем совести, социально-нравственной активностью личности.

### Библиография

1. Ачилов М.Н. Нравственное формирование будущего учителя. Ташкент, 1999. 357 с.
2. Бабосов Е.М. Нравственная культура личности. М., 1995. С. 35. 472 с.
3. Волков Ю.Г. Личность и гуманизм. М., 1999. 226 с.
4. Дубко Е.Л., Титов В.А. Идеал, справедливость, счастье. М., 2000. С. 113.
5. Крутов Н.Н. Мораль в действии. М., 1997. С. 12.
6. Крылова Н.Б. Формирование культуры будущего специалиста. М., 2004. 142 с.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М., 1955. Т. 1. С. 118.
8. Неделя Л.И. Этика студента М., 1998. 424 с.
9. Парыгин Б.Д. Основы социально-психологической теории. М., 1998. 351 с.
10. Пашаев С.Ш. Наука и нравственное воспитание. М., 1994. 152 с.
11. Пуляев В.Т. Поиск и утверждение новой парадигмы социально-гуманитарного знания и образования // Социально-гуманитарные знания. 2001. № 3. С. 5-13.
12. Селезнева Е.Н. Проблемы трансформации культурных ценностей в моделях образования и культурной политики // Социально-гуманитарные знания. 2001. № 1. С. 43-51.
13. Слезлер Н.Д. Социология. М., 1999. 688 с.
14. Тундыков Ю.Н. Наука и мораль. Свердловск, 2003. С. 125.

---

**Cultural and Moral Activity: The Social Aspect****Anezha F. Kushkhova**

PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Department of Theory  
and Technology of Social Work,  
Social-Humanitarian Institute,  
Kabardino-Balkarian State University,  
360004, 173, Chernyshevskogo str., Nalchik, Russian Federation;  
e-mail: ktiisr@mail.ru

**Al'bina O. Vindizheva**

PhD in Sociology, Associate Professor,  
Associate Professor of Department of Social Work  
Theories and Technologies,  
Social-Humanitarian Institute,  
Kabardino-Balkarian State University,  
360004, Chernyshevskogo str., Nalchik, Russian Federation;  
e-mail: vindig80@mail.ru

**Zarema A. Atabieva**

PhD in Sociology, Associate Professor,  
Associate Professor of Department of Social Work  
Theories and Technologies,  
Social-Humanitarian Institute,  
Kabardino-Balkarian State University,  
360004, Chernyshevskogo str., Nalchik, Russian Federation;  
e-mail: atab\_zara@mail.ru

**Marina N. Khanova**

PhD in Philosophy,  
Associate Professor of Department of Organization of Work with Youth,  
Social-Humanitarian Institute,  
Kabardino-Balkarian State University,  
360004, 173, Chernyshevskogo str., Nalchik, Russian Federation;  
e-mail: khanova.marina07@mail.ru

**Abstract**

Moral consciousness has a relative independence, has its own patterns of development and transformation. It is this circumstance that ensures the permanent relevance of his research. It is especially important to study the features of the formation and change of the moral consciousness

of young people, as a specific social stratum, containing the potential for direct influence on the future of society. Moral culture, being an essential aspect of a developed personality, at the same time acts as a prerequisite for its further development. The urgency of the problem in this aspect brings to the fore the definition of criteria by which one can single out the moral culture of the individual. The purposeful formation of moral qualities that correspond to the socially significant values of society among young people makes it possible to develop a single, guiding core of the moral and socially creative position of the individual. At the same time, based on the situation of transitional times, it is impossible not to give leading importance to moral values, as a source of the formation of society, the implementation of a two-pronged trend –self-preservation and development of society. A moral and cultural personality is characterized, first of all, by a high degree of citizenship and humanity, a respectful attitude to the moral qualities of another person, to their individuality; awareness of the social significance of the team, society, morally significant behavior; moral behavior under the control of conscience, social and moral activity of the individual.

### For citation

Kushkhova A.F., Vindizheva A.O., Atabieva Z.A., Khanova M.N. (2023) Kul'turno-nravstvennaya aktivnost' lichnosti: sotsial'nyi aspekt [Cultural and Moral Activity: The Social Aspect]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 212-220. DOI: 10.34670/AR.2023.83.59.022

### Keywords

Culture, morality, ideology, personality, youth, student environment, ethics, consciousness, value orientations, worldview.

## References

1. Achilov M.N. (1999) *Nravstvennoe formirovanie budushchego uchitelya* [Moral formation of the future teacher]. Tashkent.
2. Babosov E.M. (1995) *Nravstvennaya kul'tura lichnosti* [Moral culture of the individual]. Moscow.
3. Dubko E.L., Titov V.A. (2000) *Ideal, spravedlivost', schast'e* [Ideal, justice, happiness]. Moscow.
4. Krutov N.N. (1997) *Moral' v deistvii* [Morality in action]. Moscow.
5. Krylova N.B. (2004) *Formirovanie kul'tury budushchego spetsialista* [Formation of the culture of the future specialist]. Moscow.
6. Marx K., Engels F. (1955) *Sochineniya* [Works]. Moscow. Vol. 1.
7. Nedelya L.I. (1998) *Etika studenta* [Student Ethics]. Moscow.
8. Parygin B.D. (1998) *Osnovy sotsial'no-psikhologicheskoi teorii* [Fundamentals of socio-psychological theory]. Moscow.
9. Pashaev S.Sh. (1994) *Nauka i nravstvennoe vospitanie* [Science and moral education]. Moscow.
10. Pulyaev V.T. (2001) Poisk i utverzhdienie novoi paradigmy sotsial'no-gumanitarnogo znaniya i obrazovaniya [Search and approval of a new paradigm of social and humanitarian knowledge and education]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and humanitarian knowledge], 3, pp. 5-13.
11. Selezneva E.N. (2001) Problemy transformatsii kul'turnykh tsennostei v modelyakh obrazovaniya i kul'turnoi politiki [Problems of transformation of cultural values in models of education and cultural policy]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and humanitarian knowledge], 1, pp. 43-51.
12. Smezler N.D. (1999) *Sotsiologiya* [Sociology]. Moscow.
13. Tundykov Yu.N. (2003) *Nauka i moral'* [Science and Morality]. Sverdlovsk.
14. Volkov Yu.G. (1999) *Lichnost' i gumanizm* [Personality and humanism]. Moscow.

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.40.41.023

## Эволюция идеи гуманизма в философской традиции

Мусаева Гюльшан Орудж кызы

Ассистент,  
Нижевартковский государственный университет,  
628605, Российская Федерация, Нижневартовск, ул. Ленина, 56;  
e-mail: website@nvsu.ru

### Аннотация

Освоение концептуальных основ гуманизма с точки зрения философско-антропологического подхода требует объяснения понятия «гуманизм», эволюции гуманистических взглядов, сущности традиционных и современных учений о человеке. Для современной гуманистики, как общемировой открытой системы, характерно сосуществование широкого круга исследований, идей, учений, концепций и практических проектов. В статье рассматривается процесс эволюции гуманистических идей. Выделяется ряд теоретических подходов к определению понятия «гуманизм»: философский, психологический, социологический, каждый из которых предлагает свою трактовку сущности понятия «гуманизм». Отмечается, что представители эпохи Просвещения акцентировали внимание на высоких нравственных нормах и достоинствах человека. В статье раскрываются особенности постмодернистских стратегий гуманистического мышления и идеи кризиса гуманизма в философии. Таким образом, понимание сущности «кризиса гуманизма» необходим не столько в новых деструктивных явлениях, а сколько в огромной нестабильности человека, которая сегодня является масштабной проблемой. Преемственность гуманистических идей в современном мире, прежде всего, возможна на основе общекультурного диалога, в котором происходит обмен наиболее значимыми в духовном отношении мировоззренческими взглядами, убеждениями, принципами.

### Для цитирования в научных исследованиях

Мусаева Г.О. Эволюция идеи гуманизма в философской традиции // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 221-230. DOI: 10.34670/AR.2023.40.41.023

### Ключевые слова

Гуманизм, гуманистические принципы, гуманистическое мировоззрение, нравственные нормы, этика.

## Введение

Освоение концептуальных основ гуманизма с точки зрения философско-антропологического подхода требует объяснения понятия «гуманизм», эволюции гуманистических взглядов, сущности традиционных и современных учений о человеке. Для современной гуманистики, как общемировой открытой системы, характерно сосуществование широкого круга исследований, идей, учений, концепций и практических проектов. Многомерность понятия «гуманизм», которое господствует в современной и мировой философской традиции, не только объясняет наличие значительного количества подходов к проблеме человека, но и предполагает следующее ее разнообразие. Вряд ли возможно сегодня воспроизвести имена всех ученых, кто тем или иным образом касался изучения проблем итальянского Возрождения и порожденной им концепции гуманизма.

Необходимо подчеркнуть значение итальянской концепции гуманизма, поскольку распространение гуманистического миропонимания в Европе модифицировало гуманистические идеи.

Что же касается процесса становления гуманистических идей в мировой философской традиции, то, несмотря на многочисленные исследования, до сих пор остаются дискуссионные проблемы, которые требуют изучения, и соответственно внесения определенных корректив в современные оценки философских, эстетических факторов прошедших культуротворческих процессов. Нелегко найти такой исторический период, к которому было бы столь противоречивое отношение исследователей; который, при всем его, казалось бы, наглядном величии достижений в области науки, искусства, литературы и философии, так трудно определить надлежащее место в развития человеческого сознания. Насколько оригинальным и самостоятельным был этот период, «насколько последовательно он вытекал из пространства мышления средневековья, и насколько основательным он был для времени Нового [Гиссов, 2016, 31-33].

## Основная часть

Итак, освоение гуманистической проблематики, прежде всего, требует выяснения содержания самого понятия «гуманизм», эволюции гуманистических взглядов, сущности традиционных и современных учений о человеке. Такая теоретическая работа должна учитывать инновационные изменения, происходящие в современной методологии социогуманитарных наук. Одним из ведущих методологических особенностей современной философской гуманистики является то, что она исследуется и разрабатывается на основе дискурсивного подхода. Как комплексная теоретико-методологическая основа, дискурс сочетает в себе лингвистические, социологические (социология знания), культурологические, эпистемологические (когнитивная антропология), этические и историографические средства «изучения» предмета исследования – феномена гуманизма [Сергеев, 2007].

Дискурс как речь, «погруженная в жизнь», делает возможным более глубокое приближение к реалиям человеческого бытия, способствует преодолению абстрактно-математического понимания человеческой сущности. Теоретико-методологическая ситуация, которая наблюдается в новейшем «человекознании», требует применения и новых методов исследования системных, концептуальных, междисциплинарных, которые дают возможность выяснить гуманистическую проблематику во всех ее аспектах. Впрочем, новые методологические основы не только обогащают возможности социогуманитарного познания, но



и порождают новые теоретические противоречия. Одна из них заключается в том, что современная методология принципиально отрицает «однозначные истины». Что касается гуманистической проблематики, то это означает невозможность точно определить содержание понятия «гуманизма», применить убедительный и однозначный критерий человечности. В то же время методологический плюрализм подвергается жесткому натиску со стороны тех теоретиков и практиков, которые требуют четких определений, конкретных рекомендаций. В этом, например, остро нуждается философская, педагогико-воспитательная и политическая практика. Ведь человек в своем стремлении усовершенствовать изменчивый мир должен опираться на законы, которые выступают основой для прогнозов, что мотивируют те или иные действия [Кутырев, 2009, 26-27].

Понятие «гуманизм» имеет глубокие исторические корни. Составляющей этого понятия было то, что Цицерон – римский государственный деятель, сторонник идеалов Республики, выдающийся оратор и литератор, популяризатор греческой философии и Тацит – древнеримский историк, один из самых известных писателей античности, в свое время обозначили термином «*humanitas*» – человеческий, опытный.

Марк Туллий Цицерон употреблял слово «гуманизм» в значении идеала просвещения известных римлян, содержанием которого было воспитание человека средствами просвещения по греческим образцам. Со временем понятие «гуманизм» начало употребляться для определения, как образа мышления, так и образа жизни достойных людей. Накопление знаний привело к тому, что в современной философии понятие «гуманизм» употребляется в различных значениях. Среди них – гуманизм как творческое создание человеком собственной сущности (аутентичный гуманизм); как стратегия и тактика самосохранения во «враждебном мире»; как антропологизация проблематики человека, акцентирование личного существования; как выяснение самого факта экзистенцирования (бытия) человека. Но это не означает, что осознание проблематики гуманизма происходило лишь в направлении накопления только новых его определений [Гуревич, 1993, 3-23].

Гуманизм, по своему смыслу и уже по самому своему наименованию, означает размещение человека, постановку человека в центре мироздания, освобождение человека, его утверждение и раскрытие. Это одна сторона гуманизма. Но в гуманизме есть начало и прямо противоположное. В гуманизме есть основание не только для вознесения человека, не только для раскрытия творческих сил человека, но и принижения, для иссякания творчества, для ослабления человека, потому что гуманизм, обратив в эпоху Ренессанса человека к природе, перенес центр тяжести человеческой личности изнутри на периферию; он оторвал природного человека от духовного. Русский гуманизм очень живо реагировал и реагирует на самые острые социальные проблемы, в чем и выражается его социальная направленность [Пастушкова, 2012, 77-80].

В истории развития философской мысли можно проследить и определенное родство, и определенное расхождение идей гуманизма. Под влиянием негативных тенденций развития цивилизации, что вызвало так называемую стратегию выживания, под гуманизмом понимают также и наличие условий, обеспечивающих существование человека как природного, телесного существа. Но понятие «выживание» отнюдь не относится к категориям гуманистического ряда. Оно, во-первых, является не духовно-нравственным, а социобиологическим понятием, а во-вторых, удовлетворение самим фактом выживания способно вызвать даже патологические ощущения.

Исследуя феномен гуманизма как центральное событие социокультурного развития и особенности его выявления на различных этапах исторического развития человеческой

цивилизации, проанализируем его генезис и тенденции в науке и религии, рассмотрим этот феномен в контексте социокультурных парадигм эпохи Возрождения, Нового времени и современности. Необходимо учитывать, что многомерный феномен гуманизма проявляется по-разному в религиозном, метафизическом и постметафизическом дискурсах, демонстрируя различные проблемные комплексы. Без анализа трех упомянутых дискурсов по проблеме гуманизма невозможно ни адекватно осмыслить, ни реалистически определить специфику тех интерпретаций феномена гуманизма, которые появились в дискурсе постмодерна. Сегодня важно понять сущность стратегий постмодернистского мышления, благодаря которым возникает не только новая, во многих отношениях другая культура философствования, но и новый человек, получивший название «постчеловек» [Куртц, 2000].

Гуманистические и духовные ценности в человеке всегда будут важны и необходимы для развития современного общества. Сегодня, человек на высшую ступень ставит славу, деньги, свободу, забывая о своем духовном начале по Соловьеву, имеет только одну цель – это Богочеловечество, которое требует от нас максимальных усилий, связанных с самосовершенствованием. Он убежден, что только стремление к божественному внутри нас может изменить человека, приблизив его тем самым к нравственному перерождению и столь желанной свободе, истинному гуманизму и органической солидарности. Эти гуманистические тенденции в той или иной мере всегда присутствовали в отечественной социальной философии [Гутова, 2015, 70].

Важно отметить, что для утверждения положительного идеала мусульманской культуры, кроме разума, мусульманскими философами привлекается иррациональный элемент, присущий человеческой природе, а именно объективно существующий в психике феномен веры. Вера в другого человека, дружбу, взаимопомощь – это часть привязанности, которая в совокупности с другими позитивными действиями человека составляет гуманность. Философы были убеждены в способности совершенствования человеческой природы. В своих трудах мыслители размышляли о необходимости улучшения моральных качеств человека и путей достижения счастья, главным из которых является путь овладения знаниями. Таким образом, своеобразие гуманистической традиции в мусульманской философии связывается с ее стремлением опираться на рациональную аргументацию, которая не противопоставляется утверждению веры в Бога. Гуманистические идеи арабоязычной философии перекликаются с духовными исканиями западных мыслителей, поскольку очевидно, что общество на современном этапе своего развития находится в поиске новых нравственных ориентиров [Гутова, Мусаева, 2020, 220].

Отстаивая тезис о христианских истоках гуманизма, С.Л. Франк усматривал корни настоящего гуманизма в идее богочеловечности, которая на протяжении пятнадцати веков «воспитывала самосознание человека как личности», учила человека осознавать в самом себе определенное выше, абсолютно-ценностное начало, благодаря которому она противостоит миру как особая инстанция и должна творчески определить и совершенствовать жизнь; она впервые воспитала в человеке то, что можно в общем смысле назвать «гуманистической сознанием». Важно почувствовать, чем было культурное творчество на рассвете модерна. Это было начало восхождения человечества по ступеням социокультурного прогресса [Гусейнов, 2015].

Стремительное развитие искусства, естественных и математических наук, историографии, антропологии, психологии и других гуманитарных отраслей пробудили интерес к человеку в полноте всех его проявлений. Обществознание стало изучать человеческое общество как гигантское живое существо, исследуя его эволюционное происхождение, разнообразие его природных форм, важнейшие предпосылки его выживания на планете. Гуманизм включал, чем

дальше, тем больше, апофеоз человека, апофеоз человеческих ценностей, человеческих потенций, человеческих, то есть основанных на сочетании сенсуального и логического познаний, представлений о мире [Гуревич, 1993, 16].

Нужно отдать должное традиции французского философствования, которая, начиная с М. Монтеня, утвердившись в экзистенциально-кордоцентрических рассуждениях о человеке Б. Паскаля, вернулась к человеку эпохи Просвещения. Человек Просвещения – это не испорченный ребенок, который живет в каждом из нас, а индивид, который умен и способен к совершенствованию, ответственный гражданин общества, построенного на принципах терпимости. Он придерживается принципа Канта: относиться к человеку как к цели, а не как к средству. Подобное понимание человека предстало идеалом, перспективой на дальнейшее развитие общества [Хабермас, 2003, 28].

Философ Ю. Хабермас, анализируя «сознание времени в Модерне», подчеркивал: «Ключевыми историческими событиями в утверждении принципа субъективности были Реформация, Просвещение и Французская революция. Благодаря М. Лютеру, религиозное верование становится рефлексивным, божественный мир одинокой субъективности превращается в нечто такое, что нами (и через нас) устанавливается. В противовес вере в авторитет проповеди и традиции протестантизм утверждал полновластность субъекта, который полагается на силу собственного убеждения: просфора – это просто тесто, реликвия – только кости. А отсюда в противовес исторически обусловленному праву в качестве субстанционной основы государства выступают Декларация прав человека и Кодекс Наполеона, которые придают значимости принципу свободы воли [там же]. Философ отмечал, что «понятие морали современного времени исходит из признания субъективной свободы личностей. С одной стороны, оно основывается на праве каждого индивида делать то, что он должен делать, считать правильным; с другой стороны, на требовании того, чтобы каждый человек преследовал цель собственного благосостояния только созвучно с благосостоянием каждого другого. Субъективная воля получает автономию с позиций всеобщего закона; но «лишь в волеии как субъективном, свобода, как в себе самой существующая воля, может становиться действительной» [там же, 28-29].

Главное то, что происходит процесс индивидуации, который приводит к становлению европейского человека. Разумеется, человек оставался всего лишь «мыслящим тростником» [Паскаль, 1995, 283], но осознание того, что он мыслит, было его достоинством и опорой. Декартовское *Cogito, ergo sum* является пределом индивидуации, поскольку благодаря ей возникает человек как итог, финал процесса философских рассуждений о человеке. У Р. Декарта человек есть индивид, взятый вместе с телом, с которым он эмпирически соединен, но от которого метафизически полностью отличен. Итак, ренессансную веру в человека Картезий корректировал к вере у субъекта.

В философском мышлении конца XIX века возникает еще одна позиция: иррациональная. Впоследствии представители «философии жизни – Ф. Ницше, А. Бергсон, а за ними З. Фрейд, К.Г. Юнг и неофрейдисты – поставили под сомнение критерий рациональности в определении побудительных причин поведения человека и его рациональной сущности. Иррационализм предложил другой критерий ценности человеческого существования. Согласно ему, признаком настоящего и желаемого типа жизни является не максимальное его подчинение принципу рациональности, не поиск, направленный на воплощение какого-то рационального идеала, а ценность жизни как таковой, признаки которого не всегда согласуются с выработанным человечеством критерием рациональности [Кутырев, 2009, 23].

Романтизм, интуитивизм, учение о подсознательном и бессознательном стали претендовать

на свою истину в понимании человека. Это стало серьезной опасностью для гуманизма, поскольку целый ряд исследователей начали искать истину в подсознании расы, отрицая возможности человеческого разума. Объявление с этих позиций всеобщей справедливости «химерой интеллектуалов» открывало дорогу националистической, расистской и фашистской идеологиям, которые стали тотальным бедствием XX века с известными последствиями. Отрицание существования высшей истины и общечеловеческих ценностей ради национальных и партийных интересов означает отрицание гуманизма. А вместе с тем, потери им своей цели и предназначения. В этих условиях возникает необходимость защиты гуманизма. Ведь попытка с позиций марксистской теории воплотить гуманизм в практику общественной жизни не преодолело социально-экономических противоречий и не «сняло» отчуждение как «бездомность» человека [Хайдеггер, 1993, 196].

Кризис гуманизма и критика его классических концепций не означали отказа от него как формы совершенствования общественного бытия человечества в целом. В свое время М. Хайдеггер в «Письме о гуманизме» отмечал, что все виды гуманизма, хотя вроде бы и «различны по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все же сходятся на том, что Humanitas желаемого Homo Humanus определяется на фоне определенного уже укорененного истолкования природы, истории, мира, то есть сущего в целом» [там же].

Реалии XX века внесли существенные коррективы в гуманистические проекты рационалистического направления. Всеобщее признание получила концепция дегуманизации общественной жизни, появление глобальных угроз, которые ставят под сомнение само существование человеческой цивилизации, повлекла существенные изменения общественного сознания, что проявилось в размышлениях о возможностях рационально определить судьбу дальнейшего прогресса человечества.

Преемственность гуманистических идей в современном мире, прежде всего, возможна на основе общекультурного диалога, в котором происходит обмен наиболее значимыми в духовном отношении мировоззренческими взглядами, убеждениями, принципами. Рецепция гуманистических идей арабоязычной философии в современную культурную практику, интеллектуальную и этическую сферу деятельности показывает, что овладение ценностями культуры и знаниями может уже сегодня стать важнейшим постулатом в формировании идеального образа человека [Гутова, Мусаева, 2020, 220].

По мнению многих оппонентов гуманизма как философской теории и практики воспитания, главную ответственность за «кризис человека» несет самоуверенность разума в том, что средствами науки, техники и технологии невозможно «очеловечить» общество. Гуманистический «проект просвещения» потерпел полное поражение, поскольку его основные идеи – крайний антропоцентризм, вера в прогресс и неограниченные возможности образованного человека уже не соответствуют современной духовной ситуации [Хайдеггер, 1993, 196]. Другими словами, человек теряет свой статус центра Вселенной.

Дегуманизация идет по двум основным направлениям: абсолютизации «гуманистических» возможностей техники, что нашло сегодня реализацию в тотальном воздействии информационных технологий («сети», «интернета») и появлении Homo Virtualis (особый вид человека, активно вовлеченного в пространство виртуальной реальности), и тотальности «космоса экономического», «денежного строя» [Неклесса, 2009, 9-55].

Экономико-центрическое общество, экономический человек – не метафоры, а наиболее адекватные теоретические понятия для выражения современных форм жизни» [Кутырев, 2009, 22].

В результате духовность, нравственность, гуманизм вытесняются на периферию жизни, а от слов, которые их определяют, остаются пустота.

Обращаться к совести – сентиментализм, напоминать о долге – идеализм, верить – наивность, любовь – эмоциональное рабство, патриотизм – пережиток и т.д. В результате образуется «мир бездолжного, лишь сущее, означающее его впадение в состояние своеобразной гуманитарной энтропии» [там же, 23].

Такого рода потребности меняют саму природу человека, заменяя ее набором потребительских установок, что в свою очередь ведет к трансформации гендерных отношений в обществе. Отношения между полами теряя свою опору в традиции, так и не находят подлинной свободы. Культ массового потребления в обществе, превознесение индивидуальности и свободы выбора без опоры на нравственность еще больше отдалили человека от обретения им гармонии с собой и внешним миром [Сергеев, 2007, 218].

Это мистическое обобществление совести; это поставление соборности, как некоей новой энергии и ценности, не присущей ни одному человеку в отдельности, на ступень высшую, чем вся прекрасная «человечность» в каждом; этот взгляд на преступника, как на отщепенца, нуждающегося в воссоединении с целым, – это, конечно, не гуманизм [Иванов, 1979, 367-382].

Указанные тенденции, которые свидетельствуют о «кризисе гуманизма», «антропологической катастрофе», дополнились «ситуацией Постмодерна», представители которого при всех своих различиях сходятся в критической оценке судьбы европейской философско-гуманистической наследия в ироническом отношении к достижениям метафизики Модерна. У М. Фуко, например, кредо картезианской метафизики «*Cogito ergo sum*» трансформируется в формулу «мышление мыслит посредством языка», где акт мышления уже не связан с каким-либо экзистенциальным утверждением. Более того, М. Фуко показал, что мышление (в постмодернистском смысле) безотносительно к субъекту, т.к. его теория не идентична той, которую ему приписывала картезианско-кантовская метафизика. Человек мыслит внутри единой анонимной мысли, которая является мыслью конкретно-исторической эпохи и языка. Сама же мысль и соответствующий ей язык подчиняются своим собственным законам становления, развития, трансформаций. В «археологии знания» М. Фуко идет еще дальше и сводит условия бытия рефлексивного субъекта к существованию бессознательного [Фуко, 2007].

Действительно, в контексте философии постмодернизма европейский гуманизм не рассматривается как «общеуниверсальная святыня». Более того, он здесь фигурирует как один из многих возможных проектов философского осмысления феномена человека. Исследуя философское наследие Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, мыслители постмодернистской философии (М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж. Лиотар и др.) предложили не только различные объяснения нынешнего кризиса европейского гуманизма, но и философско-мировоззренческие стратегии переосмысления (деконструкции) его как большого проекта просвещения [Цикалюк, 2010, 190-196].

Главная особенность постмодернистских стратегий гуманистического мышления заключается в стремлении спасти не столько просветительский проект гуманизма, сколько именно «жизнь европейской цивилизации». Ведь гуманизм принадлежит той культуре философствования, которая именуется словосочетанием «классическая философия», «философия как эссенциализм», «философский фундаментализм», «философия как метафизика». Он совмещен с культурой философствования.

В лексиконе философии постмодернизма (постструктурализма, деконструкционизма, граматологии, семиологии т. д.) исходные постулаты и базисные концепции гуманизма

переконструируются в словосочетание: «деценструкции субъекта», «деконструкция европейской метафизики», преодоление логоцентризма», делегитимация метафизики» и др. [Фуко, 2007, 129-130]. Тем самым, создается другая культура философствования, которая дает возможность по-новому осмыслить европейский гуманизм во всей его полноте проявлений.

Постмодернистское видение человеческого существования приводит к новой этике – этике свободной личности, способной воспринимать и видеть мир не только с позиций такого «Я», которое осваивает, завоевывает, покоряет, но и с позиций «Другого», то есть такого «Я», которое чувствует себя жертвой, страдает, подавляется. Постмодернистское понимание человека является новой экзистенцией, которая предстает одновременно новой самоидентификацией человека. Так возникает современный «гуманитарный универсум», в котором соединены философия, литература, риторика, политика в постоянном диалоге друг с другом. Тем самым, гуманизм в эпоху Постмодерна приобрел новый смысл [Чистякова, 2017, 479- 487].

### Заключение

Феномен гуманизма является многомерным, а проблема его решение является многоаспектной и требует применения различных методов и подходов. Сегодня гуманистическая мысль переживает трудный период. В ее ситуации – неопределенность и кризисные моменты имеют сразу двойной характер: они охватывают и ее предмет, гуманистическую реальность, и ее понимание этого предмета. Оба аспекта кризиса признаны и неоднократно описаны, начиная с «Письма о гуманизме» М. Хайдеггера.

Таким образом, понимание сущности «кризиса гуманизма» необходим не столько в новых деструктивных явлениях, а сколько в огромной нестабильности человека, которая сегодня является масштабной проблемой. Преемственность гуманистических идей в современном мире, прежде всего, возможна на основе общекультурного диалога, в котором происходит обмен наиболее значимыми в духовном отношении мировоззренческими взглядами, убеждениями, принципами.

### Библиография

1. Адо П. Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. 320 с.
2. Гиесов Ф.Н. Гуманизм в классической мусульманской философии: онтологические и гносеологические основания // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 4-2. С. 31-33.
3. Гуревич П.С. Антропологический ренессанс: вступительная статья // Феномен человека: Антология. М.: Высшая школа, 1993. С. 3-23.
4. Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.
5. Гутова С.Г. Идеи гуманизма в трудах К. Маркса: гендерный анализ // Russian Journal of Education and Psychology. 2015. № 4 (48). С. 212-223.
6. Гутова С.Г. Мусаева О.Г. Гуманизм и проблема человека в арабо-мусульманской философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2020. Т. 9. № 3-1. С. 212-223.
7. Гутова С.Г. Социализм, гуманизм и нравственное начало в философии В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2015. № 1 (45). С. 60-72.
8. Иванов В.О. Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 367-382.
9. Куртц П. Мужество статья: Добродетели гуманизма. М., 2000. 160 с.
10. Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров. СПб.: Алетейя, 2009. 262 с.
11. Неклесса А.И. Геоэкономическая формула мироустройства. Траектории России в новом универсуме // Геоэкономическая формула мироустройства: Россия в новом универсуме. Материалы научного семинара.

- Выпуск № 1. М.: Научный эксперт, 2009. С. 9-55.
12. Паскаль Б. Мысли. М., 1995. 480 с.
  13. Пастушкова О.В. Русский гуманизм: традиции и перспективы развития // Вестник Воронежского государственного технического университета. 2012. Т. 8. № 6. С. 77-80.
  14. Семашко И.М. «Модерн»/«Постмодерн»: история контroversы в работах Юргена Хабермаса и Жана-Франсуа Лиотара // Вестник ВолГУ. Серия 9: Исследования молодых ученых. 2010. № 8-1. С. 56-64.
  15. Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб.: Наука, 2007. 594 с.
  16. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
  17. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь Мир, 2003. 416 с.
  18. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 451 с.
  19. Цикалюк М.В. Основные теоретические подходы к анализу понятия «Гуманизм» в истории науки // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Социологические науки. 2010. № 4. С. 190-196.
  20. Чистякова О.В. Я и Другой в философско-религиозных дискурсах христианства и ислама // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 479-487.

## The evolution of the idea of humanism in the philosophical tradition

**Gyul'shan O. Musaeva**

Assistant,  
Nizhnevartovsk State University,  
628605, 56, Lenina str. Nizhnevartovsk, Russian Federation;  
e-mail: website@nvsu.ru

### Abstract

The development of the conceptual foundations of humanism from the point of view of the philosophical and anthropological approach requires an explanation of the concept of "humanism", the evolution of humanistic views, the essence of traditional and modern teachings about man. Modern humanism, as a global open system, is characterized by the coexistence of a wide range of studies, ideas, teachings, concepts and practical projects. The article deals with the process of evolution of humanistic ideas. A number of theoretical approaches to the definition of the concept of "humanism" are distinguished: philosophical, psychological, sociological, each of which offers its own interpretation of the essence of the concept of "humanism". It is noted that representatives of the Enlightenment focused on the high moral standards and dignity of man. The article reveals the features of postmodern strategies of humanistic thinking and the idea of the crisis of humanism in philosophy. Thus, understanding the essence of the "crisis of humanism" is necessary not so much in new destructive phenomena, but in the huge instability of man, which today is a large-scale problem. The continuity of humanistic ideas in the modern world, first of all, is possible on the basis of a general cultural dialogue, in which there is an exchange of the most spiritually significant worldviews, beliefs, and principles.

### For citation

Musaeva G.O. (2023) Evolyutsiya idei gumanizma v filosofskoi traditsii [The evolution of the idea of humanism in the philosophical tradition]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 221-230. DOI: 10.34670/AR.2023.40.41.023

## Keywords

Humanism, humanistic principles, humanistic worldview, moral norms, ethics.

## References

1. Chistyakova O.V. (2017) Ya i Drugoi v filosofsko-religioznykh diskursakh khristianstva i islama [I and the Other in the Philosophical and Religious Discourses of Christianity and Islam]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy], 21, 4, pp. 479-487.
2. Foucault M. (2007) *Germenevtika sub"ekta* [The Hermeneutics of the Subject]. St. Petersburg: Nauka Publ.
3. Giesov F.N. (2016) Gumanizm v klassicheskoi musul'manskoi filosofii: ontologicheskie i gnoseologicheskie osnovaniya [Humanism in classical Muslim philosophy: ontological and epistemological foundations]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice], 4-2, pp. 31-33.
4. Gurevich P.S. (1993) Antropologicheskii renessans: vstupitel'naya stat'ya [Anthropological renaissance: introductory article]. In: *Fenomen cheloveka: Antologiya* [Human Phenomenon: Anthology]. Moscow: Vysshaya shkola Publ.
5. Guseinov A.A. (2009) *Velikie proroki i mysliteli. Nravstvennye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei* [Great prophets and thinkers. Moral teachings from Moses to the present day]. Moscow: Veche Publ.
6. Gutova S.G. (2015) Idei gumanizma v trudakh K. Marksa: gendernyi analiz [The Ideas of Humanism in the Works of K. Marx: Gender Analysis]. *Russian Journal of Education and Psychology*, 4 (48), pp. 212-223.
7. Gutova S.G., Musaeva G.O. (2020) Gumanizm i problema cheloveka v arabo-musul'manskoi filosofii [Humanism and the human problem in Arab Muslim philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 9 (3A), pp. 212-223.
8. Gutova S.G. (2015) Sotsializm, gumanizm i нравственное начало в философии В.С. Соловьева [Socialism, humanism and morality in the philosophy of V.S. Solovyov]. *Solov'evskie issledovaniya* [Solovyov Research], 1 (45), pp. 60-72.
9. Habermas J. (2003) *Filosofskii diskurs o moderne* [The Philosophical Discourse of Modernity]. Moscow: Ves' Mir Publ.
10. Hadot P. (1999) *Chto takoe antichnaya filosofiya?* [What Is Ancient Philosophy?]. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury Publ.
11. Heidegger M. (1993) Pis'mo o gumanizme [Letter about humanism]. In: *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and being: articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ.
12. Ivanov V.O. (1979) *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Brussels. Vol. 3.
13. Kurtz P. (2000) *Muzhestvo stat': Dobrodeteli gumanizma* [The Courage to Become: The Virtues of Humanism]. Moscow.
14. Kutyrev V.A. (2009) *Chelovecheskoe i inoe: bor'ba mirov* [Human and Other: The Struggle of the Worlds]. St. Petersburg: Aleteiya Publ.
15. Neklessa A.I. (2009) Geoekonomicheskaya formula miroustroistva. Traektorii Rossii v novom universume [Geo-economic formula of the world order. Trajectories of Russia in the new universe]. In: *Geoekonomicheskaya formula miroustroistva: Rossiya v novom universume. Materialy nauchnogo seminara. Vypusk № 1* [Geo-economic formula of the world order: Russia in the new universe. Materials of scientific seminar. Issue 1]. Moscow: Nauchnyi ekspert Publ.
16. Pascal B. (1995) *Mysli* [Thoughts]. Moscow.
17. Pastushkova O.V. (2012) Russkii gumanizm: traditsii i perspektivy razvitiya [Russian humanism: traditions and development prospects]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta* [Bulletin of the Voronezh State Technical University], 8, 6, pp. 77-80.
18. Semashko I.M. (2010) «Modern»/«Postmodern»: istoriya kontroverzy v rabotakh Yurgena Khabermasa i Zhana-Fransua Liotara [Modern / Postmodern: the history of controversy in the works of Jürgen Habermas and Jean-Francois Lyotard]. *Vestnik VolGU. Seriya 9: Issledovaniya molodykh uchenykh* [Bulletin of the VolSU. Series 9: Research of young scientists], 8-1, pp. 56-64.
19. Sergeev K.A. (2007) *Renessansnye osnovaniya antropotsentrizma* [Renaissance foundations of anthropocentrism]. St. Petersburg: Nauka Publ.
20. Tsikalyuk M.V. (2010) Osnovnye teoreticheskie podkhody k analizu ponyatiya «Gumanizm» v istorii nauki [The main theoretical approaches to the analysis of the concept of "Humanism" in the history of science]. *Uchenye zapiski Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Sotsiologicheskie nauki* [Scientific notes of the Transbaikalian State University. Series: Sociological Science], 4, pp. 190-196.



УДК 112

DOI: 10.34670/AR.2023.77.95.024

## Онтологический статус обыденности

**Мосиенко Михаил Константинович**

Кандидат философских наук,  
старший преподаватель кафедры философии,  
Сибирский федеральный университет,  
660041, Российская Федерация, Красноярск, пр. Свободный, 79;  
e-mail: mmk1100@mail.ru

### Аннотация

В статье автор рассматривает обыденность как философскую категорию, дает определение обыденности, описывает виды обыденности. Также предпринимается попытка представить обыденность натуралистически: обосновываются тезисы об автономии физической обыденности и важности разграничения обыденности как восприятия и обыденности как объективной реальности. Обыденность не является разновидностью знания, она представляет собой особую ситуацию бытия. Она может быть физической, социальной и индивидуально-психической. Это различие важно для исследовательской точности, а также для того, чтобы уберечь личность человека от возможного урона, который может нанести ей вульгарный солипсизм, следующий из неразличения внутреннего и внешнего. Физическая обыденность – это ситуация, в которой физические процессы данного ограниченного фрагмента реальности, протекают со средней скоростью относительно их ближайшего и, по возможности, изоморфного им физического окружения. Социальная обыденность испытывает на себе влияние произвольности человеческих действий, поэтому более подвижна и изменчива, чем обыденность физическая. Однако, она гораздо более подобна физической обыденности (циклична, неоднородна, медленно изменяется), чем субъективная обыденность. Физическая и социальная обыденность образуют единый горизонт внешней обыденности, который уникальным образом переживается индивидом, находит отражение в его психике, порождая таким образом субъективную или психологическую обыденность.

### Для цитирования в научных исследованиях

Мосиенко М.К. Онтологический статус обыденности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 231-237. DOI: 10.34670/AR.2023.77.95.024

### Ключевые слова

Обыденность, знание, бытие, натурализм, солипсизм.

## Введение

До начала XX века обыденность не становилось предметом систематических философских исследований. Однако, обыденность как близкая для каждого человека реальность существовала всегда, поэтому философы прошлых веков периодически обращались к связанным с ней вопросам, хотя и не всегда держали ее в прямом фокусе внимания.

В античности проблема обыденности не рассматривалась как самостоятельная, но была фоном для гносеологических исследований. Впервые этот фон отчетливо различим у элеатов и позже в классический период, когда противопоставление истины и мнения становится общим местом для греков. Под мнением здесь понимается то, что позже получит название «обыденного знания».

Процитируем фрагмент поэмы Парменида «О Природе»:

Путь, тобой избранный, был далек человеческой дороге.

Рока несчастного ты избег удачно, тебя же

Право и Правда вели. Поэтому все должен знать ты:

Истины круглой моей неустрашимое сердце

И не присущие ей туманные мнения смертных.

(Также узнаешь затем, как ложные эти воззренья

Следует нам исправлять, все вещи через все проверяя).

Ты не вступай на тот путь, он мысли твоей бесполезен.

Пусть не принудит тебя накопленный опыт привычки

Зренья свое утруждать, язык и нечуткие уши.

Разумом ты разреши труднейшую эту задачу,

Данную мною тебе... [Александров, 1940. С. 47].

Укажем на важные для дальнейшего дискурса акценты, содержащиеся в этом отрывке. Во-первых, с античности до наших дней обыденность видится по преимуществу через призму гносеологии – в поэме речь идет о знании, познании, мнении, истине. Во-вторых, богиня указывает главному герою на то, что он идет путем, далеким от «человечьей дороги», т.е. с ним происходит что-то необыденное, возможно, даже нечеловеческое – обыденность и далее в трудах философов будет противопоставляться чему-то экстремально-человеческому или сверхчеловеческому. В-третьих, герой должен знать кроме истины также и «туманные мнения смертных», «ложные эти воззренья». Таким образом, в дальнейшем на обыденность будут смотреть как на ситуацию ложного знания, при этом обыденность будет считаться чем-то естественным, человеческим, но нежелательным – тем, из чего нужно найти выход; ей будет также приписываться свойство искаженного теоретизирования, «неправильного» философствования.

Так был задан тон в обсуждении обыденности, который сохранялся в философии много веков. Мы видим несколько проблем в такой точке зрения на обыденность. Во-первых, мы полагаем, что обыденность не следует рассматривать исключительно как гносеологический фон – ее следует рассмотреть онтологически, поскольку она не есть род знания о реальности – она есть род реальности: ситуация, положение дел. Во-вторых, мы считаем, что концепция

обыденности может быть понята более натуралистически и очищена в значительной мере от психологизма и социологизма, т.к. сама обыденность не является в строгом смысле слова производной от психики или социума, мы можем представить себе физическую обыденность, обыденность вне человека, существующую без субъекта, обыденность самих вещей. В нашем понимании обыденность – это ситуация медленно меняющихся условий.

Прежде чем перейти к обоснованию этих тезисов, мы бы хотели рассмотреть те описания обыденности, которые состоят к ним в оппозиции, чтобы представить ясную картину того, чему противостоит наш взгляд на нее. В отечественной философии обыденность чаще всего ассоциируется с нормальной человеческой повседневностью, при этом рассматривают обычно в первую очередь не ее саму, а сопутствующий ей тип знания или состояние сознания: говорят об обыденном сознании, обыденном знании, массовом сознании, здравом смысле, стереотипном знании и т.п. В российской философии проблему обыденности рассматривали Б. Пукшанский [Пукшанский, 1987], Н. Автономова [Автономова, 1988], С. Гусев [Гусев, 1994], Т. Ойзерман [Ойзерман, 1967], В. Келле [Келле, 1959], М. Ковальзон [Ковальзон, 1959], И. Касавин [Касавин, 2004] и другие.

### Основная часть

В западной философии к проблеме обыденности и повседневности возник интерес в экзистенциализме, а также в социологических исследованиях в XX веке. Экзистенциалисты рассматривали обыденность уже в меньшей связи с гносеологическими проблемами, чем это было обычно до них. Они начинают акцентировать внимание на субъективных и тем не менее универсальных переживаниях, связанных с обыденностью. Обыденность описывается как тягостное существование, как нечто навязанное субъекту природой и социумом, как состояние косности мышления, чувства и воли, как неподлинная и неподобающая человеку жизнь. Несмотря на то, что такой взгляд уже позволяет взглянуть на обыденность вне обычного противопоставления истинного и случайного знания, он все еще акцентированно психологичен: обыденность не понимается в отрыве от психической жизни человека – его психических процессов, восприятия, чувств, воли.

А. Камю обнаруживает абсурдность обыденности, он подчеркивает, что сама по себе она не имеет смысла, и с этой точки зрения обыденная социальная жизнь человека неотличима от существования природы, которая является для него бессмысленной, пока смыслы не вложены туда человеком [Камю, 1990]. Х. Ортега-и-Гассет связывает обыденность с массовостью, находит массовую культуру отягощающей, ведущей человека к косности мышления и блеклому существованию [Ортега-и-Гассет, 2000]. Для М. Хайдеггера обыденность – это обезличенность, *das Man*, она одновременно противоположна подлинной жизни человека и несет в себе указание на ее возможность, т.к. мы ощущаем в таком неправильном существовании возможность его противоположности [Хайдеггер, 2003].

Русские экзистенциалисты высказывали похожие по направлению мысли представления. Л. Шестов считал, что обыденность является для человека желанной, но, парадоксальным образом, не является желательной, поскольку, во-первых, ее возможность иллюзорна, а во-вторых, он полагал, что нормальность связана с рациональностью и логикой, а они поработают человека [Шестов, 2000]. Н. Бердяев, хотя и не был согласен с Л. Шестовым в отношении угнетающего действия рациональности и нормы на человека, соглашался с ним тем не менее в том, что человек не должен быть пленником природы и социума, т.е. физической и общественной обыденности, инертного не подходящего для человеческого духа состояния [Бердяев, 1999].

Несмотря на то, что в перечисленных выше концепциях обыденность понимается по-разному, а иногда вообще не названа этим термином, все они предполагают, что обыденность психична, т.е. является состоянием человеческой психики и возникает вследствие ее работы, либо вследствие работы культуры социума, которая в конечном счете также возникает по причине деятельности индивидуальных психик.

Впервые шаг в сторону признания автономии обыденности от человеческой психики был сделан со стороны социологии. О. Конт считал, что социальный мир устроен подобно физическому: подчиняется объективным законам, не имеет в себе произвольности [Конт, 2011]. Э. Дюркгейм полагал, что социальные явления подобны природным вследствие своей принудительности для человека [Дюркгейм, 1995], с этой точки зрения они являются нечеловеческими в том смысле, что, хотя и возникают из-за человеческой деятельности, для отдельного человека они являются тем же, чем явления природы.

Последняя точка зрения близка нам и все же мы не склонны социологизировать обыденность – так же, как не склонны ее психологизировать. Наша позиция заключается в том, что обыденность не производится ни психическими, ни социальными процессами – она впервые возникает ниже в иерархии уровней бытия: на физическом уровне. Мы полагаем, что основание обыденности принадлежит миру физических событий. Однако, поскольку физический мир неоднороден и непостоянен, не существует и его универсальной обыденности. Она может быть определена только контекстуально. Для человека обыденность – это ситуация медленно меняющихся условий [Мосиенко, 2015, 85]. Чем она является в мире физических процессов? Она является ситуацией, когда физические процессы рассматриваемого нами в данный момент фрагмента реальности, протекают со средней скоростью относительно их ближайшего и по возможности изоморфного им физического окружения.

Итак, существует «обыденность человека» (индивидуально-психическая и социальная) и «обыденность самих вещей» (физическая). Вторая является первичной относительно первой, мы описали ее критерий выше. Коснемся теперь вопроса о том, почему важно их разграничение и что из себя представляет обыденность первого типа. Различать обыденность, как она представлена в психике, и как она существует объективно, необходимо и по исследовательским причинам, и по практическим.

Во-первых, для философского исследования важно иметь достаточно точно соответствующие исследуемой реальности категории – не слишком абстрактные и не слишком узкие: первое приведет к слипанию в одной категории представлений о разных фрагментах реальности, второе приведет к неполному охвату категорией исследуемого объекта, что в свою очередь может вести к трудно заметной логической погрешности, которая повлечет за собой неправильно направленное дальнейшее рассуждение. Обыденность физическая и обыденность психическая или социальная достаточно разные реальности, чтобы отразить это различие в категориях.

Во-вторых, есть практический повод отчетливо различать внешнюю и внутреннюю обыденность: их неразличение ведет к бытовому солипсизму, возникающему на уровне индивидуального мировоззрения. В педагогической практике мы сталкивались со случаями, когда студенты сообщали, что верят в то, что окружающий мир является продуктом их сознания, а иногда прямо заявляли, что они солипсисты. Мы также сталкивались с тем, что студенты допускали, что мир является компьютерной симуляцией. Такие взгляды были бы невозможны без существования давней традиции солипсизма и богатой философской и околофилософской литературы на эту тему. И хотя в самой философии пик популярности солипсизма миновал, в массовой культуре он продолжает оставаться востребованным мировоззренческим шаблоном.

Подчеркнем, что мы не считаем, что единственной причиной распространения бытового солипсизма является философская традиция – к ощущению кинематографичности, нереальности происходящего человека могут подталкивать разные факторы: текущее психическое состояние, психические расстройства, социально-экономический и культурный кризис или какие-либо иные факторы. И все же мы полагаем, что существование солипсизма как философской позиции, имеющей своих теоретиков, литературу и некоторый вес в истории философии, вносит свой негативный вклад в распространение бытового солипсизма, поскольку именно наличие и доступность готовых философских концепций, отвечающих текущему внутреннему состоянию человека, позволяет оформиться смутному чувству нереальности происходящего в набор вполне конкретных убеждений, отнюдь не являющихся нейтральными с точки зрения личного психического благополучия.

Психиатрии известен синдром солипсизма и, хотя не существует доказательств, что методологический солипсизм и солипсизм как искажение восприятия следуют одно из другого [Angelo Jr., 2003], не существует на сегодняшний день и доказательств обратного. В статье «Сумерки просвещения» В.В. Розанов так описывает последствия потери студентами чувства живой реальности мира: «...действительность, наконец, просто теряет интерес для воспитываемых, они сохраняют способность переживать ее лишь книжно – природу как предмет для поэзии, как напоминание о ней, жизнь как предмет для размышлений, для теоретических выкладок. В них утрачивается вкус к самой жизни; даже понимая ее умом как главное, существеннейшее, они уже ощущают ее лишь как второстепенное, отражающееся в сознании» [Розанов, 1990, 23]. Ясное различение внешнего мира и содержания собственного сознания (в том числе объективной обыденности и ее субъективного переживания) является защитой от бытового солипсизма и урона, который он может нанести личности.

Независимое существование физической обыденности не отрицает реальности других видов обыденности: социальной и индивидуально-психической. Для отдельного человека физическая и социальная обыденность образуют единый горизонт внешней обыденности, который уникальным образом переживается им, находит отражение в его психике, порождая таким образом субъективную обыденность. Этот последний вид обыденности является в значительной мере производным от первых двух – конкретный облик этой обыденности будет зависеть от личной психической истории человека, вклад в которую вносят как внешние обстоятельства, так и свободная воля самого человека. Этот последний компонент – возможность произвольного действия – прерывает жесткое следование субъективной обыденности из внешних условий.

О социальной обыденности необходимо сказать, что она, во-первых, испытывает на себе влияние произвольности человеческих действий, поэтому более подвижна и изменчива, чем обыденность физическая, а во-вторых, она все же гораздо более подобна физической обыденности (циклична, неоднородна, медленно изменяется), чем субъективная обыденность. Причину этого мы видим в том, что по силе воздействия влияние свободной воли человека на трансформацию устойчивого положения дел в социуме слабее, чем влияние физических и внутрисоциальных процессов и условий.

## Заключение

Подведем итог. Мы полагаем, что обыденность – это не разновидность знания, но особая ситуация бытия. Мы также считаем, что необходимо различать три вида обыденности: физическую, социальную и индивидуально-психическую. Это различие важно для исследовательской точности, а также для того, чтобы уберечь личность человека от возможного

урона, который может нанести ей бытовой солипсизм, следующий из неразличения внутреннего и внешнего. Обыденность мы характеризуем через скорость ее процессов относительно ее контекста (физического для физической обыденности и социального для социальной и индивидуально-психической). Индивидуально-психическая и социальная обыденность взаимно влияют друг на друга, при этом влияние социальной обыденности (установившихся правил, традиций, форм хозяйствования и т.п.) на индивидуально-психическую обыденность значительней, чем обратное влияние.

## Библиография

1. Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988. 286 с.
2. Александров Г. Античная философия (Фрагменты и свидетельства). М., 1940. 214 с.
3. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды. М.: Флинта, 1999. 312 с.
4. Гусев С.С., Пукшанский Б.Я. Обыденное мировоззрение: Структура и способы организации. СПб.: Наука, 1994. 89 с.
5. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. 352 с.
6. Камю А. Миф о Сизифе. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
7. Касавин И.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004. 432 с.
8. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Формы общественного сознания. М.: Госполитиздат, 1959. 263 с.
9. Конт О. Общий обзор позитивизма. М.: ЛИБРОКОМ, 2011. 296 с.
10. Мосиенко М.К. Интуиция обыденного сознания: философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. Красноярск, 2015. 134 с.
11. Ойзерман Т.И. Философия и обыденное сознание // Вопросы философии. 1967. № 4. С. 181-202.
12. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 2000. 704 с.
13. Пукшанский Б.Я. Обыденное знание: Опыт философского осмысления. Л., 1987. 153 с.
14. Розанов В.В. Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. 624 с.
15. Уледов А.К. Структура общественного сознания (Теоретико-социологическое исследование) М.: Мысль, 1968. 324 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. Х.: Фолио, 2003. 503 с.
17. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) М.: Захаров, 2000. 583 с.
18. Angelo Jr. J.A. Space technology. Greenwood Press, 2003. 239 p.

## The ontological status of the commonness

**Mikhail K. Mosienko**

PhD in Philosophy,  
Senior Lecturer of the Department of Philosophy,  
Siberian Federal University,  
660041, 79, Svobodnyi ave., Krasnoyarsk, Russian Federation;  
e-mail: mmk1100@mail.ru

### Abstract

In this article the author analyses the commonness as a philosophical category, gives its definition and describes its types. The author attempts to represent the commonness naturalistically: to defend the idea of the physical commonness autonomy and the idea that it is important to distinguish the commonness as a fact of perception and the commonness as a fact of objective reality. Commonness is not a type of knowledge, it is a particular type of being. It can be physical, social or psychological. This distinction is important for scientific precision as well as for personal mental

wellbeing: it protects the psyche from possible harm that vulgar solipsism deriving from the indistinction of outer and inner realities can cause. Physical commonness is a situation in which physical processes of a given fragment of reality run at medium speed in relation to their closest and, if possible, isomorphic physical context. Social commonness is influenced by human agency and hence it is more fluid than physical commonness. However, it has much more in common with physical commonness (it is cyclic, heteromorphic, changes at a slow pace) than subjective commonness. Physical and social commonness constitute a single horizon of outer commonness which is uniquely perceived by an individual and reflected in their psyche thus constructing subjective or psychological commonness.

### For citation

Mosienko M.K. (2023) Ontologicheskii status obydenosti [The ontological status of the commonness]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 231-237. DOI: 10.34670/AR.2023.77.95.024

### Keywords

Commonness, knowledge, being, naturalism, solipsism.

### References

1. Aleksandrov G. (1940) *Antichnaya filosofiya (fragmenty i svidetel'stva)* [Ancient Philosophy (Fragments and notes)]. Moscow.
2. Angelo Jr. J.A. (2003) *Space technology*. Greenwood Press.
3. Avtonomova N.S. (1988) *Rassudok. Razum. Ratsional'nost'* [Reason. Mind. Rationality]. Moscow: Nauka Publ.
4. Berdyaev N.A. (1999) *O cheloveke, ego svobode i dukhovnosti: Izbrannye trudy* [On the human being, his freedom and spirituality: Selected Works]. Moscow: Flinta Publ.
5. Camus A. (1990) *Mif o Sizife* [The Myth of Sisyphus]. Moscow: Politizdat Publ.
6. Comte A. (2011) *Obschii obzor pozitivizma* [A general view of positivism]. Moscow: LIBROKOM Publ.
7. Durkheim E. (1995) *Sotsiologiya. Ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology. Its subject, method and mission]. Moscow: Kanon Publ.
8. Gusev S.S., Pukshanskii B.Y. (1994) *Obydennoe mirovozzrenie: Struktura i sposoby organizatsii* [Common worldview: Structure and organization patterns]. St. Petersburg: Nauka Publ.
9. Heidegger M. (2003) *Bytie i vremya* [Being and time]. Kharkov: Folio Publ.
10. Kasavin I.T., Schavelev S.P. (2004) *Analiz povsednevnosti* [Analysis of everyday life]. Moscow: Kanon+ Publ.
11. Kelle V.Zh., Kovalzon M.Y. (1959) *Formy obschestvennogo soznaniya* [The Forms of Public Consciousness]. Moscow: Gospolitizdat Publ.
12. Mosienko M.K. (2015) *Intuitsiya obydennogo soznaniya: filosofskii analiz. Doct. Dis.* [The Intuition of the Common Mind: Philosophical Analysis. Doct. Dis.]. Krasnoyarsk.
13. Oizerman T.I. (1967) *Filosofiya i obydennoe soznanie* [Philosophy and common mind]. *Voprosy filosofii* [Matters of Philosophy], 4, pp. 181-202.
14. Ortega y Gasset J. (2000) *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: Ves' mir Publ.
15. Pukshanskii B.Y. (1987) *Obydennoe znanie: Opyt filosofskogo osmysleniya* [Common Mind: The Experience of Philosophical Understanding]. Leningrad.
16. Rozanov V.V. (1990) *Sumerki prosveshcheniya* [The Twilight of Enlightenment]. Moscow: Pedagogika Publ.
17. Shestov L. (2000) *Apofeoz bespochvennosti (opyt adogmaticheskogo myshleniya)* [Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: Zakharov Publ.
18. Uledov A.K. (1968) *Struktura obschestvennogo soznaniya (Teoretiko-sotsiologicheskoe issledovanie)* [The Structure of Public Consciousness (Theoretical and sociological study)]. Moscow: Mysl' Publ.

УДК 13:316.74

DOI: 10.34670/AR.2023.54.43.025

**Образ буддизма в ментальности русского населения Забайкалья:  
исторический контекст****Жуков Артем Вадимович**

Доктор философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии,  
Забайкальский государственный университет,  
672039, Российская Федерация, Чита, ул. Александро-Заводская, 30;  
e-mail: artem\_jukov68@mail.ru

**Гаврилова Юлия Викторовна**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры «Социология и культурология»,  
Московский государственный технический университет  
им. Н.Э. Баумана,  
105005, Российская Федерация, Москва, 2-я Бауманская ул., 5;  
e-mail: julia.voitsuk@yandex.ru

**Аннотация**

Исторический анализ освоения русскими территории Забайкалья позволяет проследить конструирование единого русско-бурятского ментального комплекса, основной функцией которого определяется функция социокультурного гомеостаза, обеспечивающая многовековое мирное сосуществование бурят и русских в Забайкалье. Доказано, что оформление ментальности русских, поселившихся в Забайкалье, осуществлялось в процессе взаимодействия массового сознания бурят-буддистов и русских-христиан; выявлены и охарактеризованы закономерности формирования образа буддизма в ментальности русских под влиянием социально-политической конъюнктуры в Российском государстве в целом и в Забайкальском регионе, в частности. Новизна исследования состоит в выявлении исторических стадий трансформации образа буддизма в ментальности русского населения Забайкалья; в доказательстве положения о том, что динамика образа буддизма в массовом сознании русских Забайкалья представляет процесс постепенного перехода от восприятия буддизма как «Чужой» религии, олицетворяющей косность культуры населения колонизируемых территорий, к образу «Полезной» религии бурят, помогающей в трудных жизненных ситуациях любому обратившемуся, и наконец, к образу «Своей», российской религии, являющейся оплотом традиционных ценностей и культуры.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Жуков А.В., Гаврилова Ю.В. Образ буддизма в ментальности русского населения Забайкалья: исторический контекст // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 238-248. DOI: 10.34670/AR.2023.54.43.025



**Ключевые слова**

Буддизм, образ буддизма, ментальность, массовое сознание, трансформация, рецепция, буряты, русские.

**Введение**

В XVI – XVII вв. в ходе открытия и освоения русскими первопроходцами территорий, расположенных к востоку от озера Байкал, начался многовековой процесс интеграции двух социокультурных систем – Западной (пришлые славяне) и Восточной (буряты). Русским оседлым земледельцам, пришедшим в Забайкалье, удалось безболезненно включиться в систему хозяйственной деятельности бурят-кочевников – искусных охотников и опытных скотоводов. В свою очередь буряты все большее значение стали придавать возделыванию земель. В результате совместное ведение хозяйственной деятельности на протяжении нескольких поколений способствовало оформлению прочных экономических связей русских и бурят. Укреплялись не только экономические связи двух народов, но и заключались межэтнические браки, формировалась межпоколенная преемственность традиций, совместно решались политические проблемы региона. Прочное единство русских и бурят в Забайкалье также обусловлено наличием «общего» ментального комплекса, который включает совокупность схожих ценностей, жизненных принципов, ориентиров, идеалов, определяющих устойчивые модели поведения в различных социальных средах. Благодаря функционированию забайкальского русско-бурятского ментального комплекса в регионе не зафиксирована межнациональная рознь и отвержение «чужой» культуры. Факторами конструирования ментального комплекса населения Забайкалья следует назвать суровый климат, геополитическое пространство региона и связанные с этим риски, трансграничную социокультурную специфику. Большую роль в оформлении ментальности русских и бурят сыграл религиозный фактор. Буряты, приверженцы шаманизма и буддизма, толерантно восприняли религиозные традиции русских христиан, поселившихся на их территориях. Русские уважали религиозные обряды и праздники бурят, с интересом наблюдая камлания шаманов и проведение буддийских хуралов. Однако проблему представляет то, что в течение долгого времени русские воспринимали шаманизм и буддизм в образе чужой культуры, соотнося их с отсталостью и косностью аборигенов. Шаманизм остался весьма специфичной системой верований в восприятии русских, во многом не понятной, загадочной. В то время как длительный процесс взаимодействия с бурятами, исповедующими буддизм, показал русским безопасность и полезность буддизма. Процесс формирования забайкальского русско-бурятского ментального комплекса был не простым, характеризовался синкретичностью и мифотворчеством. Поэтому, исследование механизмов влияния буддизма на трансформацию ментальности русского населения Забайкалья представляет важный и не до конца исследованный вопрос. Актуальность исследования определяется также тем, что в современных условиях буддизм становится одной из опор традиционной культуры России в целом, а взаимодействия разных социально-экономических укладов, брачно-семейных отношений, традиций, менталитета двух народностей не прекращаются до настоящего времени, цементируя экономическое, культурное и гражданское единство населения Забайкальского края.

## Основная часть

Анализу роли буддизма в конструировании забайкальского русско-бурятского ментального комплекса посвящено много работ отечественных исследователей, представляющих разные научные направления. В контексте культурологического знания данную проблему исследуют М.И. Гомбоева, М.Н. Фомина, Т.В. Бернюкевич; в направлении философии религии и религиоведения роль буддизма в трансформациях ментальности анализирует А.В. Жуков; социально философский ракурс анализа ментальных комплексов, в том числе религиозно-синкретического характера представлен трудами Н.Н. Губанова и Ю.В. Гавриловой.

Исследования процесса распространения буддизма среди русского населения Забайкалья проводились Д.Д. Амоголоновой, Л.Л. Абаевой, Н.Л. Жуковской [Амоголонова, 2008; Абаева, Жуковская, 1983]. Вопросам взаимодействия буддизма, добуддийских верований и христианства в Забайкалье посвящены труды Т.В. Бернюкевич, М.Н. Фоминой, Н.Н. Константиновой, А.О. Барина [Барин, Фомина, Константинова, 2000; Бернюкевич, 2017, 2016]. Глубокий анализ мироустройства бурят Забайкалья проведен в работах М.И. Гомбоевой [Гомбоева, 2010, 2014]. Исследователи отмечают особенность культурного взаимодействия русских и бурят, проживающих на территории Забайкалья – синкретизацию народных верований и традиционных религий [Гаврилова, 2018]. Специфика религиозного синкретизма буддизма и христианства подробно исследована Т.В. Бернюкевич, Ю.В. Гавриловой [Бернюкевич, 2016; Гаврилова, 2018]. Анализу религиозного синкретизма на уровне массового сознания русских и бурят всего Байкальского региона посвящены работы А.В. Жукова [Zhukov, Zhukova, 2016; Кононов, Zhukov, 2020]. Ментальные комплексы, сформированные в контексте религиозного фактора, подробно освещаются Н.Н. Губановым и Ю.В. Гавриловой [Гаврилова, 2018; Губанов, 2017, 2014]. Влияние социо-политической конъюнктуры на развитие буддизма в России рассмотрено А.В. Горбатовым, Т.В. Житеневым, Г.Н. Заятуевым [Горбатов, 2009; Житенев, 2011; Заятуев, 1992]. Однако процесс трансформации образа буддизма в сознании русских Забайкалья требует проведения дополнительного анализа. В связи с этим, целью исследования является поиск закономерностей в процессе взаимодействия буддизма и массового сознания русских, способствующих формированию единого ментального комплекса населения Забайкалья.

Теоретическая основа исследования представлена концептуальными положениями теории социальной природы религиозного сознания М. Вебера и Э. Дюркгейма [Вебер, 1985; Дюркгейм, 1990], теории диалога культур М. Бубера, В.С. Библера, М.М. Бахтина [Бахтин, 1975; Библер, 1975; Бубер, 1993], теории рецепции буддизма в небуддийских обществах Н.И. Конрада и Е.С. Сафроновой [Конрад, 1966; Сафронова, 1999], а также социокультурной концепции менталитета Н.Н. Губанова [Губанов, 2017, 2014]. В исследовании использованы компаративистский анализ и диалектический методы, позволяющие проследить стадии трансформации буддизма в сознании русских Забайкалья. В исследовании применялись методы типологизации, реконструкции, наблюдения, описание, а также феноменологический метод, позволяющие концептуализировать буддийские образы в сознании русских.

## Результаты исследования и их обсуждение

Трансформация образа буддизма в массовом сознании русского населения Забайкалья представляет процесс постепенного перехода от восприятия буддизма как «Чужой» религии, олицетворяющей косность культуры населения колонизируемых территорий, к образу

«Полезной» религии, помогающей в трудных жизненных ситуациях любому обратившемуся, и наконец, к образу «Своей» российской религии, являющейся оплотом традиционных ценностей и культуры. Однако большинство современных русских, обращаясь к буддизму, как традиционной религии, не спешат принимать на себя буддийские обеты. Для них буддизм продолжает выступать скорее в образе полезного инструмента, способствующего лучшей адаптации к стремительно меняющимся условиям выживания. Тем не менее, создаваемый таким отношением социальный контекст является благоприятной базой для появления людей, которые в будущем будут в большей степени заинтересованы принятием ценностей философии и вероучения буддийской религии.

Первые сведения о контактах русских с буддизмом относятся к началу XVII в., когда Россия расширила свои границы на восток и приблизилась к владениям ханов Монголии, куда были отправлены первые посольства. Согласно рассказам послов, они были поражены спецификой обрядовой жизни, яркостью образов и красочностью нехристианской религии. Однако религиозные службы буддистов у них вызывали суеверный страх, образы божеств они воспринимали за «вызолоченных болванов», отсюда название – кумирницы. Почитание Далай-ламы как Бога связывалось с идолопоклонством [Амоголонова, 2008, 38].

К середине XVII в. российские казачьи отряды вышли к рубежам Забайкалья, где столкнулись с бурятами-буддистами, религия которых воспринималась ими как аборигенная вера и именовалась ламаизмом. Первоначально, казаки писали о «войлочных мечетях», где молятся «болванам серебряным». В этот период в сознании русских буддизм еще не отделялся от шаманизма; казаки считали буддизм религией глупостью автохтонного населения. Со временем, в результате интенсификации интеграционных процессов русских и бурят это отношение менялось, приводило к углублению знаний о буддизме. Во многом этому способствовали процессы сращивания тибетской буддийской традиции (ламаизма) и этнической культуры бурят (добуддийских верований), элита которых стремилась к реализации программы, нацеленной на слияние с российской системой управления. С другой стороны, фактором изменения образа буддизма в сознании русских была политика царского правительства, которое не пыталось насильственно насаждать православие среди бурят, и признавало их право на собственное вероисповедание [Михайлова, 1999, 39].

К 20-м годам XVIII в. буддизм становится неотъемлемым элементом всей социокультурной жизни бурят Забайкалья, что стало фактором, интенсифицирующим проникновение буддийских идей так же в сознание русского населения [Вебер, 1985, 140]. Вступив во взаимодействие с буддизмом, русские перенимали различные элементы духовной и материальной культуры. Элементы буддизма воспринимались русскими на основании наблюдения за опытом традиционной культуры взаимодействия бурят и окружающей природы [Затеев, 2002, 87]. Большое значение имела вера в силу «бурятской ворожбы», которая могла излечить от любых болезней. «Ламское отчитывание» (молебен) применялось как инструмент лечения людей и скота, приведения в порядок хозяйства, ремесла. К ламам обращались за советом в сложных жизненных ситуациях. Широко применялись средства буддийской медицины, что сопровождалось культом природных мест и священных источников [Осокин, 1906, 109]. Широко распространился культ синкретических горных святилищ, где ламаисты вместе с шаманистами и православными могли принести камень, повязать цветные ленточки на деревья, посетить небольшие часовенки, зажигая свечи православным святым. Такие обряды сохранились в буддизме на территории Забайкальского края до настоящего времени. Таким

образом, постепенно буддизм, несмотря на восприятие его в качестве «Чужой» религии, стал восприниматься, как полезная религия, нацеленная на сотрудничество [Zhukov, Zhukova, 2016].

В конце XIX в. данные том, что ламаизм противопоставляется русскими шаманизму, как первобытному суеверию, были зафиксированы комиссией Куломзина, обратившей внимание на развитие мирного, толерантного взаимодействия между буддийской конфессией и российским населением. В это же время и сам буддизм делал большие шаги в направлении принятия русской культуры и российского социума в качестве своего конфессионального пространства. В частности, в тексте молитвы хамбо-ламы Д.Г. Гомбоева Россия упоминается в качестве родного отечества, а царь в качестве друга верующих, судьбой которого является лучшее перерождение [Житенев, 2011, 192].

В XX веке особенности рецепции буддийских идей русским населением на территории всего государства проходили под преимущественным влиянием социально-политических потрясений, имевших общероссийский масштаб. Не было исключением и Забайкалье, где представления о буддизме оказались подчиненными государственной идеологии, несколько раз менявшей свое содержание. Первым фактором, повлиявшим на трансформацию образа буддизма в сознании русского населения Забайкалья, оказалась реформа, проведенные российским правительством в начале XX в., сформировавшая юридическую основу, благодаря которой буддизм стал восприниматься в качестве равноправной с другими религии России [Бураева, 2005, 148]. Другим фактором стала трансформация внутри самой конфессии, которая испытала влияние обновленчества, проявившееся в том, что прогрессивная часть бурятской интеллигенции направляла свои усилия на то, что буддизм приобрел облик прогрессивной силы, выступающей за освобождение и последующее свободное развитие бурятского народа в рамках «культурной автономии». Обновленцы представили российскому обществу проект, где буддизм выступал в образе свободной от религиозных оков философии, способствующей развитию личности, ориентированной на идеалы модернизации и демократизации [Абаева, Жуковская, 1983, 129]. Именно так воспринимали буддизм граждане советской России в начале 20-х гг. XX в., когда образ этой конфессии связывался с борьбой, которую вел угнетенный бурятский народ против феодальной верхушки, архаического шаманизма и государственного православия. Однако к началу 30-х гг. XX в. ситуация изменилась, так как государство поставило буддизм в один ряд с представителями иных религий, считавшихся инструментом подчинения и эксплуатации народа в руках господствующего класса. На положение буддизма в это время оказывал влияние негативный образ панмонголизма, задачей которого считалось отделение бурятского народа от советского государства [Зятуев, 1992, 143]. Тогда советское население ассоциировало буддизм с влиянием нойонов и лам, пытавшихся сохранить феодализм за счет средневековой теократии. Очищение же общества монголоязычных народов от пут феодальной теократической верхушки должно было привести их на путь социалистического строительства. Последующая трансформация образа буддизма произошла в первые годы Великой Отечественной Войны, когда сталинское правительство изменило идеологический контекст в отношении традиционных религий и обратилось к ним за помощью. Тогда буддизм направил свои усилия на организацию помощи Советскому Союзу, что способствовало укреплению образа государства, как среди населения, так и на международной арене. Со своей стороны, население Забайкалья, также, как и население всей страны, начинало более терпимо относиться к буддийской конфессии и ее репрессированным представителям, возвращающимися из мест заключения [Горбатов, 2009, 142].

В дальнейшем образ буддизма в глазах населения страны продолжал трансформироваться, подвергаясь влиянию политической конъюнктуры. 60-70-е гг. XX в. ознаменовались новым усилением политики атеизации, следствием которой стало повторное закрытие дацанов и преследования буддийских священнослужителей. Однако в отличие от преследований 30-х гг. это время уже не сопровождалось распространением негативных образов буддизма, напротив, рос интерес к буддийской вере и философии [Житенев, 2011, 203]. В городе Чита, административном центре Забайкалья, также, как и в других городах страны, появились группы русских интеллигентов, стремившихся соприкоснуться с восточной мудростью. Русские тогда специально приезжали в Забайкалье, чтобы учиться у буддийских лам, таких как Ж.-Ж. Цыбенков, Д. Доди, М. Цыбиков, Ж.-Ж. Эрдынеев [Пореш, 2002, 400]. Большинство из них не принимало полных обетов буддийского священства, рассматривая буддийские идеи в качестве основания для личного духовного поиска. В дальнейшем это привело к распространению различных направлений духовного поиска, в которых буддизм выступал в смешанных формах с другими восточными учениями. В частности, большую популярность приобрело так называемое «Рериховское движение» и «Агни Йога», синтезирующие отдельные идеи буддизма с индуистским наследием, но ориентирующиеся на духовные запросы граждан Советского Союза второй половины XX в. Результатом стало широкое распространение восточных традиций и более широкое знакомство русского населения с буддийской концепцией.

Наиболее существенную трансформацию образ буддизма в сознании русских получил, начиная с 90-х гг. XX в., когда в Российской Федерации начался период религиозного бума и буддизм, также, как и многие другие религиозные объединения, стал восприниматься как традиционная российская религия. В Забайкалье началось активное восстановление буддийских дацанов и строительство новых культовых и образовательных сооружений этой конфессии. Буддизм вступил в активное взаимодействие со всеми социальными и этническими группами Забайкалья, что способствовало активному распространению буддийских идей среди русских [Барин, Фомина, Константинова, 2000, 220]. Наиболее существенным фактором этого процесса стала деятельность дацанов, выступающих не только как центры религии, но и в качестве культурных и оздоровительных центров, представляющих свою помощь всем слоям населения. Большое количество русских приходят в буддийские центры за практической помощью, к которой относятся консультации в отношении решения семейных неурядиц, заболеваний, финансовых и других проблем, связанных с жизнеобеспечением [Kononov, Zhukov, 2020]. Широкому распространению позитивного образа буддизма способствует развитие социальной политики сангхи. Буддийские священнослужители активно распространяют молитвенные и культовые практики, пользуясь современными средствами масс-медиа и PR-кампаний. В частности, они предлагают широкое участие населения в таких уникальных церемониях, как проведение обрядов воссоздания мандалы и «Огненный Пуджа». Яркое зрелище, специфические услуги, оказываемые буддийскими астрологами и врачами, использующими средства тибетской медицины, привлекают внимание тысяч посетителей, среди которых русские занимают значительное место.

В последние годы существенную роль в создании и закреплении позитивного образа буддизма в сознании русских начинает играть диалог, которой конфессия проводит с российским образованием и наукой. Основанием для этого процесса является постулат, указывающий на открытость буддизма для научных идей, поиска и методологии [Амоголонова, 2008, 38]. Современные буддисты охотно принимают у себя ученых, проводят научно-

практические конференции, ведут активную образовательную политику.

Применяя средства, которые предоставляет интернет, буддийские учителя предлагают образовательные программы, нацеленные на ликвидацию духовной неграмотности, разъясняя смысл буддийского вероучения, обрядов и праздников. Образ буддизма проецируется современными средствами художественного творчества, которые представляют не только взрослой, но и детской аудитории многочисленные проекты выставок скульптур и картин, а также театральных постановок [Zhukov, Zhukova, 2016]. Это способствует появлению большого количества научных и популярных публикаций, в которых буддийское учение и практика преподносятся максимально простым и понятным современному читателю языком. На уровне массового сознания региона формируется позитивный образ буддизма, как традиционной российской конфессии, однако это нельзя считать основанием для утверждения о массовом переходе русских в лоно буддийской сангхи [Сафронова, 1999].

Сегодня широко открыта внешняя сторона, в рамках которой большое количество русских участвуют в популярных праздниках, увлекаются атрибутикой, оздоровительными буддийскими практиками, носят амулеты, четки. Однако на деле, несмотря на расширение взаимодействия между буддийской конфессией и русским населением, только единицы русских берут на себя буддийские обеты, что несоизмеримо с количеством тех, кто принимал участие в массовых церемониях или получил консультацию у врача или астролога. Несколько большее количество участвуют в проведении хуралов и молебнов. Многие интересуются идеями буддизма, а также принимают и осваивают их, практикуя индивидуальный уровень религиозности [Гаврилова, 2018]. Поэтому их религиозные убеждения чаще всего скрыты. Эти люди, испытывая интерес к буддийским идеям, могут осуществлять духовный поиск в объединениях синкретической направленности, таких как «Карма Кагью», «Эниология», различные восточные единоборства. Большинство предпочитает использовать буддизм в качестве подспорья для решения практических жизненных проблем, нежели в качестве учения. В то же время, ситуация вокруг современного буддизма в Забайкалье отличается крайней благоприятностью, что обеспечивает ему комфортную социальную среду, потенциально открывающую истины буддизма тем, кто может принять их на более продвинутом уровне.

### **Заключение**

В целом важно отметить, что образ буддизма в ментальности русских Забайкалья пережил процесс трансформации от образа «Чужой» религии через стадию «Полезной» до стадии «Традиционной» российской религии. При этом среди современного русского населения можно выделить несколько групп, взаимодействующих с буддизмом и объединенных отношением к нему исключительно как к российской традиционной религии. Вместе с этим, характеризуясь различной степенью взаимодействия с сангхой и погружения в доктрину, они формируют различные представления о буддизме, которые затем транслируют в массы. Если для большинства эта религия представлена в образе полезного инструмента, способствующего нормализации жизнедеятельности, и создающего дополнительные перспективы для духовного поиска, то для последователей сангхи он представляет истинный путь к просветлению. Причиной данного различия является многообразие путей взаимодействия между буддизмом и российским обществом, в процессе которого первоначальные различия между ними утрачивают свою жесткость, а партнерские отношения ведут к формированию терпимости, а затем и принятия друг друга как «своего». Следствием постепенного принятия буддизма русским

населением является возникновение и распространение такого феномена, как «русский буддизм», что обеспечивает данной конфессии толерантную социальную обстановку в российском обществе и указывает на дальнейшую перспективу трансформации его образа в сознании русского населения Забайкалья.

### Библиография

1. Абаева Л.Л., Жуковская Н.Л. Традиция и модернизация в истории ламаизма // Религии мира: история и современность. М.: Наука, 1983. С. 129-150.
2. Амоголонова Д.Д. Современная бурятская этносфера. Дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008. 292 с.
3. Баринов А.О., Фомина М.Н., Константинова Н.Н. Религии // Энциклопедия Забайкалья. Новосибирск: Наука, 2000. С. 220-222.
4. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. 502 с.
5. Бернюкевич Т.В. Региональные культуры в контексте становления российской культуры // Ученые записки Забайкальского государственного университета. 2017. Т. 12. № 3. С. 55-59.
6. Бернюкевич Т.В. Рецепция буддизма в России и вопросы становления российской культуры // Ученые записки Забайкальского государственного университета. 2016. Т. 11. № 3. С. 56-61.
7. Библер В.С. Мышление как творчество. М.: Политиздат, 1975. 398 с.
8. Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 173 с.
9. Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII – начале XX в. Улан-Удэ, 2005. 212 с.
10. Вебер М. Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985. 310 с.
11. Гаврилова Ю.В. К вопросу о синкретизме буддизма и его распространении в России // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Т. 7. № 2А. С. 155-162.
12. Гаврилова Ю.В. Современный религиозный синкретизм: факторный анализ трансформации религиозного сознания. Чита: Забайкальский государственный университет, 2018. 238 с.
13. Гомбоева М.И. Естественные основания и социокультурные санкции традиционных магико-ритуальных практик агинских бурят // Проблема соотношения естественного и социального в обществе и человеке. 2010. № 1. С. 91-106.
14. Гомбоева М.И. Типы культурной идентичности малых этнических групп в условиях ассимиляции // Ученые записки Забайкальского государственного университета. 2014. № 4 (57). С. 85-94.
15. Губанов Н.И., Губанов Н.Н. Роль менталитета в развитии общества: социокультурная гипотеза // Вестник славянских культур. 2017. Т. 43. С. 38-51.
16. Губанов Н.Н. Формирование, развитие и функционирование менталитета в обществе. М.: Этносоциум, 2014. 214 с.
17. Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-1960-е гг.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Кемерово, 2009. 49 с.
18. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1990. 572 с.
19. Житенев Т.В. Буддизм в России: вехи истории // Вестник Волжского университета. 2011. № 7. С. 192-203.
20. Затеев В.И. (ред.) Русские в Бурятии: история и современность. Улан-Удэ: БГУ, 2002. 578 с.
21. Заятуев Г.Н. Цанид-хамбо Агван Доржиев. Улан-Удэ, 1992. С. 41- 43.
22. Конрад Н.И. Запад и Восток. М.: Наука, 1966. 519 с.
23. Михайлова В.Т. Православие в духовной культуре бурят (30-е гг. XVII в. – 1917 г.). Улан-Удэ, 1999. 173 с.
24. Осокин Г.М. На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб., 1906. 304 с.
25. Пореш В. Русский буддизм – как это возможно? // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М., СПб.: Летний сад, 2002. 488 с.
26. Сафронова Е.С. Буддизм в странах Запада и России: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1999. 493 с.
27. Zhukov A.V., Zhukova A.A. Methodological Features of Study and Development of «Ethnic Culture» Images in China // International Electronic Journal of Mathematics Education. 2016. Т. 11. № 5. С. 1321-1330.
28. Kononov S.V., Zhukov A.V. The Philosophy of Security the Globalizing Culture System // Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları. 2020. № 9. С. 415-422.

## **The image of Buddhism in the mentality of the Russian population of Transbaikal Region: historical context**

**Artem V. Zhukov**

Doctor of Philosophy, Professor,  
Professor of the Department of Philosophy,  
Transbaikal State University,  
672039, 30, Aleksandro-Zavodskaya str., Chita, Russian Federation;  
e-mail: artem\_jukov68@mail.ru

**Yuliya V. Gavrilova**

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor of the Department of Sociology and Cultural Studies,  
Bauman Moscow State Technical University,  
105005, 1, 5, Vtoraya Baumanskaya str., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: julia.voitsuk@yandex.ru

### **Abstract**

Russian historical analysis of the development of the territory of Transbaikalia allows us to trace the construction of a single Russian-Buryat mental complex, the main function of which is determined by the function of socio-cultural homeostasis, which ensures centuries-old peaceful coexistence of Buryats and Russians in Transbaikalia. Russian Russians who settled in Transbaikalia have been proved to have formed their mentality in the process of interaction between the mass consciousness of Buryat Buddhists and Russian Christians.; the regularities of the formation of the image of Buddhism in the mentality of Russians under the influence of the socio-political conjuncture in the Russian state as a whole and in the Trans-Baikal region in particular are identified and characterized. The novelty of the research consists in identifying the historical stages of transformation of the image of Buddhism in the mentality of the Russian population of Transbaikalia; in proving the position that the dynamics of the image of Buddhism in the mass consciousness of the Russians of Transbaikalia represents the process of gradual transition from the perception of Buddhism as a "Foreign" religion, personifying the stagnation of the culture of the population of the colonized territories, to the image of the "Useful" religion of the Buryats, helping in difficult life situations to anyone who turned, and finally, to the image of "Their own", the Russian religion, which is a stronghold of traditional values and culture.

### **For citation**

Zhukov A.V., Gavrilova Yu.V. (2023) *Obraz buddizma v mental'nosti russkogo naseleniya Zabaikal'ya: istoricheskii kontekst* [The image of Buddhism in the mentality of the Russian population of Transbaikal Region: historical context]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 238-248. DOI: 10.34670/AR.2023.54.43.025



**Keywords**

Buddhism, image of Buddhism, mentality, mass consciousness, transformation, reception, Buryats, Russians.

**References**

1. Abaeva L.L., Zhukovskaya N.L. (1983) Traditsiya i modernizatsiya v istorii lamaizma [Tradition and Modernization in the History of Lamaism]. In: *Religii mira: istoriya i sovremennost'* [Religions of the World: History and Modernity]. Moscow: Nauka Publ.
2. Amogolonova D.D. (2008) *Sovremennaya buryatskaya etnosfera. Diskursy, paradigmy, sotsiokul'turnye praktiki* [Modern Buryat ethnosphere. Discourses, paradigms, sociocultural practices]. Ulan-Ude.
3. Bakhtin M.M. (1975) *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of literature and aesthetics]. Moscow.
4. Barinov A.O., Fomina M.N., Konstantinova N.N. (2000) Religii [Religions]. In: *Entsiklopediya Zabaikal'ya* [Encyclopedia of Transbaikalia]. Novosibirsk: Nauka Publ.
5. Bernyukevich T.V. (2017) Regional'nye kul'tury v kontekste stanovleniya rossiiskoi kul'tury [Regional cultures in the context of the formation of Russian culture]. *Uchenye zapiski Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes of the Transbaikal State University], 12, 3, pp. 55-59.
6. Bernyukevich T.V. (2016) Retseptsiya buddizma v Rossii i voprosy stanovleniya rossiiskoi kul'tury [The reception of Buddhism in Russia and the formation of Russian culture]. *Uchenye zapiski Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes of the Transbaikal State University], 11, 3, pp. 56-61.
7. Bibler V.S. (1975) *Myshlenie kak tvorchestvo* [Thinking as creativity]. Moscow: Politizdat Publ.
8. Buber M. (1993) *Ya i Ty* [I and Thou]. Moscow: Vysshaya shkola Publ.
9. Buraeva O.V. (2005) *Etnokul'turnoe vzaimodeistvie narodov Baikal'skogo regiona v XVII – nachale XX v.* [Ethno-cultural interaction of the peoples of the Baikal region in the XVII – early XX centuries]. Ulan-Ude.
10. Durkheim E. (1990) *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [The Division of Labour in Society]. Moscow.
11. Gavrilova Yu.V. (2018) K voprosu o sinkretizme buddizma i ego rasprostraneni v Rossii [Syncretism and spread of Buddhism in Russia]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 7 (2A), pp. 155-162.
12. Gavrilova Yu.V. (2018) *Sovremennyyi religiozniy sinkretizm: faktornyyi analiz transformatsii religioznogo soznaniya* [Contemporary Religious Syncretism: A Factor Analysis of the Transformation of Religious Consciousness]. Chita: ZSU.
13. Gomboeva M.I. (2010) Estestvennye osnovaniya i sotsiokul'turnye sanktsii traditsionnykh magiko-ritual'nykh praktik aginskikh buryat [Natural foundations and socio-cultural sanctions of traditional magic-ritual practices of the Aginsky Buryats]. *Problema sootnosheniya estestvennogo i sotsial'nogo v obshchestve i cheloveke* [The problem of the correlation between the natural and the social in society and man], 1, pp. 91-106.
14. Gomboeva M.I. (2014) Tipy kul'turnoi identichnosti malykh etnicheskikh grupp v usloviyakh assimilyatsii [Types of cultural identity of small ethnic groups in the conditions of assimilation]. *Uchenye zapiski Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta* [Scientific notes of the Transbaikal State University], 4 (57), pp. 85-94.
15. Gorbатов A.V. (2009) *Gosudarstvo i religioznye organizatsii Sibiri v 1940-1960-e gg. Doct. Dis.* [The State and Religious Organizations of Siberia in the 1940s-1960s. Doct. Dis.]. Kemerovo.
16. Gubanov N.I., Gubanov N.N. (2017) Rol' mentaliteta v razviti obshchestva: sotsiokul'turnaya gipoteza [The role of mentality in the development of society: a sociocultural hypothesis]. *Vestnik slavyanskikh kul'tur* [Bulletin of Slavic cultures], 43, pp. 38-51.
17. Gubanov N.N. (2014) *Formirovanie, razvitie i funktsionirovanie mentaliteta v obshchestve* [Formation, development and functioning of the mentality in society]. Moscow: Etnosotsium Publ.
18. Kononov S.V., Zhukov A.V. (1966) The Philosophy of Security the Globalizing Culture System. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları*, 9, pp. 415-422.
19. Konrad N.I. (1966) *Zapad i Vostok* [West and East]. Moscow: Nauka Publ.
20. Mikhailova V.T. (1999) *Pravoslavie v dukhovnoi kul'ture buryat (30-e gg. XVII v. – 1917 g.)* [Orthodoxy in the spiritual culture of the Buryats (30s of the 17th century – 1917)]. Ulan-Ude.
21. Osokin G.M. (1906) *Na granitse Mongolii. Ocherki i materialy k etnografii Yugo-Zapadnogo Zabaikal'ya* [On the border of Mongolia. Essays and materials for the ethnography of Southwestern Transbaikalia]. St. Petersburg.
22. Poresh V. (2002) Russkii buddizm – kak eto vozmozhno? [Russian Buddhism – how is it possible?]. In: *Religiya i obshchestvo: ocherki religioznoi zhizni sovremennoi Rossii* [Religion and society: essays on the religious life of modern Russia]. Moscow, St. Petersburg: Letnii sad Publ.
23. Safronova E.S. (1999) *Buddizm v stranakh Zapada i Rossii. Doct. Dis.* [Buddhism in Western countries and Russia. Doct. Dis.]. Moscow.

24. Weber M. (1985) *Raboty M. Vebera po sotsiologii religii i ideologii* [Works of M. Weber on the sociology of religion and ideology]. Moscow.
25. Zateev V.I. (ed.) (2002) *Russkie v Buryatii: istoriya i sovremennost'* [Russians in Buryatia: history and modernity]. Ulan-Ude: BSU.
26. Zayatuev G.N. (1992) *Tsanid-khambo Agvan Dorzhiev* [Tsanid-hambo Agvan Dorzhiev]. Ulan-Ude.
27. Zhitenev T.V. (2011) Buddizm v Rossii: vekhi istorii [Buddhism in Russia: milestones of history]. *Vestnik Volzhskogo universiteta* [Bulletin of the Volga University], 7, pp. 192-203.
28. Zhukov A.V., Zhukova A.A. (2016) Methodological Features of Study and Development of «Ethnic Culture» Images in China. *International Electronic Journal of Mathematics Education*, 11, 5, pp. 1321-1330.

УДК 316.4

DOI: 10.34670/AR.2023.62.72.026

## От эволюции к модернизации: теории социокультурного развития

**Штумпф Светлана Петровна**

Доктор философских наук, доцент,  
профессор кафедры философии, экономики и права,  
Красноярский государственный педагогический университет  
им. В. П. Астафьева,  
660049, Российская Федерация, Красноярск, ул. Ады Лебедевой, 89;  
e-mail: stumpf@kspu.ru

**Ансов Иван Вячеславович**

Аспирант,  
Красноярский государственный педагогический университет  
им. В. П. Астафьева,  
660049, Российская Федерация, Красноярск, ул. Ады Лебедевой, 89;  
e-mail: ansovivan@mail.ru

### Аннотация

Данная статья посвящена вопросу социокультурного развития и таких взглядов на него как теория эволюции и модернизации. Кратко рассмотрев централизующее понятие развития и историко-культурный контекст причин возникновения интереса к его осмыслению, авторы останавливаются на выявлении и описании характерных черт этих двух парадигм. Также в статье нашел отражение общий процесс становления социальной научной мысли. Методологическую основу статьи составляет компаративистский подход. Его сравнительно-историческая основа позволила наиболее явно проследить пути возникновения, процесс движения и преобразования теорий, сопоставить их особенности, различия, а также обнаружить места их общего сопряжения. На основе проведенного анализа были выявлены такие общие для теорий тенденции как направленность на демократизацию, ориентация на личностную свободу и улучшение качества ее жизни, совершенствование методов самовыражения. Подход к осмыслению социокультурного развития был смещен от более детерминированного, универсального к индивидуальному и более гибкому. В результате было установлено, что отличия главным образом заключаются в средствах, инструментах, которые последователи этих теорий используют в своих научных разработках, ориентированных на развитие, совершенствование вышеозначенных тенденций, являющихся в современной западноевропейской научной мысли синонимичными самому понятию социокультурного развития.

### Для цитирования в научных исследованиях

Штумпф С.П., Ансов И.В. От эволюции к модернизации: теории социокультурного развития // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 249-258. DOI: 10.34670/AR.2023.62.72.026

**Ключевые слова**

Эволюционизм, неэволюционизм, модернизация, постмодернизация, традиционное общество, современное общество, социокультурное развитие.

**Введение**

Динамика является одной из фундаментальных составляющих человеческой сущности и, как следствие, человеческих общностей. Под этим термином подразумевается общий процесс движения, качественного изменения социума. В свою очередь, к числу видовых вариантов изменения как такового относится развитие, под которым мы понимаем процесс, ведущий к новому состоянию социокультурной системы, обладающему более лучшими сравнительными характеристиками. С позиции методологического индивидуализма этот процесс раскрывается как увеличение благоприятствования такого функционального института как общество в выживании, развитии и удовлетворении разносторонних человеческих потребностей [Момджян, 2018, 53].

Существует целый ряд теорий, по-своему осмысливающих процесс общественного развития, его сущность и особенности. В данной работе мы попытаемся проследить и сопоставить две яркие, самобытные теории о формах развития социокультурных систем: эволюционизм и теория модернизации. Исторически одной из первых научных попыток осмысления общественного развития является социокультурный эволюционизм. Эта концепция возникает в XIX веке, когда почти одновременно с работами Чарльза Дарвина, основоположника эволюционной биологии, возникают разработки Огюста Конта, Герберта Спенсера и др. Эти ученые стояли у основания социальных наук, и именно они впервые определили их сущность, векторы, заложив таким образом общую концепцию социальной эволюции, которая строилась на базе едва ли не самой активно развивающейся естественной науки того времени – биологии [Окатов, 2014, 37-39].

Возрастание интереса к социальной реальности и изменениям в ней можно обусловить назревшим кризисом предшествовавших идей креационизма и «прогрессизма» эпохи Просвещения, серьезным развитием естественных наук – научно-технической революции. Общество того времени переживало потрясения, значительные изменения в политической и экономической сферах жизни – произошла Великая французская революция и начинается индустриализация. Эти события, вероятно, подталкивают человечество к познанию новой реальности, к осмыслению старого и нового, традиции и современности в столь ярко меняющемся мире.

**Основная часть**

Классический, аутентичный социокультурный эволюционизм осмысливал общественное развитие в естественнонаучном ключе, по аналогии с теорией биологической эволюции и в соответствии с классической парадигмой научного знания, для которой были характерны целостный взгляд на мир, исключение случайности и вероятности [Лебедев, 2019, 8]. Считалось, что все общества, как любые живые организмы, проходят единый путь развития – через изменения, возникающие в результате адаптации к изменившимся условиям среды. В контексте социума этот процесс можно охарактеризовать как однонаправленное движение по фиксированным стадиям: от первобытности к цивилизованности, под которой понимался

уровень лидера социального прогресса той эпохи – европейского общества, от традиционного общества (сельскохозяйственного) к индустриальному. Этот процесс представлялся поступательным, необратимым и универсальным.

Проследить отличительные черты социального эволюционизма мы можем на примере теорий Г. Спенсера и О. Конта – двух ученых, оказавших едва ли не важнейшее влияние на становление не только самой теории, но и социальной науки в целом. Теория Г. Спенсера апеллирует к тому, что законы функционирования и развития социума органичным образом являются продолжением биологических. Представление организма как прямой аналогии общества лейтмотивом проходит едва ли не через все работы ученого, что, вероятно, было обусловлено развитостью методологии в естественных науках, на базе которой формировалась новая отрасль социальных наук [Окатов, 2014, 34].

Примечательно, что даже размышляя об общих закономерностях развития, в основу которого ученый ставил постепенное изменение, приспособление, Г. Спенсер опирается на органицизм, на те процессы, которое происходят у животных и растений вследствие изменений условий существования. Выдающийся ученый одним из первых начинает рассуждать о сходствах, отличиях социума и живых, органических систем. Эта проблематика – демаркация природного (органического) и социального (надорганического) в социальных науках сохраняет свою актуальность и по сей день.

Стоит отметить, что при построении своей теории автор использовал значительный объем историко-этнографических данных, что позволило выдвигать более обоснованные идеи об одном из источников эволюции общества: взаимодействии, регуляции его систем и подсистем в различные исторические периоды и цели, которые в результате ставит перед собой общество (война или производство). В связи с этим Г. Спенсер выделял два полярных типа общества – военное и промышленное. Каждому из них соответствуют свои социокультурные особенности и прогресс общества рассматривается как движение от военного типа к промышленному. Касательно факторов этого движения ученый предполагал, что ведущими являются внешние (климат, флора и фауна и др.) и внутренние (культурные особенности, темперамент, экономические условия, численность населения, взаимодействия с другими обществами и др.).

Характеристиками военного общества являются традиционализм, консерватизм, централизация. Структура в таком типе общества основана на наследуемых или предписываемых статусах, а деятельность более регламентирована и менее несвободна. Государство активно вмешивается во все сферы деятельности общества, распространяет централизованный контроль. Промышленное общество антагонично военному. Основными его характеристиками является децентрализация и возрастание социальной гибкости – мобильности, как в последствии скажет П. Сорокин. В таком обществе люди свободны в выборе сферы своей деятельности, объединяющими началами в нем являются не контроль и подчинение, а знания, солидарность и сотрудничество. Свободная конкуренция, которая является одним из ярких признаков этого типа общества, рассматривается как катализатор повышения уровня жизни общества: морального, интеллектуального, материального.

В этой типологии мы можем усмотреть своеобразную предтечу современных типов политических режимов, которые в будущем определят теоретики так называемой франкфуртской школы – демократия, авторитаризм и тоталитаризм, др., поскольку каждому из них соответствуют подобные наборы социально-культурных характеристик.

Другой видный представитель теории социокультурной эволюции – Огюст Конт активно

занимался теоретизацией новой социальной науки, нового мировоззрения. Основопологающим элементом взглядов Конта является позитивизм, система представлений о соразмерности развития и законов общества и природы. Общество в ней мыслится в его системном единстве. Ранее, Г. Спенсер рассматривал социум как слагаемое отдельных единиц, взаимосвязанных общностью существования. В таком контексте сущность отдельных единиц – индивидов, определяется особенностями той группы, к которой он принадлежит. Этот фактор жестко обуславливает дальнейшее развитие и существование человека [Пашков, 2001, 78-97].

О. Конт обращает особое внимание на процессы динамики в общественных группах и формирует свою системно-эволюционную модель общества, в рамках которой социум мыслится как система, состоящая из определенных подгрупп. Так же как и мышление, эти подгруппы проходят в своем развитии, усложнении через три стадии: примитивную, промежуточную и научную. В причинах усложнения социального организма ученый усматривал фактор разделения труда. Благодаря этому фактору по мере своего развития общество становится более сложным, дифференцированным и специализированным. Он также рассматривался как важный элемент для поддержания согласия, солидарности в обществе.

Не менее интересен подход О. Конта, в котором акцентируется такой распространенный на первых порах развития социальных наук метод как естественнонаучная аналогия: в соответствии с разделами физики он выделяет такие разделы социологии как социальная статика и социальная динамика. Первый раздел подразумевал осмысление того, как различные части общественной структуры функционируют по отношению к целому обществу, второй концентрировался на осмыслении общей сущности социальных изменений без привязки к конкретным народами государствам.

В обеих концепциях можно усмотреть яркие признаки присущие общей теории эволюционизма: универсальность, важность приспособления, стадийность, органицизм. Однако, в начале XX века в силу ряда причин классический социальный эволюционизм переживает упадок. Много позже, когда будет накоплен значительный культурологический и этнографический материал, ученые вернуться к этой теории и она получит вторую жизнь. Неоэволюционисты пересмотрят однолинейный подход к осмыслению развития человеческих обществ и к основам концепции добавят фактор локальности, обуславливающий плюрализм социокультурных систем [Плебанек, 2012, 79-80].

Социальная эволюция в обновленной концепции мыслится во взаимосвязи с окружающей средой. Дж. Стюард в своих работах указывал, что необходимость адаптации, возникающая в следствии изменений условий существования, обуславливает и многовариантность путей эволюции. В данной концепции термин «адаптация» является синонимичным термину «прогресс» и заменяет его. Также неоэволюционизм затрагивает проблематику оценки степени развития культур. Л. Уайт в ее основу ставил такие объективные критерии как безопасность, продолжительность жизни индивида и ее качество в целом [Уайт, 2004].

Подводя промежуточный итог, перечислим основные характеристики теории социокультурного эволюционизма:

- универсальность;
- адаптивность;
- стадийность;
- опора на органицизм;
- локальность;

– многовариантность социокультурных систем.

Дальнейшее формирование взглядов на социальное развитие происходило под значительным влиянием концепции функционализма. У истоков этого подхода стояло множество выдающихся социологов, антропологов и в основе его парадигмы лежит представление об обществе как о равновесной системе, стабильность которой обеспечивается связями и функциями его структур. Наиболее четкое оформление этой концепции произошло благодаря Т. Парсонсу, основоположнику одного из методологических подходов в социальных науках – структурного функционализма. Стоит отметить, что в его работах также нередко применяется органическая аналогия – он разработал принцип гомеостатического равновесия, согласно которому изменения в одном социальном институте порождают цепную реакцию, в ходе которой другие институты подстраиваются, также меняются для сохранения стабильности [Мацкевич, 2013, 45-46].

Самым влиятельным достижением функционализма следует считать выделение Т. Парсонсом в партнерстве с Э. Шилзом понятия «типовые переменные», под которым понимались социальные отношения, действия, интегрирующиеся в культурные системы и представленные в виде парных антитез (коллективизм и индивидуализм, приписка и достижение и др.). Иными словами, произошло уточнение факторов, ориентаций, которые влияют на социальные действия участников общественной группы, что позволяет более наглядно проследить социально-историческую сущность того или иного общества, точнее сопоставить черты, присущие традиционному и современному обществам [Побережников, 2001, 223-227].

В 50–60 г. XX века на базе теоретико-методологических разработок эволюционизма и структурного функционализма возникают первые классические модернизационные теории и исследования. К этому времени фундамент социальных наук был уже заложен и перед учеными встали задачи не только углубления и формализации базовых представлений о социуме и его развитии, но и задачи обнаружения и определения более тонких переменных, благодаря и с помощью которых оно осуществляется.

Однако, наметился и ряд различий: социальное развитие не мыслилось спонтанным, стихийным. Считалось, что этот процесс контролируется интеллектуальной и политической элитами, которые с помощью социальной инженерии и планирования имеют цель преобразовать свою страну в развитую. Также примечательно наличие ориентира – вершиной развития мыслилось не некое абстрактное, утопическое общество, а конкретные развитые страны, достижения которых можно перенести, встроить в развивающиеся страны.

Сам термин «модернизация» имеет множество определений и трактовок толкования, но его корень – модерн, имеет суть отражения процессов обновления и таких качественных характеристик как современный, передовой. В данном контексте он раскрывается как некий комплекс трансформаций социума, происходивших на Западе с XVI века, затрагивающих едва ли не все сферы общества и приводящих к достижению современности. Иными словами, под модернизацией понимается множество процессов, среди которых можно выделить индустриализацию, урбанизацию, рационализацию, демократизацию, а также утверждение капитализма, индивидуализма, под влиянием которых был осуществлен переход от традиционного, аграрного общества к текущему, в котором развиты технологии, социальная структура более дифференцирована, а общественные отношения имеют секулярно-рациональный оттенок [Штомпка, 1996, 170].

Классические теории модернизации были призваны объяснить контрастные изменения,

происходящие в Европе и задержавшихся в своем развитии постколониальных странах. В них еще явно ощущается сильное влияние эволюционизма и ранние концепции значительно заимствуют его достижения. Представители новой теории также полагали, что процесс развития носит универсальный характер и менее развитые страны последуют по тому же пути, что и развитые. Социокультурные изменения идут последовательно и общество проходит определенные стадии: традиционную, переходную и современную. Изменения имеют накопительный, необратимый характер, а их неизбежным финалом является модернизация, которая должна принести социальный прогресс, демократизацию по западному образцу и принятие западных ценностей [Фукуяма, 2005].

В своей основе модернизационная школа представляла собой междисциплинарное направление, в котором целый спектр социальных, экономических и политических дисциплин пытался осмыслить основные проблемы модернизационного перехода – движения общества к современности. Внутри него командами исследователей проводилось и проводится множество эмпирических исследований и экспериментов самого различного профиля, а их предметами являются такие узкоспециализированные вопросы, как например: важность инвестиций для устойчивого экономического роста, влияние социально-культурных особенностей на поддержку демократических институтов. Многообразие подходов, иногда выделявшихся в отдельные, самостоятельные теоретические направления (девелопментализм, школа «политического развития», школа «национального строительства») является характерной чертой модернизационного направления [Побережников, 2001, 217-246; Хантингтон, 2006].

Среди множества ученых, разрабатывавших концепцию модернизации, стоит выделить Уолта Ростоу, который в своих исследованиях делал акцент на экономическую сторону процесса модернизации [Ростоу, 1961], Дэвида Аптера, исследовавшего взаимосвязь демократии и эффективность модернизации, Дэвида МакКлелланда и Алекса Инкелеса, развивающих психологическую концепцию модернизации.

В конце 60-х годов XX века внутри модернизационной теории наметился диссонанс, раскрывающийся в критике такого основополагающего элемента теории как однолинейность развития. К этому времени уже оформилось понимание того, что различия современных обществ все же преобладают над сходствами и такой сложный процесс как модернизация обществ не может быть полностью раскрыт в рамках линейно-поступательного развития. Траектория этого процесса сложна и неповторима в некоторых случаях. Ее движение имеет циклично-волновой характер и наряду с развитием имеются такие виды движения как модернизационные откаты и явления антимодернизации [Матвеев, 2012, 153-164].

Кризису классической модернизационной теории также способствовал ряд следующих факторов: общемировой отказ от колониальной парадигмы, полярные идеологические и политические акценты в развитых и развивающихся странах, успешное развитие ряда стран по пути, отличному от европейского. Опровергла свою эффективность и концепция чрезмерной детерминации традиции и современности, согласно которой последней присваивался статус вершины развития, а первой – отсталой ступени, с которой необходимо подняться вверх. Возникает и ряд оппозиционных теорий – депендентизм, утверждавший неравномерное развитие стран проявлением сути капитализма и мир-системный анализ, рассматривающий социальное развитие на более глобальном уровне. В самой теории появляются такие концепции как «частичная модернизация», «тупиковая модернизация», «кризисный синдром модернизации» [Сейсенова, 2005, 1-12].

В 80-е годы теория переживает ренессанс и к ее названию добавляется приставка «нео» или



«пост». Благодаря накопленному практическому опыту и теоретическим разработкам происходит переосмысление принципов модернизации, которые стали рассматриваться с поправкой на исторические и национальные особенности, самобытные культурные традиции каждого отдельного общества, которые имеют «модернизационный» потенциал. Модернизация наполняется иным смыслом. Это уже не просто «вестернизация», слепое копирование, а уникальный, самобытный процесс приобщения отдельного общества к модерну, современности. Также пересмотру подвергается и опора на экономическую составляющую, бюрократические структуры власти и сухой научно-рациональный расчет. Большой ценностью наделяется процесс гуманизации общества, личностное самовыражение и свобода, трудовая этика и самодисциплина.

В кратком выражении обозначим такие основополагающие характеристики модернизационной теории как:

- опора на исторические и национальные особенности;
- приоритет демократического и экономического начал;
- синтез научно-рационального расчета и государственного менеджмента;
- значимость индивидуального выбора, личных и общественных ценностей, преимуществ.

### **Заключение**

Как видим, в своем движении теория модернизации, как и теория социокультурного эволюционизма, претерпела значительные метаморфозы. Обе парадигмы в свое время пережили состояние кризиса, упадка и преодолели его, обогатив свое содержание. Общей тенденцией явился переход от универсальной трактовки социокультурного развития к более индивидуальной, рассмотрение развития общества через призму таких факторов как демократизация, свобода, улучшение качества жизни и возможностей самореализации. Различается подход к решению этих вопросов, поскольку неэволюционизм больше опирается на культурологию и антропологию, теория модернизации – на политические и экономические науки.

В таком контексте любопытной представляется предложенная американским ученым Р. Инглхартом концепция эволюционной модернизации, в которой можно усмотреть попытку обобщения накопленных представлений о развитии общества. Стержневым пунктом теории являются утверждение экзистенциальной безопасности (физической и экономической) и ценностей (морали), убеждений людей как ключевых факторов развития социума. Ученый утверждает, что увеличение безопасности, которую предоставляет индивиду социокультурная среда, приводит к ступенчатым изменениям ценностей: происходит переход от материалистических к постматериалистическим ценностям, от ценностей выживания к ценностям самовыражения, от традиционных к секулярно-рациональным [Inglehart, 2018, 262-266].

Такое изменение ориентиров саморегулирования поведения приводит к изменениям в государственных и общественных институтах, благоприятствует росту гендерного равенства, толерантности, демократизации. Оно способствует повышению таких характеристик как счастье и удовлетворенность жизнью, которые являются важными индикаторами в том числе и политической ситуации.

## Библиография

1. Лебедев С.А. Классическая, неклассическая и постнеклассическая методологии науки // Гуманитарный вестник. 2019. № 2 (76). С. 1-15.
2. Матвеев Ю.И. Модернизация: теория и современность // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2012. № 1-1. С. 153-164.
3. Мацкевич И.В. Толкотт Парсонс и развитие теории организации // Вестник БГУ. 2013. № 6. С. 42-46.
4. Момджян К.Х. О возможности и критериях общественного прогресса // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 5. С. 51-57.
5. Окатов А.В. Типология и эволюция общества в социологической концепции Г. Спенсера // Вестник ТГУ. 2014. № 10 (138). С. 32-39.
6. Пашков М.В., Соколов А.Н. О. Конт – основатель системно-эволюционной (интеллектуальной) модели общества // Философия и общество. 2001. № 4 (25). С. 78-97.
7. Плебанек О.В. Классический эволюционизм как основание постнеклассического знания // Знание. Понимание. Умение. 2012. № 3. С. 78-83.
8. Побережников И.В. Теория модернизации: основные этапы эволюции // Евразийское приграничье. 2001. Том 4. С. 217-246.
9. Ростю У. Стадии экономического роста. Нью-Йорк, 1961. 242 с.
10. Сейсенова Н.Б. Основные этапы развития теории политической модернизации // Казахстан-спектр. 2005. № 3. С. 1-12.
11. Уайт Л. Теория эволюции в культурной антропологии // Избранное: Эволюция культуры. М.: РОССПЭН, 2004. С. 582.
12. Фукуяма Ф. Конец истории? М.: Ермак; АСТ, 2005. 592 с.
13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Мидгард; АСТ, 2006. 576 с.
14. Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: АспектПресс, 1996. 416 с.
15. Inglehart F.R. Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World. Cambridge University Press, 2018. 288 p.

## From Evolution to Modernization: Theories of Sociocultural Development

**Svetlana P. Shtumpf**

Doctor of Philosophy, Associate Professor,  
Professor at the Department of Philosophy, Economics and Law,  
Krasnoyarsk State Pedagogical University,  
660049, 89, Ady Lebedevoi str., Krasnoyarsk, Russian Federation;  
e-mail: stumpf@kspu.ru

**Ivan V. Ansov**

Postgraduate,  
Krasnoyarsk State Pedagogical University,  
660049, 89, Ady Lebedevoi str., Krasnoyarsk, Russian Federation;  
e-mail: ansovivan@mail.ru

### Abstract

This article is devoted to the issue of socio-cultural development and such views on it as the theory of evolution and modernization. Having briefly considered the centralizing concept of development and the historical and cultural context of the reasons for the emergence of interest in its comprehension, the authors focus on identifying and describing the characteristic features of these

two paradigms. Also, the article reflects the general process of the formation of social scientific thought. The methodological basis of the article is a comparative approach. His comparative-historical basis made it possible to trace most clearly the ways of origin, the process of movement and transformation of theories, to compare their features, differences, and also to discover the places of their common conjugation. Based on the analysis carried out, such trends common to theories as a focus on democratization, orientation to personal freedom and improvement of the quality of her life, improvement of methods of self-expression were identified. The approach to understanding socio-cultural development has been shifted from a more deterministic, universal to an individual and more flexible one. As a result, it was found that the differences mainly lie in the means and tools that the followers of these theories use in their scientific developments focused on the development and improvement of the above-mentioned trends, which in modern Western European scientific thought are synonymous with the very concept of socio-cultural development.

### For citation

Shtumpf S.P., Ansov I.V. (2023) Ot evolyutsii k modernizatsii: teorii sotsiokul'turnogo razvitiya [From Evolution to Modernization: Theories of Sociocultural Development]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 249-258. DOI: 10.34670/AR.2023.62.72.026

### Keywords

Evolutionism, neoevolutionism, modernization, postmodernization, traditional society, modern society, sociocultural development.

### References

1. Fukuyama F. (2005) *Konets istorii?* [The End of History and the Last Man]. Moscow: Ermak; AST Publ.
2. Huntington S. (2006) *Stolknovenie tsivilizatsii* [Clash of Civilizations]. Moscow: Midgard; AST Publ.
3. Inglehart F.R. (2018) *Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge University Press.
4. Lebedev S.A. (2019) Klassicheskaya, neklassicheskaya i postneklassicheskaya metodologii nauki [Classical, non-classical and post-non-classical methodology of science]. *Gumanitarnyi vestnik* [Humanitarian Bulletin], 2 (76), pp. 1-15.
5. Matskevich I.V. (2013) Tolkott Parsons i razvitie teorii organizatsii [Talcott Parsons and the development of organization theory]. *Vestnik BGU* [Bulletin of BSU], 6, pp. 42-46.
6. Matveenko Yu.I. (2012) Modernizatsiya: teoriya i sovremennost' [Modernization: theory and modernity]. *Izvestiya TulGU. Gumanitarnye nauki* [TulSU News in Humanities], 1-1, pp. 153-164.
7. Momdzhyan K.Kh. (2018) O vozmozhnosti i kriteriyakh obshchestvennogo progressa [On the possibility and criteria of social progress]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Series 7. Philosophy], 5, pp. 51-57.
8. Okatov A.V. (2014) Tipologiya i evolyutsiya obshchestva v sotsiologicheskoi kontseptsii G. Spensera [Typology and evolution of society in the sociological concept of G. Spencer]. *Vestnik TGU* [Bulletin of TSU], 10 (138), pp. 32-39.
9. Pashkov M.V., Sokolov A.N. (2001) O. Kont – osnovatel' sistemno-evolyutsionnoi (intellektual'noi) modeli obshchestva [O. Comte as the founder of the system-evolutionary (intellectual) model of society]. *Filosofiya i obshchestvo* [Philosophy and Society], 4 (25), pp. 78-97.
10. Plebanek O.V. (2012) Klassicheskii evolyutsionizm kak osnovanie postneklassicheskogo znaniya [Classical evolutionism as the basis of post-non-classical knowledge]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill], 3, pp. 78-83.
11. Poberezhnikov I.V. (2001) Teoriya modernizatsii: osnovnye etapy evolyutsii [Modernization theory: main stages of evolution]. *Evraziiskoe prigranich'e* [Eurasian border area], 4, pp. 217-246.
12. Rostow W. (1961) *Stadii ekonomicheskogo rosta* [Stages of economic growth.]. New York.
13. Seisenova N.B. (2005) Osnovnye etapy razvitiya teorii politicheskoi modernizatsii [The main stages in the development of the theory of political modernization]. *Kazakhstan-spektr* [Kazakhstan-spectrum], 3, pp. 1-12.

14. Sztompka P. (1996) *Sotsiologiya sotsial'nykh izmenenii* [The Sociology of Social Change]. Moscow: AspektPress Publ.
15. White L. (2004) *Teoriya evolyutsii v kul'turnoi antropologii* [Theory of evolution in cultural anthropology]. In: *Izbrannoe: Evolyutsiya kul'tury* [Selected Works: The evolution of culture]. Moscow: ROSSPEN Publ.

УДК 32

DOI: 10.34670/AR.2023.72.33.027

## Концепция доминантной идентичности в модели сохранения исторического сознания российского общества

**Пичугин Виталий Григорьевич**

Кандидат психологических наук,  
доцент департамента психологии и развития человеческого капитала,  
Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации,  
125167, Российская Федерация, Москва, просп. Ленинградский, 49/2;  
e-mail: left@lsn.ru

### Аннотация

В статье рассматриваются теоретические вопросы концепции доминантной идентичности личности в сохранении исторического сознания, поддержании социальной стабильности в обществе. Актуальность темы исследования определяется важностью исторического сознания для современной России как фактора сплочения людей на основе великого исторического прошлого, понимания процессов настоящего и формирования вектора будущего развития. Основная цель исследования – выявление роли доминантной идентичности в модели сохранения исторического сознания. В результате представлены выводы о функциях и механизмах влияния доминантной идентичности на формирование и сохранение исторического сознания.

### Для цитирования в научных исследованиях

Пичугин В.Г. Концепция доминантной идентичности в модели сохранения исторического сознания российского общества // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 259-266. DOI: 10.34670/AR.2023.72.33.027

### Ключевые слова

Сознание, история, социальный конструкт, массовое сознание, историческое сознание, идентичность, доминантность.

## Введение

Историческое сознание не является статичным конструктом, оно подвержено динамичным изменениям – как посредством целенаправленного влияния, так и в связи с объективными социально-политическими, экономическими, социально-психологическими процессами, происходящими в современном обществе. Распад СССР и разрушение сложившихся общественных отношений сопровождалось сменой концепций, долгие годы формировавших и поддерживающих социальную стабильность. Историческое сознание советского общества строилось на марксистско-ленинской концепции истории, которая при всей идеологизации успешно выполняла функцию единения и сплочения общества, создавала ощущение целостности восприятия исторических событий. В последние тридцать лет историческое сознание подверглось хаотизации. На смену старому, которое было не просто деконструировано, а тотально разрушено, пришло множественное новое, противоречивое, порой фантазмагоричное, популярно-развлекательное и исторически фальшивое. На пространстве бывшего Союза был запущен процесс формирования нового самосознания и поиска идентичности на основе своей, отдельной истории, которая, как правило, была построена на нарративе древности и постоянной борьбы с «российской оккупацией». Соответственно, важными концепциями были победа над «старшим братом» и возложение вины за все экономико-политические провалы на «северного соседа». В историческое сознание российского общества внедрялось представление о русских (людях разных национальностей, проживающих на территории РФ) как об агрессивных завоевателях, которые должны идентифицировать себя по устойчивым социально-психологическим триггерам, запущенным в общественный дискурс, таким как «пакт Молотова-Риббентропа», «раздел Польши», «оккупация Прибалтики» и т.п. Соответственно, Россия как наследница и правопреемник СССР не должна иметь побед – ей остаются только исторические преступления и вина, которой должно быть наделено все общество. Отсюда – покаянные речи Коли из Уренгоя, множество псевдоисторической литературы на тему «как Сталин хотел напасть на Гитлера», статьи об отсутствии победы в ВОВ ввиду огромных потерь и т.п. Историческое сознание любого общества основано на идентификации индивидуума и признании им своей связи с историческим прошлым страны. Поэтому важно, чтобы в массовом восприятии прошлое вызывало желание быть причастным к великим свершениям и подвигам предыдущих поколений. На уровне личности самоидентификация с конструкцией историко-социального негатива невозможна в силу психологической природы человека, его стремления быть на стороне правды, справедливости, добра, что можно назвать позитивной идентичностью, сохраняющей историческое сознание от разрушения его целостности и деконструкции.

## Идентичность и процесс идентификации

Человек по определению имеет множественную идентичность в социуме, что определяется его верованиями, интересами, ценностями, профессиональной деятельностью, влиянием государства и общества, ближайшего окружения. «Я» личности появляется при возможности определения границ и понимания того, где начинаются «не-я», другой, другие, какую группу можно считать своей, то есть осознанно отождествлять себя с другими на основе субъективного восприятия социальной действительности, ее интерпретации, нахождения критериев идентичности. Необходимо отметить, что самоопределение и отождествление себя с определенным полом, национальностью, верованием, идеологией далеко не всегда происходит

---

осознанно и самостоятельно (хотя в итоге, будучи взрослым и дееспособным, человек принимает решение сам). Например, в детстве ребенку можно внушить практически любую идентичность: и гендерную, и национальную, и религиозную. Поэтому остается открытым вопрос, насколько индивид способен различить впоследствии, что из идентичностей – его естественное, истинное (иногда это называют «найти себя»), а что – внушенное, привнесенное волей других людей, чужим мировосприятием, возможно, из лучших побуждений. Идентичность может меняться, и в процессе жизни человек может ставить вопросы изменений перед собой многократно. Это происходит как на основе собственной рефлексии и осмысления действительности, так и под социально-психологическим воздействием пропаганды, рекламы, общественного мнения и т.п. Можно предположить, что идентификация как процесс продолжается непрерывно на уровне сознания и вне сознания. З. Фрейд указывал на бессознательность процесса [Фрейд, 1991]. Однако в определенные моменты времени человек сознательно фиксирует свою идентичность, осознавая, что он принадлежит, например, к определенной нации, религии, профессии. Чем моложе индивидуум, тем чаще меняется идентичность. С возрастом консервативность в идентификации нарастает, идентичность становится стабильной или менее подверженной изменениям. Именно это позволяет старшему поколению быть носителем исторической памяти, а именно одной из двух форм коллективной памяти по Я. Ассману – «коммуникативной памяти» [Ассман, 2004]. Идентичность во многом основана на опыте, на знании о том, «как было», о реальных событиях и их личностной интерпретации (часто связанной с групповой). Если старшее поколение в восприятии молодежи «верно своим принципам», то есть имеет в этом отношении стабильную идентичность, значит, можно доверять получаемой от него информации о прошлых событиях, фактах, а также их интерпретации. Такая социальная интеракция детерминирует процесс идентификации молодого поколения, осознание принадлежности к определенной общности на основе положительной оценки переданной информации о прошлом, которым можно гордиться, к которому хочется быть причастным. Как отмечал Ж.-Ж. Руссо, социальная идентичность порождается исторической эпохой, наверное, в том числе посредством «коммуникативной памяти». По мнению Руссо, осознание своего тождества возможно через поиск себя в другом (присоединиться, раствориться, принять прошлое других людей) – это и позволяет «найти себя» [Руссо, 2008]. Однако современное общество характеризуется атомизацией и разрушением связи поколений. Из-за этого возникает проблема конструкта псевдоидентичности, о которой Э. Эриксон рассуждал как о переживании потери или отсутствия корней, что ведет к «спутанной идентичности» [Эриксон, 1996]. Процесс социализации, в ходе которого и происходит идентификация, должен приводить к истинной идентичности в противовес «псевдоидентичности», чтобы человек знал и принимал свою принадлежность, чтобы у него не было ощущения «потери корней». Ю. Хабермас полагал, что только социальное окружение позволяет человеку реализоваться как личности, идентифицируя себя на основе двух состояний: схожести (консенсуса) и различия (конфронтации) с другими [Хабермас, 2001]. Нормальная идентичность будет являться компромиссом между тем, чтобы быть как все («фантом нормальности») и не таким, как все («фантом уникальности»). Псевдоидентичность будет, вероятно, приближением к той или иной крайности. Быть как все – потерять личностное «Я», быть отличным от всех – потерять принадлежность (в терминологии Эриксона – «корни»).

Современный процесс идентификации достаточно сильно отличается от происходившего 30 лет назад. Человек легко стал идентифицироваться со своими потребностями: «я – это то, что я хочу». Появилось много популярной психологической литературы, где отстаивается главный постулат – «делать надо только то, что хочется». Все это подкрепляется культом потребления,

транслируемым в средствах массовой информации, популярных журналах, сети Интернет. Множественная и регулярная репродукция идеологии потребления в наглядных формах приводит к яркому проявлению такого социально-психологического феномена, как стереотипизация. Таким образом конструируется идентичность. Проблемой здесь является проявление личностью самости, поскольку человека посредством определенных технологий приводят к необходимой идентичности. Ситуация усугубляется развитием виртуальной реальности, в которой свобода без ответственности приводит к иллюзорной, ложной идентичности. Человек создает и перенимает черты своей второй, виртуальной личности, постепенно отождествляя себя реального с виртуальным «аватаром». Иногда теряется способность различать эти виды реальности. Тогда появляются криминальные сводки с описанием случаев массовых расстрелов или иного насилия, которые человек совершает по сюжету компьютерных игр или по правилам и указаниям деструктивных виртуальных сообществ. В этом случае можно констатировать патологическую идентичность, находящуюся на грани безумия, противоречащую социальным и правовым нормам. По факту это деидентификация, то есть отчуждение человека от общества и от себя самого, потеря истинного «я» во множестве виртуальных, где реальность иллюзорна и, «...если заглянуть в нее поглубже, лишает человека диалога, выступает только зеркалом для самолюбования» [Арнольдов, 1997].

Социализация личности, в процессе которой обретается идентичность, сопровождается «загрузкой» памяти общественного сознания. Деидентификация, или отчуждение индивидуума от общества, не позволяет воспринимать исторический опыт. В массовом сознании формируется «идентичность непричастности», которая позволяет не знать, не интересоваться, не ощущать себя связанным с историческим прошлым страны. Это никак не способствует сохранению исторического сознания в современном обществе.

### **Доминантная идентичность**

Под доминантной идентичностью понимается результат субъективного выбора генерализированного тождества, что имеет референтное влияние на индивида в принятии решений, в поведении, в осознании окружающей действительности. Это определение отличается от понимания А.Я. Флиером «доминантных идентичностей» [Флиер, 2011], то есть приоритетных типов солидарности и идентичности в определенных исторических эпохах.

Динамическая множественная идентичность в современном обществе делает проблематичным достижение какой-либо социальной стабильности. Последствия этого – разобщенность и растерянность, выраженные в знаменитых строках средневекового поэта и мыслителя Данте Алигьери из поэмы «Божественная комедия» [Алигьери, 1982]: «Земную жизнь пройдя до половины, я очутился в сумрачном лесу». Люди не объединены, а потеряны в обществе множественности и распыленности, когда в социальных институтах нет стабильности, а массивное информационное влияние хаотизирует процесс идентификации, лишает его смысла обретения тождества. По мнению П. Бергера и Т. Лукмана, в современном обществе идентичность открыта для любого внешнего воздействия. Поэтому возникает ситуация «отказа от идентичности» ради сохранения целостности личности [Бергер, Лукман, 1995]. Как противоположность «отказа от идентичности» возможно принятие доминантной идентичности, которая будет поддерживать целостность личности и включать в себя несколько непротиворечивых тождеств. Доминантная идентичность предполагает: нахождение смысла деятельности человека в конкретном социуме, то есть понимание того, зачем ему быть



причастным, принадлежать, отождествляться; ориентацию в культурно-нравственном измерении; принятие и руководство ценностями референтной группы; включение и согласование иных идентичностей с доминантной.

Например, во время ВОВ 1941–1945 гг. можно предположить, что доминантной идентичностью советского воина, которая позволяла идти на смерть и побеждать, была «защитник Родины». Этому соответствовала наглядная агитация, плакаты «Родина-Мать зовёт!». Такая идентичность поддерживалась государством и советскими гражданами. Это объединяло людей перед общей угрозой со стороны нацистской Германии. Быть защитником Родины в военное время – общенародная, главная цель, смысл деятельности всех граждан СССР: «Всё для фронта, всё для победы!». Все иные идентичности включались в доминантную и согласовывались с ней. Например, национальная (мы многонациональный народ), половая (и мужчины, и женщины в трудовом и ратном бою), профессиональная (трудовой фронт) и т.п. Такая доминантная идентичность позволяла формировать в общественном сознании единство, ощущение сопричастности к великому общему делу победы, которое много больше и важнее собственного «я». Как и «отказ от идентичности», так и «сохранение целостности личности» по Бергеру и Лукману ведут к фрагментации общественного сознания, невозможности мобилизации общества ни на ратные, ни на трудовые подвиги в тяжелые (военные) исторические периоды жизни страны. А в мирное время эти же явления поддерживают сознание общества потребления, забвение всего, что мешает потреблению здесь и сейчас. Неважным становится и историческое прошлое, в котором была другая идентичность.

### **Доминантная идентичность и историческое сознание общества**

П. Нора в фрагменте семитомного труда «Проблематика мест памяти» [Нора, 1999] сделал вывод о коренном изменении исторического сознания благодаря средствам массовой информации и об исчезновении памяти социальных групп ввиду исчезновения самих этих групп – например, крестьянства. Автор констатировал, что историческое сознание лишилось целостности, перестали работать институты передачи социальной памяти и традиций: семья, школа, церковь, государство, идеология. Историческая память не может существовать в эпоху диалогического постмодернистского дискурса, поскольку не терпит множественности, интерпретаций. В материалах открытой лекции, прочитанной в 2010 году в Москве, содержание которой опубликовано под названием «Существует ли историческая идентичность Франции?», [Нора, 2010] П. Нора утверждал о возникновении целой философии «приспособления к духу времени», позволяющей политикам и правящим элитам решать, что в истории является истиной, и возводить в закон эти решения. Фактически – создавать социальные конструкты, формируя историческое сознание общества и подкрепляя это запретом на сомнения через законодательные решения. Поскольку процесс идентификации проходит в социальном окружении, он во многом зависит от того, какие конструкты транслирует общество подрастающему поколению, какую идентичность предлагает или навязывает. Будет ли это идентификация с великим прошлым страны, приобщение к исторической памяти («я потомок победителей») или в прошлом одни поражения, репрессии, диктаторские режимы и т.п. Массовое сознание стремится к поляризации, к разделению на правильное и неправильное, на своих и чужих, без оттенков и полутонов, подобно тому, как Дж. Келли описывает конструкты в психологии личности, которые представляют собой индивидуальные биполярные значения («хороший – злой»), посредством чего происходит оценка происходящего [Келли, 2000]. Конструкты исторического

сознания не являются историческим исследованием со всеми тонкостями научной методологии. Они формулируются в двух-трех словах, несут мощную эмоциональную окраску и четко разделяют на «наших» и «не наших». То есть дают однозначную рекомендацию о том, к кому присоединяться (или с чем отождествляться) правильно и необходимо, а что является ложным, агрессивным, безнравственным, «не нашим». По мнению Х.-Ю. Панделя, в измерения, отражающие общественность, включается «сознание идентичности» [Pandel, 1991], которое по сути является процессом конструирования. Стоит добавить, что это двустороннее движение: человек конструирует свою идентичность в конкретном социуме с определёнными характеристиками, и этот социум, в свою очередь, влияет на процесс. Доминантная идентичность – сложное образование, возникающее под влиянием как личностных, так и социальных факторов. Согласно Ж. Бодрийяру, социальная реальность симулятивна, а образ реальности имеет не меньшее значение, чем она сама. Продуцирование образов происходит как индивидуально, так и на уровне «разделяемой реальности», посредством которой формируется устойчивое образование – общественное сознание. Субъект, производящий смысл, зависит от множества внешних и внутренних факторов: это желания, предпочтения, нормы, правила, культурные коды, которыми живёт социум. Историческое сознание выполняет свою функцию стабилизации социальной жизни, если доминантная идентичность большинства людей основана на «разделяемой в обществе реальности», включает ценностное отношение к прошлому, нахождение в нем примеров для гордости за то, что сделано предыдущими поколениями. С другой стороны, доминантная идентичность, основанная на отказе от прошлого страны или «утрате корней» (по Э. Эриксону), вызывает фрагментацию исторического сознания общества, привносит в социум нестабильность, провоцирует разрушительные «войны памяти», внедряет в сознание людей мысли об отсутствии будущего у страны, у которой нет достойного прошлого. Историческое сознание, основанное на доминантной идентичности, успешно выполняет основную функцию обособления «общности людей» и возложения на нее великой всемирно-исторической миссии. Если все прошлое определенного социума состоит из преодоления зла, отстаивания идей свободы, справедливости, то это хороший фундамент для объединения в настоящем, задающий вектор развития в будущем. Содержательное направление такого объединения и его практическое воплощение может быть абсолютно различным: демократичным, тоталитарным, позитивным, деструктивным, и т.п. Доминантная идентичность как механизм сохранения исторического сознания и сплочения общества может быть эффективной, но сама по себе она не определяет направление развития страны – это является прерогативой социально-политической конструкции и состояния экономики в государстве.

### **Заключение**

Доминантная идентичность является эффективным механизмом сохранения исторического сознания и поддержания социальной стабильности в обществе. Одновременно с этим такая идентичность должна основываться на индивидуальных и общественных ценностях, которые приняты в социуме и исходят из позитивного исторического опыта. В противном случае идентичность не будет иметь культурно-нравственного измерения. Доминантность подразумевает иерархию. То есть иные идентичности должны быть как минимум не в оппозиции к доминантной, а как максимум – гармонично сочетаться, включаться в нее. На основании такого тождества возникает ощущение причастности к истории страны и ее многонационального народа. Оно становится важным фактором референтного социально-

психологического влияния на индивида и является основным мотивом при принятии им решений, организации его поведения, осознании им окружающей действительности. При появлении доминантной идентичности происходит то, что П. Бергер и Т. Лукман называли «установлением типизации», в рамках которого возникает общепринятое взаимодействие. Поэтому социальную структуру можно определить как «сумму типизаций и созданных с их помощью повторяющихся образцов взаимодействия» [Бергер, Лукман, 1995, 25]. Если доминантная идентичность поддерживается в обществе, то «образцы взаимодействия» будут устойчиво передаваться из поколения в поколение, сохраняя историческую память в социуме.

Теоретические вопросы концепции доминантной идентичности и ее значения для сохранения исторического сознания общества требуют дальнейшего пристального изучения ввиду своей актуальности. Это подтверждается множеством социально-политических и экономических вызовов современности. Важны аксиологические аспекты формирования доминантной идентичности, вопросы допустимости и ограничения влияния государства и средств массовой информации на процесс идентификации личности в обществе, а также противодействия деструктивным и опасным тенденциям в выборе идентичности современной молодёжью.

## Библиография

1. Алигьери Д. Божественная комедия. М.: Правда, 1982. 640 с.
2. Арнольд А.И. Цивилизация грядущего столетия (культурологические размышления). М.: Грааль, 1997. 326 с.
3. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 363 с.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 322 с.
5. Келли Дж. Теория личности: психология личностных конструктов. СПб.: Речь, 2000. 428 с.
6. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 17-50.
7. Нора П. Расстройство исторической идентичности // Мир истории. 2010. № 1.
8. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. М.: Академический проект, 2008. 534 с.
9. Флиер А.Я. Феномен культурологии: опыт новой интерпретации // Обсерватория культуры. 2011. № 2. С. 4-19.
10. Фрейд З. Толкование сновидений. Киев: Здоровье, 1991. 351 с.
11. Хабермас Ю. Вовлечение другого: очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001. 417 с.
12. Эриксон Э.Г. Детство и общество. СПб.: Ленато: АСТ: Университетская книга, 1996. 394 с.
13. Pandel H.-J. Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit im Geschichtsbewusstsein. Zusammenfassendes Resümee empirischer Untersuchungen // Geschichtsbewusstsein empirisch / Bodo von Borries (Hrsg.). Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges., 1991. P. 3-15.

## The concept of dominant identity in the model of preserving the historical consciousness of Russian society

**Vitalii G. Pichugin**

PhD in Psychology,  
Associate Professor of the Department of HR Management and Psychology,  
Financial University under the Government of the Russian Federation,  
125167, 49/2 Leningradskii av., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: left@lsn.ru

**Abstract**

The article discusses the theoretical issues of the concept of the dominant identity of the individual concerning the preservation of historical consciousness and maintaining social stability in society. The relevance of the research topic is determined by the importance of historical consciousness for modern Russia as a factor in uniting people on the basis of the great historical past, understanding the processes of the present and forming the vector of future development. The main purpose of the study is to identify the role of dominant identity in the model of preservation of historical consciousness. As a result, conclusions are presented about the functions and mechanisms of influence of the dominant identity on the formation and preservation of historical consciousness.

**For citation**

Pichugin V.G. (2023) Kontsepsiya dominantnoi identichnosti v modeli sokhraneniya istoricheskogo soznaniya rossiiskogo obshchestva [The concept of dominant identity in the model of preserving the historical consciousness of Russian society]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 259-266. DOI: 10.34670/AR.2023.72.33.027

**Keywords**

Consciousness, history, social construct, mass consciousness, historical consciousness, identity, dominance.

**References**

1. Alig'eri D. (1982) *Bozhestvennaya komediya* [Divine Comedy]. Moscow: Pravda Publ.
2. Arnol'dov A.I. (1997) *Tsivilizatsiya gryadushchego stoletiya (kul'turologicheskie razmyshleniya)* [Civilization of the coming century (culturological reflections)]. Moscow: Graal' Publ.
3. Assman Ya. (2004) *Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory. Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ.
4. Berger P., Lukman T. (1995) *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [Social construction of reality. Treatise on the sociology of knowledge]. Moscow: Medium Publ.
5. Erikson E.G. (1996) *Detstvo i obshchestvo* [Childhood and society]. Saint Petersburg: Lenato: AST: Universitetskaya kniga Publ.
6. Flier A.Ya. (2011) Fenomen kul'turologii: opyt novoi interpretatsii [Phenomenon of Culturology: Experience of a New Interpretation]. *Observatoriya kul'tury* [Observatory of Culture], 2, pp. 4-19.
7. Freid Z. (1991) *Tolkovanie snovidenii* [Interpretation of dreams]. Kiev: Zdorov'e Publ.
8. Kelli Dzh. (2000) *Teoriya lichnosti: psikhologiya lichnostnykh konstruktov* [Personality theory: psychology of personal constructs]. Saint Petersburg: Rech' Publ.
9. Khabermas Yu. (2001) *Vovlechenie drugogo: ocherki politicheskoi teorii* [Inclusion of the Other: Studies in Political Theory]. Saint Petersburg: Nauka Publ.
10. Nora P. (1999) Problematika mest pamyati [Problems of places of memory]. *Frantsiya-pamyat'* [France-memory]. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University, pp. 17-50.
11. Nora P. (2010) Rasstroistvo istoricheskoi identichnosti [Disorder of historical identity]. *Mir istorii* [World of history], 1.
12. Pandel H.-J. (1991) Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit im Geschichtsbewusstsein. Zusammenfassendes Resümee empirischer Untersuchungen. *Geschichtsbewusstsein empirisch* / Bodo von Borries (Hrsg.). Pfaffenweiler: Centaurus-Verl.-Ges., pp. 3-15.
13. Russo Zh.-Zh. (2008) *Rassuzhdenie o proiskhozhdenii i osnovaniyakh neravenstva mezhdru lyud'mi* [Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.

УДК 32

DOI: 10.34670/AR.2023.50.52.028

**Язык как средство конструирования исторического сознания****Пичугин Виталий Григорьевич**

Кандидат психологических наук,  
доцент департамента психологии и развития человеческого капитала,  
Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации,  
125167, Российская Федерация, Москва, просп. Ленинградский, 49/2;  
e-mail: left@lsn.ru

**Аннотация**

В статье рассматриваются теоретические вопросы влияния языка на формирование исторического сознания. Актуальность темы исследования определяется значением языка в процессе социально-психологического влияния на массовое сознание. Предположение о конструировании прошлого посредством искажения или создания исторических образов через их вербализацию (девербализацию) является основной гипотезой исследования. Цель – выявление сущностных характеристик и механизма влияния языка на формирование исторического сознания. В результате исследования представлены выводы о языке как средстве изменения или создания исторических образов, не имеющих отношения к действительности. Конструирование исторической реальности и отражение ее в массовом сознании происходят посредством языка, в результате чего появляются символически-иллюзорные образования, создающие новые смыслы и значения без всякой связи с реальными историческими событиями. Через языковые формы детерминируется цикл создания образов прошлого с дальнейшей вербализацией (девербализацией) до полного изменения значения этих образов.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Пичугин В.Г. Язык как средство конструирования исторического сознания // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 267-275. DOI: 10.34670/AR.2023.50.52.028

**Ключевые слова**

Язык, историческое сознание, память, история, конструктор реальности.

## Введение

Массовое сознание характеризуется неоднородностью, противоречивостью, аморфностью многих образов и представлений, что обусловлено его знаково-символической природой и особенностями социально-психологических феноменов восприятия. Представления об историческом прошлом формируются в массовом сознании посредством языка как знаковой системы, в которой представлены и сфера воображаемого, и отражение реальности, и конструкты симулятивных образов памяти. По мнению немецкого философа Г.Г. Гадамера, язык превращает сознание в разговор и тем самым – в общение. Законы, причины, явления, свойства, отношения предопределяются значениями языка, что опосредует их понимание через создание языковой модели мира. Поэтому язык является важнейшим средством конструирования представлений о прошлом, а также значения прошлого для настоящего и будущего.

По мнению ряда исследователей (Т.В. Елисеева, В.В. Кафтан, Т.А. Шалюгина и др.), исторические образы формируются, изменяются, переименовываются посредством вербализации/девербализации – процесса озвучивания, вербального выражения смысла, словотворчества с помощью знаков и символов описания мира либо искажения смысла через вербальное описание действительности. Языковые средства воздействуют на массовую аудиторию тем эффективнее, чем больше яркости, красочности, эмоциональности в описании исторических событий. Если образ прошлого в массовом сознании окрашен в черные тона, обесценен презрением, глупостью, злостью, то нет фундамента для построения настоящего и будущего. Русский язык настолько богат средствами выражения, что позволяет конструировать и формировать (переформировать) отношение к истории страны, меняя смысл и содержание на диаметрально противоположное, разрушая и создавая новые идентичности в массовом сознании. Например, после распада СССР произошло разрушение сложившихся общественных отношений, поменялись концепции, восприятие истории, исчезло то, что многие годы поддерживало социальную стабильность. В последние тридцать лет историческое сознание подверглось хаотизации. На смену старому, которое было не просто деконструировано, а тотально разрушено, пришло множественное новое, противоречивое, порой фантазмагоричное, популярно-развлекательное и исторически фальшивое. На пространстве бывшего Союза был запущен процесс формирования нового самосознания и поиска идентичности на основе своей, отдельной истории, которая, как правило, была построена на нарративе древности и постоянной борьбы с «советской (российской) оккупацией». Произошла вербализация образов и смыслов, несущих негативную историческую коннотацию, например «пакт Молотова-Риббентропа», «раздел Польши», «оккупация Прибалтики» и т.п. В такой конструкции истории Российское государство как правопреемник СССР не должно иметь памяти о победах – ему оставляют только исторические поражения и вину, распространяемую на все общество. Как следствие, покаянные речи «Коли из Уренгоя», псевдоисторическая литература с вариацией темы «как Сталин хотел напасть на Гитлера», множество статей об отсутствии победы в ВОВ, поскольку потери были большими, и т.п. Историческое сознание любого общества основано на идентификации индивидуума и признании им своей связи с историческим прошлым страны. Поэтому важно, чтобы в массовом восприятии прошлое вызывало желание быть причастным к великим свершениям и подвигам предыдущих поколений, а не ассоциировалось с проигрышем и поражениями. Именно язык во многом формирует субъективное восприятие индивида в социальном окружении, соединяя явления и события внешнего мира с конструкцией прошлого

---

---

и настоящего во внутреннем мире человека.

### **Язык как средство отражения реальности прошлого**

Процесс социализации для личности сопровождается освоением языка, что, в свою очередь, посредством социально-культурной интеракции транслирует ценности, социальные нормы, культурный код, создает основы для конструкта субъективной и разделяемой реальности. Поэтому именно язык может рассматриваться как средство формирования социальной реальности с определёнными социокультурными смыслами, осознания и выработки отношения к прошлому.

В концепции «гиперреальности» Ж. Бодрийяра [Бодрийяр, 2013] образ реальности имеет не меньшее значение, чем сама реальность. Образы продуцируются и вербализуются индивидуально и на уровне «разделяемой реальности» сливаются в устойчивые образования, называемые «общественным сознанием». Символические копии вещей (симулякры) уже не имеют схожести с прототипами, сама реальность заменяется копией, не имеющей оригинала, в процессе вербальной репрезентации «символических копий вещей», созданных «здесь и сейчас» без какой-либо реальной связи с действительным прошлым.

Сами по себе образы не имеют значения без их выражения в языке. В традиции аналитической философии принято «анализировать способы размышлений и высказываний о мире» [Данто, 2002]. Язык позволяет осознавать окружающую действительность. Бытие выражается в языковых формах, а сознание и язык образуют единство. А. Данто полагал, что доступ к миру возможен только посредством мышления и языка, поэтому философия истории – не про прошлое «само по себе» или «всемирно-исторический процесс», а про «язык историографических описаний», то есть понимание истории невозможно без языковой репрезентации.

Ф.Р. Анкерсмит разделил образы прошлого и исторический нарратив. Можно представлять прошлое или видеть изображения исторических событий на картинах, складывать из них довольно реалистичные сюжеты в предполагаемой последовательности и закономерности, но «...нарративный идеализм провозглашает автономность нарратива: в нарративе прошлое описывается с помощью сущностей, которыми не обозначаются вещи или аспекты прошлого. Построение и использование этих сущностей в нарративе подчиняется правилам, которые не являются простым отражением закономерностей, существующих в прошлом, но имеют свой собственный статус» [Анкерсмит, 2003]. Повествование о «самом прошлом» осложняется ввиду отсутствия «перевода» с языка прошлого на язык настоящего: таких правил не существует, поэтому невозможно соотнести исторический нарратив с «действительным прошлым», отсюда анализ возможен «только на уровне нарративов» [там же, 137]. Любой нарратив – это прежде всего язык, посредством которого создается образ прошлого в индивидуальном и групповом сознании.

По Я. Ассману, историческая память передается через ее носителей, например, одна из двух форм коллективной памяти – «коммуникативная память» [Ассман, 2004] – зафиксирована в языке и передается в процессе социальной коммуникации. В данной модели реальность прошлого опосредована множественностью искажений, которые неизбежны в процессе восприятия и передачи информации.

В 1960-е годы Ханс-Георг Гадамер предложил рассматривать историческое сознание как «действенно-историческое», направленное от релятивности к тотальности. Любое понимание

прошлого включает интерпретацию, что является не нахождением смысла, а лишь его привнесением.

То есть первичный смысл текста не ищется, а создается заново [Гадамер, 1999, 202]. Обращение к преданию, которое отделено временной дистанцией, дает возможность интерпретировать, находясь в отстранении, соотносить историчность предания с собственной историчностью, быть «открытым» в отношении вопросов предания. Это то, что автор назвал «действенно-историческим сознанием». Стоит отметить, что любой, в том числе и интерпретации посредством языка, присущ некоторый субъективный конструктивизм, «привнесение смысла», что зачастую характеризуется процессом проекции личностных образов, убеждений, верований.

Посредством языка формулируются смыслы настоящего и прошлого, поскольку сами события жизни могут только восприниматься и быть субъективно оценены. Автор теории личностных конструктов Дж. Келли полагал, что «...события не приходят к нам и не говорят, что и как надо делать, – они просто идут своим чередом. Если что-то и управляет нашими мыслями и действиями, так это созданная нами структура» [Келли, 2000]. Отражая действительность, человек конструирует мир посредством языка, дает описание прошлому и настоящему, придает смысл историческим событиям посредством их классификации, оценки, истолкования, создания шаблонной картины мира для понимания действительности, создавая своего рода фильтры восприятия реальности настоящего и ее причинно-следственных связей с прошлым.

### **Искажение прошлого в тексте и языке**

Текст и язык лишь опосредованно, через множество социально-психологических и личностных фильтров восприятия, отражает действительность. Прошлое конструируется всегда в настоящем, которое презентует свои рамки и стереотипы, обусловленные положением в экономике, политическим строем, идеологией и т.п. Человек, воспринимающий и формулирующий отношение к прошлому, – продукт социума настоящего, но в своем конструировании истории ему все равно приходится опираться на тексты и язык прошлого, что неизбежно приводит к его искажению. Ю.М. Лотман в одной из своих работ пришёл к выводу: «Таким образом, мы можем заключить, что необходимость опираться на тексты ставит историка перед неизбежностью двойного искажения. С одной стороны, синтагматическая направленность текста трансформирует событие, превращая его в нарративную структуру, а с другой, противоположная направленность взгляда историка также искажает описываемый объект» [Кошелев, 1994, 353].

П. Бурдьё рассматривал язык как социальный конструкт, который детерминирован социальными условиями и структурами жизнедеятельности людей в социально-историческом контексте. Тогда язык – это не просто система знаков или компетенций для выражения мыслей и намерений индивидов, а социальный конструкт, существующий как продукт социального взаимодействия индивидов в каждой конкретной социокультурной ситуации [Bourdieu, 1990]. Описание прошлого конструктом языка настоящего неизбежно ведет к искажению в виде придания атрибутов настоящего времени историческим событиям.

Важно также отметить искажения исторической информации, возникающие при переводе с одного языка на другой. По меткому выражению Л. Витгенштейна, «границы моего языка есть границы моего мира» [Апель, 2001, с. 8]. Смысловые неточности перевода могут возникать



ввиду непонимания действительности «за границей своего мира». Простой перевод слов без понимания социально-исторической реальности, особенно прошлого, приводит к искажению смысла, фактов, памяти об исторических событиях. И даже если предположить, что «...предметом исследования сегодня зачастую становится не само историческое событие, а память о нём, живущая в сознании общества в последующие эпохи» [Носов, 1997, 7], то эта память отражается в языке и тексте как генерализированный коллективный опыт, полученный в контексте определенной материальной культуры, отраженный в социальных нормах, традициях, без знания и понимания которых нет возможности заглянуть за «границу языка».

Живой язык стремится соответствовать современности, отражая явления настоящего времени, поэтому в лексике остаётся много устаревших слов, которые исчезают из повседневного употребления вместе с явлениями и предметами, которые они обозначали. Историзмы и архаизмы – это утраченная память о прошлом в современности: в обыденном сознании уже отсутствуют не только обозначения образов минувшего времени, но и сама необходимость помнить. Язык просто фиксирует как естественный процесс забывание неактуального, того, что осталось в прошлом, в чем нет естественной необходимости в настоящем.

Таким образом, в языке и тексте в силу определенных факторов может присутствовать искажение информации о событиях прошлого: что-то просто утрачивается в силу естественных причин, какие-то события приобретают иной смысл, а также наличествует сознательное конструирование прошлого посредством вербального выражения смысла, словотворчества с помощью знаков и символов описания мира либо искажения смысла через вербальное описание действительности.

### **Языковое конструирование в описания прошлого**

«В постмодернистском представлении о реальности, включая исторические события в их временной связи, всё восприятие субъективно, а человек оперирует лишь знаками в окружении симулякров, воспроизводимых посредством интерпретации в сознании, которое самостоятельно и произвольно в каждый момент времени определяет, что реально и ценно, а что нет» [Пичугин, 2022, 132]. Радикальный конструктивизм предполагает в субъективном восприятии отсутствие прошлого как такового, поскольку, «оперируя знаками в окружении симулякров», можно самостоятельно конструировать прошлое, а затем – признавать его тем, что «реально и ценно». Тождество реальности и текста делает главным язык, в котором производится значение: «...практически вне зависимости от того, какие именно проявления человеческой природы интересуют исследователя, рано или поздно он обнаружит, что исследует проблемы, связанные с «языком и коммуникацией» [Журавлев, 1996, 86].

Исторические события и отношение к ним могут быть представлены в массовом сознании по-новому. В язык описания вводятся новые слова, которым придаётся определённое значение, старым словам находится другой смысл. И вот уже вокруг нововведений происходит дискуссия, появляются критики, которым противостоят адепты нововведений. Через некоторое время обсуждение становится привычным, на него ссылаются, появляется уже знакомая терминология (с новыми смыслами и значениями), а главное, в массовом сознании образуется новое отношение к событиям прошлого.

Слова и выражения, создающие в историческом сознании простые картинки о прошлом (образная история), как правило, эмоционально окрашены, по форме похожи на лозунги, но без

задачи призыва к чему-либо, поскольку основная цель состоит в простом соединении слов (предложений) с необходимым образом прошлого, отражающим событие или какой-либо период времени.

Исторические образы, как некоторые застывшие картинки, выхваченные из потока событий, связываясь с определенным персонажем в языке, принимают форму ярлыка, что демонстрирует величие или ничтожество персонажа: от «величайшего правителя всех времён и народов», до «ничтожного кровавого тирана». Примечательно, что такие ярлыки могут присваивать одному и тому же человеку в зависимости от политических и идеологических предпочтений.

Образы истории как назидательные или поучительные примеры из прошлого для людей настоящего формулируются с множеством обобщений и оценочных суждений, что присуще жанру популярной истории для широких общественных масс, – это так называемая литература (и язык) для массовой культуры. В данном случае через язык осуществляется социально-психологическое влияние на большие группы людей с целью формирования определённого отношения к прошлому.

Сами личности в истории – образы в массовом сознании с описанием качеств, характеристик, заслуг, поражений и т.п. Светлый образ героя и темное прошлое диктатора буквально выражаются словами, придающими позитивную или негативную коннотацию образу конкретной исторической личности. Важно отметить, что чем больше абсолютизация роли личности, тем более выражено в описании либо возвеличивание, либо принижение её заслуг.

Описание образов псевдоистории как симулятивных образований основано на создании конструкций путем полной замены реальных событий прошлого. Язык описания отличается выраженной эмоциональной окрашенностью, часто – экспрессивностью, яркостью, идеализацией положительных героев и событий. Самые эффективные конструкты, имеющие убедительность для массовой аудитории, созданы с частичным использованием действительных исторических фактов с последующей «правильной» интерпретацией. Когда симулятивные образы прошлого находят свое выражение в языке, то они становятся реальностью настоящего в субъективном восприятии массовой аудитории. Как отмечал Ж. Бодрийяр, «всё, что нам остается, – тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует. Мы живем в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, необходимо возродить снова и снова» [Бодрийяр, 2000]. Реальность, которая не описана словами, не существует в сознании. Механизм создания образов прошлого работает и через рассказ о событиях, что позволяет «возродить снова и снова» образы, фантазмы и т.п.

## Заключение

Природа исторического сознания не предполагает возможности точной репрезентации реальности. Язык описания прошлого конструирует в массовом сознании образы, лишь отчасти имеющие отношение к действительно происходившим событиям. Какая-то информация обобщается, что-то искажается, часть упускается, что определяется множеством объективных и субъективных факторов. Объективно современный язык не всегда может точно отразить события прошлого, а с учетом идеологической или политической ангажированности язык становится инструментом социально-психологического влияния на настоящее, конструируя желаемое прошлое, создавая пространство воображаемого. Пространство воображаемого – это

способ конституирования, который лежит в основе того, что принято называть современной социальной действительностью. В равной степени это касается и процессов искажения действительности [Савельева, 2010, 378].

Посредством языка можно как изменить отношение к уже существующим историческим образам, так и создать новые, часто вообще не отражающие исторической действительности. Экспрессия в языке детерминирует эмоциональное заражение и присоединение индивидуума к доминирующему в обществе социальному конструкту, что происходит через неосознаваемые процессы посредством средств массовой коммуникации. Создаются яркие и привлекательные символы (знаки), обозначающие стандарты дозволенного, необходимого, правильного, поощряемого в социуме. Символически-иллюзорные образования в массовом сознании порождают символы и знаки, создающие новые значения, никак не связанные с действительностью, отрицающие (по Ж. Бодрийяру) «...и оригинал, и копию, и модель и репродукцию» [Бодрийяр, 1995]. Таким образом, конструирование исторической реальности и отражение ее в массовом сознании происходит через цикл создания образов прошлого посредством языка с дальнейшим изменением (до полной противоположности) значения этих образов. Отсюда – постмодернистское восприятие реальности: «Всё воспринимается как цитата, как условность, за которой нельзя отыскать никаких истоков, начал, происхождения» [Эпштейн, 1999, 202].

Язык как средство конструирования исторического сознания становится мощнейшим инструментом манипуляции общественным мнением, в котором легко приживаются измененные образы прошлого с придуманным новым значением, новым смыслом текстов, что приводит к разрушению сакральных образов и духовно-нравственных идеалов.

## Библиография

1. Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
2. Апель К.-О. Витгенштейн и проблемы герменевтического понимания // Трансформация философии. М.: Логос, 2001. 344 с.
3. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 363 с.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000. 245 с.
5. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. Тула: Тульский полиграфист, 2013. 204 с.
6. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995. 245 с.
7. Гадамер Г.Г. Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция. СПб, 1999. 256 с.
8. Данто А. Аналитическая философия истории / пер. с англ. А.Л. Никифорова, О.В. Гавришиной. М.: Идея-Пресс, 2002. 289 с.
9. Журавлев В.Ф. Анализ коммуникаций в качественном интервью // Социология: 4М. 1996. № 7. С. 86.
10. Келли Дж. Теория личности: психология личностных конструктов. СПб.: Речь, 2000. 428 с.
11. Кошелев А.Д. (сост.) Лотман Ю.М. и тартуско-московская семиотическая школа. М.: Гнозис, 1994. 547 с.
12. Носов Н.А. Виртуальный человек. М.: Магистр, 1997. 430 с.
13. Пичугин В.Г. Основы теории социального конструирования исторического сознания // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Том 11. № 4А. С. 132.
14. Савельева Е.А. Симулякр как новое социокультурное понятие в теории Жана Бодрийяра // Материалы IV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Научный потенциал студенчества в XXI веке». Том 2. Общественные науки. Ставрополь, 2010. С. 378.
15. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодернизма // Звезда. 1999. № 11. С. 220.
16. Bourdieu P. In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology. Stanford, 1990. P. 135.

## Language as a means of constructing the historical consciousness

**Vitalii G. Pichugin**

PhD in Psychology,  
Associate Professor of the Department of HR Management and Psychology,  
Financial University under the Government of the Russian Federation,  
125167, 49/2 Leningradskii av., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: left@lsn.ru

### Abstract

The article deals with theoretical issues of the influence of the language on the formation of historical consciousness. The relevance of the research topic is determined by the role of the language in the process of sociopsychological influence on the mass consciousness. The assumption about constructing the past by means of distorting or creating historical images through their verbalization (deverbalization) is the main hypothesis of this research. Its purpose is to identify the essential characteristics and mechanism of the influence of language on the formation of historical consciousness. As a result of the study, conclusions are presented about language as a means of changing or creating historical images that are not related to reality. The construction of historical reality and its reflection in the mass consciousness occurs through language. As a result, symbolic-illusory formations appear and create new meanings and meanings that have no connection to the real historical events. The cycle of creating images of the past is determined through linguistic form by further verbalization (deverbalization) until the meaning of these images is completely changed.

### For citation

Pichugin V.G. (2023) Yazyk kak sredstvo konstruirovaniya istoricheskogo soznaniya [Language as a means of constructing the historical consciousness]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 267-275. DOI: 10.34670/AR.2023.50.52.028

### Keywords

Language, historical consciousness, memory, history, reality construct.

### References

1. Ankersmit F.R. (2003) *Narrativnaya logika. Semanticheskii analiz yazyka istorikov* [Narrative logic. Semantic analysis of the language of historians] / translated from English by O. Gavrishina, A. Oleinikov. Moscow: Ideya-Press Publ.
2. Apel' K.-O. (2001) *Vitgenshtein i problemy germeneyticheskogo ponimaniya* [Wittgenstein and problems of hermeneutic understanding]. *Transformatsiya filosofii* [Transformation of Philosophy]. Moscow: Logos Publ.
3. Assman Ya. (2004) *Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural memory. Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ.
4. Bodriyar Zh. (2000) *Prozrachnost' zla* [The transparency of evil]. Moscow: Dobrosvet Publ.
5. Bodriyar Zh. (2013) *Simulyakry i simulyatsiya* [Simulacra and simulation]. Tula: Tul'skii poligrafist Publ.
6. Bodriyar Zh. (1995) *Sistema veshchei* [The system of things]. Moscow: Rudomino Publ.
7. Bourdieu P. (1990) *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Stanford, p. 135.
8. Danto A. (2002) *Analiticheskaya filosofiya istorii* [Analytical philosophy of history] / translated from English by A.L. Nikiforova, O.V. Gavrishina. Moscow: Ideya-Press Publ.

9. Epshtein M. (1999) Informatsionnyi vzryv i travma postmodernizma [The information explosion and the trauma of postmodernism]. *Zvezda*, 11, p. 220.
10. Gadamer G.G. (1999) *Tekst i interpretatsiya* [Text and interpretation]. *Germenevtika i dekonstruktsiya* [Hermeneutics and deconstruction]. Saint Petersburg.
11. Kelli Dzh. (2000) *Teoriya lichnosti: psikhologiya lichnostnykh konstruktov* [Personality theory: psychology of personal constructs]. Saint Petersburg: Rech' Publ.
12. Koshelev A.D. (sost.) (1994) *Lotman Yu.M. i tartusko-moskovskaya semioticheskaya shkola* [Lotman Yu.M. and the Tartu-Moscow semiotic school]. Moscow: Gnozis Publ.
13. Nosov N.A. (1997) *Virtual'nyi chelovek* [Virtual person]. Moscow: Magistr Publ.
14. Pichugin V.G. (2022) Osnovy teorii sotsial'nogo konstruirovaniya istoricheskogo soznaniya [Fundamentals of the theory of social construction of historical consciousness]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 11 (4A), p. 132.
15. Savel'eva E.A. (2010) Simulyakr kak novoe sotsiokul'turnoe ponyatie v teorii Zhana Bodriyara [Simulacrum as a new socio-cultural concept in the theory of Jean Baudrillard]. In: *Materialy IV Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh uchenykh «Nauchnyi potentsial studenchestva v XXI veke». Tom 2. Obshchestvennye nauki* [Proc. Int. Conf. "Scientific potential of students in the XXI century". Volume 2. Social Sciences]. Stavropol', p. 378.
16. Zhuravlev V.F. (1996) Analiz kommunikatsii v kachestvennom interv'yu [Analysis of communications in a qualitative interview]. *Sotsiologiya: 4M* [Sociology: 4M], 7, p. 86.

УДК 159.947.2

DOI: 10.34670/AR.2023.85.81.029

## Свобода как религиозная проблема (в раннехристианских учениях и в религиозных концепциях средневековья)

**Софиенко Мира Борисовна**

Кандидат философский наук, доцент,  
Новосибирский государственный медицинский университет,  
630091, Российская Федерация, Новосибирск, Красный проспект, 52;  
e-mail: mirasof@mail.ru

Данная статья является второй статьей автора из цикла статей о свободе. Первую статью из цикла см.: Софиенко М.Б. Свобода как философская проблема // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Том 7. N 3А. С. 48-55.

### Аннотация

Одним из сложных философско-религиозных вопросов является проблема отражения категорий свободы, свободы воли человека, а также первичности данной категории: следует ли рассматривать категорию свободы как категорию, появившуюся в рамках философского знания, или в рамках религиозных учений, как политеистических, так и монотеистических, прежде всего, религий авраамистических.

На основе изучения трудов философов и общественных деятелей античности, раннехристианских апологетов и богословов средневекового периода автор приходит к идее первичности философского знания относительно категории свободы применительно к пониманию места человека в мире, его отношений с Богом. Именно из философских учений античного периода развития европейской цивилизации категория свободы переходит в религиозные исследования периода раннего христианства и получает дальнейшее развитие в учениях европейского Средневековья.

### Для цитирования в научных исследованиях

Софиенко М.Б. Свобода как религиозная проблема (в раннехристианских учениях и в религиозных концепциях средневековья) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 276-285. DOI: 10.34670/AR.2023.85.81.029

### Ключевые слова

Религия, свобода воли, Бог, природа свободы, свобода как философская категория, категория свободы в монотеистических религиях.

## Введение

Понятие свободы настолько многоаспектно, что является предметом научных изысканий многих гуманитарных наук, прежде всего, философии. Осмысление содержания категории свободы требует выявления особенностей религиозных представлений о ней в религиозных учениях, поскольку именно они являются наиболее ранними попытками человека осознать себя в окружающем мире.

Возникает вопрос, в каком – религиозном или философском – контексте, возникли первые представления человека о свободе. Изначальные взгляды на человека, его место в системе мироздания можно увидеть уже в древнегреческой мифологии. Свое отражение они нашли также и в философских учениях античности, затем – у первых теологов, а позже получили развитие в трудах религиозных мыслителей – схоластов. И хотя формирование представлений о свободе на этом не остановилось, а, напротив, переместилось в самые разные сферы бытия, первоначальные идеи, заложившие фундамент многочисленных учений о свободе, не утратили свою актуальность и в настоящее время.

## Основная часть

Само понимание сущности религии и религиозного знания вызывало интерес у философов античности и первых христианских апологетов. Широко известны две точки зрения на сущность религии как специфической мировоззренческой основы и специфической же системы знаний о мироустройстве. Первая из них принадлежит римскому философу и политическому деятелю Марку Туллию Цицерону, который в трактате «О природе богов» выводил понятие религии из латинского глагола «telegere» [Цицерон, 1984], то есть в переводе означающего «перечитывать, читать, почитать».

Вторую версию происхождения термина «религия» предложил раннехристианский апологет Лактанций, который рассматривал указанный термин как производный от латинского глагола «religare» [Лактанций. Божественные установления, 2007], в переводе означающего «связывать», «соединять». При этом наличие префикса «ге» означает, что это действие не новое, а повторяющееся. Связь человека и Бога не однократна, а напротив, возобновляется снова и снова. В понимании Лактанция религия является мировоззренческим мостом между Богом и человеком. Такой подход предполагает, что Бога и человека соединяет прочная связь, которая формирует специфические отношения между миром божественным и миром человека. Их инициатором, естественно, выступает Бог. Так возникает вопрос о свободе человека, которая в данном случае обусловлена тем, насколько активно его участие в формировании этих отношений.

Анализируя концепцию Лактанция, следует отметить, что связь человека и Бога в его представлении отличается как от языческого, так и от ветхозаветного понимания отношений человека и высшего существа. Античные божества практически ничем не отличались от человека, поскольку даже бессмертны они было не «по природе», а лишь благодаря употреблению на Олимпе особой пищи – амброзии и нектара. В понимании жителя греко-римского мира, олимпийским богам были свойственны все человеческие качества, включая эмоции, а характер их отношений практически копировал межличностные отношения того времени. Более того, на Олимпе возникали вопросы, по которым даже высшие олимпийские боги не могли принимать самостоятельного решения. Например, Зевс, признанный царь богов,

кидает жребий, дабы определить победителя Троянской войны. Иными словами, сам царь богов не может решить исход военных действий самостоятельно, передавая решение воле Рока. Таким образом, именно Рок, некая таинственная высшая сила, определяет победителя и тем самым принимает окончательное решение по окончанию войны.

Переходя к авраамическим религиям, Ветхому и Новому Завету, следует напомнить, что само слово «завет» в данном случае означает «договор». Речь идет о договоре Бога и человека, что коренным образом меняет характер отношений между ними как «договаривающимися сторонами». Несмотря на естественный приоритет Бога, сам факт договора предполагает осознанное участие в нем человека. В Ветхом Завете понимание духовной связи Бога и человека строится на коллективном принятии божественного установления богоизбранным народом, что требует коллективного действия и коллективной же поддержки этой связи не отдельными личностями, а всем народом, представляющим собой единое целое. В Новом Завете характер договора меняется, а вместе с ним меняется сущность отношений Бога и человека: человек, обращаясь к Богу, делает самостоятельный, осознанный выбор. Новый Завет предполагает уже не коллективное принятие божественного начала, а личный выбор: заключать новый договор с Богом, или нет.

Позже этот вариант отношений воспроизводится и в исламе, где уверовавший должен принять постулаты священной Книги добровольно и ненасильственно. Конечно, ненасильственный выбор часто характеризуется богословами и религиоведами как не совсем добровольный, поскольку публичная власть всячески способствует распространению ислама своими методами (налоговая политика, регламентация жизни соблюдением религиозных установлений, что приводит к устойчивости социальных связей, видимость социального равенства и т.д.), но акцент делается именно на осознанном принятии религии, за исключением, конечно, рождения в мусульманской семье.

Именно в это время, то есть в период формирования авраамических религий, возникает проблема свободы не как личного статуса человека (свободен ли он или является чьим-то рабом), а как проблема личного восприятия человеком себя в мире. Проблема свободы в религии – проблема свободы воли, которая означает добровольное подчинение себя Богу, добровольное согласие с волей Бога, согласие идти за Богом.

Но саму свободу не стоит рассматривать как исключительно религиозную категорию, поскольку представление о ней возникает и формируется прежде всего в рамках именно философских направлений античности. При этом тот факт, что сама философия как форма светского знания, основанная не на вере, а на наблюдении и логике, впервые появилась именно в Древней Греции, во многом объясняется особенностями древнегреческого политеизма в сравнении с политеизмом государств Древнего Востока. Как говорилось выше, антропоморфизм античных богов, достаточно светский характер самой религии, низкий уровень мистицизма способствовали освобождению человеческого разума, а значит, самого человека от религиозного ужаса, благоговения перед богами и тем самым содействовали развитию разума. Люди и боги фактически образовывали единый мир, свободно общались между собой, торговались, ссорились и мирились и даже вступали в брак. От человека не требовалось каких-то особых сакральных жертв.

Разумеется, были и исключения, например, римский обряд *devotio*, то есть «посвящения», «обетования» себя потустороннему миру с целью отвести от Города опасность, ярким примером чего является обряд, исполненный сенаторами при вхождении в Рим кельтов в 390 г. до н.э. (по другим данным – в 387 г. до н.э.) [Эверит, 2014]. Однако приведенный пример говорит не о



собственно религиозном пожертвовании, а об обряде, способствовавшем достижению утилитарной цели.

Обычно же в качестве «благодарности» за оказанную поддержку следовало всего лишь принести в жертву некоторое, хотя и весьма значительное, число крупного рогатого скота. Подобные жертвоприношения красочно описывает Гомер в поэме «Илиада», особо упоминая, что сами боги довольствовались лишь ароматом сжигаемых потрохов, в то время как мясо доставалось непосредственно «жертвователям» [Гомер, 1964]. Что же касается темных загадочных существ, каковыми являлись Рок, мойры и им подобные, они вызывали опасения и у богов, и у людей.

В связи с этим можно вспомнить трагедию Софокла «Царь Эдип», в которой прекрасно рассказано о роли судьбы. Узнав от Аполлона, что ему суждено убить отца и жениться на матери, Эдип бежит из дома, подальше от своих родителей, чтобы избежать своей участи. Но чем дальше он, как ему кажется, от нее уходит, тем ближе на самом деле приближается к ней. Такую участь Эдипу назначил не Аполлон – он просто «провещал» ее в своем «храме», – и не другие боги. Так было предназначено Роком, т.е. – Судьбой, которая, собственно, и властвует и над людьми, и над всем миром, причем, это тот же самый Рок, которому подчиняются греческие боги.

Именно философские изыскания привели греческих философов к постановке вопроса о правильности религиозных представлений. Могут ли создания, принимаемые людьми за богов, действительно считаться богами или это просто материализованные вожеления человека. Человек боится наказания за многие поступки – убийство, грабеж, изнасилование, обжорство и пьянство, – поэтому вынужден воздерживаться от них. Но, тем не менее, он мечтает именно о такой жизни, и своими мечтами наделяет богов, которые не подчиняются человеческим законам, чем объясняется их вседозволенность. Об этом впервые сказал Ксенофан в поэме «О природе вещей», затем Сократ и т.д. Сократ свою точку зрения аргументировал, в частности, тем, что бог есть совершенство, а совершенство ни в чем не нуждается. Поэтому богу не нужны жертвы, а человек, желающий уподобиться Богу, должен стремиться не к максимальному удовлетворению своих потребностей, а напротив, к максимальной умеренности в своих желаниях. Именно умеренность есть основа свободы и богоподобия человека. Важно, что вопрос о человеческой свободе был поставлен именно в философии, применительно к подлинной природе человека и в противовес неправильному, ошибочному представлению о богах.

Переходя к монотеистическим религиям и к пониманию свободы в рамках иудео-христианской традиции, нужно отметить принципиальное отличие единого и единственного Бога монотеистических религий от многочисленных богов языческих культов. Греческие боги – не творцы, они такие же «сотворенные», как и человек. Они возникли разными способами, чаще всего экзотическими, но ни один из них, включая Зевса – царя богов в Олимпийском цикле, не является творцом мироздания. Их существование вторично. Мир возник как бы сам – благодаря соитию Геи и Урана, которые не столько представляют собой богов Земли и Неба, сколько сами ими являются. Иными словами, Уран и Гея – это персонифицированные выражения Неба и Земли. Сказать об этом необходимо, потому что Бог Ветхого и Нового Завета, безусловно, личность и, безусловно, Творец. Бог творит мир из ничего, творит по своей воле и, поскольку само существование есть благо, воля Бога безусловно блага. Богу не нужен человек как раб. В этом качестве он был нужен богам политеистических религий в силу их несовершенства, которое, напомним еще раз, проявлялось в наличии у них чисто материальных

качеств и потребностей. Собственно, греческие боги не были свободны, они были зависимы и друг от друга, и от высших сил, в частности, Рока.

Что касается Бога в монотеизме – Он абсолютно свободен. Он действует не в силу каких-то обязательств или необходимости, но сама Его воля есть необходимость. Именно в силу необходимости Его воли происходит творение и именно ей обусловлено то, что Бог творит человека из любви к нему, из благого желания творить. Если этого не понять, благодать творения зависает в воздухе, потому что в результате анализа причин возникновения проблем и их результатов, у человека может возникнуть мысль о целесообразности собственного существования.

Таким образом, Бог изначально создает человека свободным. И в этом корень проблемы. Бог не дарует свободу человеку «с барского плеча», Он создает человека свободным просто потому, что ему не нужен раб. Эта свобода человека проистекает из свободы Бога, которая, в свою очередь, проистекает из его природы, поскольку Бог есть совершенство. Он абсолютно самодостаточен, абсолютно свободен и всемогущ. Поэтому рабы ему не нужны. Он сотворил человека в силу необходимости самого себя. Именно поэтому человек изначально не мог быть Богу рабом.

И тут возникает главный вопрос, который известен нам из библейской истории о грехопадении первых людей – Адама и Евы. Согласно этой истории, Ева соблазнилась словами Змея, о том, что Бог спрятал от нее и Адама некий дар – некое высшее знание, сокрытое в плодах древа познания добра и зла. Стоит заметить, что это, вообще-то, свойственный многим людям комплекс неполноценности – думать, что, если кто-то сильнее и имеет больше возможностей, он обязательно припрячет что-то лучшее для себя, чтобы с наибольшей выгодой воспользоваться этим самому. Бог, очевидно, сильнее. Поэтому то, что сказал змей, пало на благодатную почву – он просто сыграл на человеческой слабости. Мог Бог это изменить? Мог. Но тогда человек не был бы свободен. Человек до всего должен дойти сам. В этом и есть история связи Бога и человека.

Здесь возникает вопрос, который будет звучать дальше – почему Бог это допустил, если Он знал. В качестве ответа можно привести следующую ситуацию. Когда к опытному преподавателю приходят студенты, он, хотя и видит их в первый раз, может предположить, кто как будет учиться, кто окажется каким человеком, и даже кто пойдет, а кто не пойдет работать по специальности. Но, что бы ни думал преподаватель о конкретном студенте, все его предположения для самого студента ничего не меняют, не играют в его последующей жизни никакой роли. Каждый из них все равно все решает для себя сам. Однако преподаватель – лишь человек, он может и ошибиться. Но Бог не ошибается, поскольку Он не предполагает, а знает, как поступит тот или иной человек. Разумеется, Бог всегда прав, он видит человека и точно знает, какой выбор он сделает в той или иной ситуации. Но свободу человека это никак не ограничивает, поскольку сам выбор все равно остается за ним.

Итак, в чем же состоит свобода человека, если рассматривать его как творение Бога? В этом, собственно, и заключается вопрос о человеческой свободе в монотеизме. Что означает «не допустить»? Не допустить можно двумя способами. Первый, наиболее понятный и свойственный людям – не дать возможности что-то совершить, используя либо уговоры, либо насилие. Так люди обращаются с теми, кто зависит от них – детьми, подчиненными или рабами. Второй способ, невозможный для людей, но вполне возможный для Бога – создать человека таким образом, чтобы он просто не мог послушаться Бога, причем даже не в смысле физическом, а в смысле духовном, «по природе». Но лишить человека возможности выбора «по природе»,

---

сделать его «по природе» послушным и означало бы для Бога изначально создать человека рабом. Быть рабом означает быть неразумным. Когда человек поработочает человека, он приказывает ему, как поступать, и раб не может пользоваться собственным разумом, поскольку вынужден во всем и всегда слушаться своего господина. Если бы Бог захотел поработить человека, он просто сделал бы его неразумным – лишил разума, поскольку именно в разуме, в возможности поступать по своему выбору, по собственным представлениям, и состоит человеческая свобода. Но в том же Ветхом Завете сказано, что Бог сотворил человека по образу своему и подобию своему – следовательно, сотворил разумным.

Если свобода есть выбор, то должна быть возможность выбора. Возможность выбора определяется как отсутствием внешнего принуждения, так и желанием, предпочтениями самого человека. Собственно, в этом и состоит свобода воли – в совершении осознанного выбора. Сделав человека разумным существом, отделив его от всех остальных живых существ, Бог тем самым «автоматически» сделал его свободным «по природе». Как известно, Бог создал человека «по своему образу и подобию». Образ есть вид, облик, отражение, подобие – похожесть. Иначе говоря, Бог сотворил человека как собственное отражение, сделав его похожим на себя – но, естественно, не самим собой. Поэтому если в Боге свобода и необходимость слиты в нераздельном единстве – все деяния Бога свободны и безусловно правильны, а значит, необходимы, (просто потому, что Бог есть совершенство и все его решения и деяния являются безусловно правильными и наилучшими, иначе быть не может), то человек, будучи, хоть и образом Бога, но всего лишь Его «подобием» вполне способен в угоду собственным предпочтениям отклоняться от «правильного» – установленного Богом пути. Поэтому, кстати, то, что называется наказанием за грехи, по сути является не наказанием, наложенным Богом на ослушавшегося его человека, но естественным и закономерным следствием отхода от правильного пути. Человек должен следовать воле Бога не потому, что Бог принуждает его к этому, а потому, что Бог знает, как лучше, а сам человек в принципе не может предвидеть последствия своих действий. Так, отклоняться с проложенной в лесу тропинке нельзя не потому, что из-за этого рассердится проложивший ее лесник, а потому, что, отклонившись, можно просто заблудиться в лесу.

Соответственно, после поступка Адама и Евы отношения между Богом и человеком были прерваны, но они не разорвались совсем: после изгнания первых людей из Эдема возникло человечество, хотя и в совершенно других условиях. И то, что новые условия оказались для людей не в пример тяжелее прежних, породило тот самый вопрос, о котором было сказано выше – если Бог все это предвидел, если Он знал, зачем Он все это допустил. Зачем Он так поступил с людьми. На самом же деле люди решили все сами – их выбор был сделан свободно, по их собственной воле.

До момента грехопадения наличие свободы воли у первых людей признают все мыслители без исключения. Поскольку Адам и Ева согрешили по своей свободной воле, они несут за это ответственность. Дальнейшее отношение к свободе воли в христианской философии во многом зависело от точки зрения на проблему греха.

Те, кто признавали безусловную свободу воли, а это были, в частности, Ориген (автор книги «О началах»), Пелагий (от него пошла так называемая «Пелагианская ересь») утверждали, что поступок Адама не оказал влияния на последующих людей, он не изменил волю человека, разум человека. Воля человека осталась свободной и, следовательно, в каждый момент своей жизни человек поступает так, как он считает правильным, как ему подсказывает разум. В качестве примера, Ориген приводит соблазняемого отшельника. Тот факт, что отшельник, ушедший из

мира, чтобы жить вдали от мирских соблазнов, не смог устоять перед искушением и соблазнился прекрасной женщиной, предложившей ему себя, хотя он и собирался жить во имя Бога в праведности и воздержании, еще не говорит об отсутствии у человека свободы воли вообще. По мнению Оригена, из этого примера следует лишь, что воля отшельника, воля конкретного человека, в данной конкретной ситуации оказалась слишком слаба. Аналогичные построения о свободе воли человека мы видим и у Эразма Роттердамского [Ориген, 1899].

Приведенные примеры свидетельствуют о качественно новом понимании свободы человека, демонстрируя интерес к проблеме свободы воли со стороны богословов, пытающихся выразить сущность человека как индивида в рамках религиозных построений.

Но существует и иная точка зрения, по которой свободы воли у человека нет. Она имелась лишь у первых людей в Эдеме, как свобода выбора между добром и злом. После того, как люди выбрали грех, совершили его и были изгнаны – человеческая природа испортилась, утратив расположение к добру. Эта точка зрения нашла отражение в «Граде Божьем» Августина, в его рассуждениях о трех формах свободы.

Первая форма – высшая свобода. Это полная свобода от греха, которая проявляется в неспособности грешить вообще, потому что воля вся целиком благая. Такая воля будет у людей, оставшихся в конце времен, после Апокалипсиса, уже в самом Граде Божьем.

Вторая форма – свобода во зле. Это воля нынешних людей, которая располагает человека только ко злу. И это то, что произошло в результате грехопадения Адама и это то, что с тех пор несет в себе человек. Основываясь на учении Августина, философ IX в. Готшалк из Орбэ пришел к выводу об отсутствии свободы воли у человека после грехопадения [Флор Лионский, 2009]. Позже эту линию продолжили протестантские проповедники Лютер и Кальвин, представив теорию о предопределении всего, что может произойти с человеком.

Само название труда М. Лютера, «О рабстве воли», появившегося в противовес «О свободе воли» Эразма Роттердамского, говорит само за себя. Лютер утверждает именно то, что человек после грехопадения утратил всяческую свободу, и, исходя из этого, любой поступок Бога по отношению к человеку будет правильным и справедливым. И в этом смысле, по большому счету, праведник ничем не отличается от грешника, во всяком случае, в лучшую сторону. Напротив, праведник вполне может оказаться подлее, поскольку его «праведность», скорее всего, притворство. Он рассчитывает вымолить у Бога спасение и поэтому притворяется, а на самом-то деле разницы между ними нет.

Кальвин, проповедуя изначальную предопределенность, пошел еще дальше. Он заявил, что жизнь человека предопределена Богом еще до его рождения. Эта позиция очень удачно отражена в пьесе М. Метерлинка «Синяя птица». Оказавшись в Царстве Времени, герои пьесы сталкиваются с еще не рожденными детьми, жизненный путь которых уже полностью предопределен.

Проблема в том, что такое полное отрицание свободы воли, когда все мысли и поступки любого человека считаются изначально злыми, делают спасение в принципе невозможным. Решение этой проблемы – в третьей форме свободы.

Третий вариант представляет собой некий компромисс. С одной стороны, в нем так же утверждается утрата человеком свободы воли. С другой – человеку оставлена возможность призвать на помощь божественную благодать. Да, сам человек не может воспрепятствовать злу в себе, но он способен призвать на помощь Бога, который в ответ пошлет ему благодать. Благодаря божественной благодати человек сможет воздержаться от греха.

Эта идея получает развитие в книге французского богослова «О благодати и свободе воли»

Бернарда Клервосского. С одной стороны, автор пишет об утраченной человеком естественной, природной свободе, а с другой – о наличии у человека волевого начала, дающем возможность осознать сложившуюся ситуацию и просить помощь у Бога. Наиболее важным в этой теории является как раз наличие «волевого начала», поскольку без него не будет «спасаемого» – нуждающегося в божественной помощи человека. Бог помогает только тем, кто просит Его об этом, в ответ на просьбу, в противном случае, помогая человеку, который Его об этом не просит, Бог тем самым нарушит его свободу. Отсюда следует, что Бог в принципе не нарушает свободу человека – ни когда не препятствует совершению греха, ни когда исправляет и спасает.

Приведенная выше идея неоднократно воспроизводится христианскими теологами. Например, она звучит у Фомы Аквинского. Человек, как разумное существо обладает свободой воли – возможностью совершать собственный выбор. Сама воля необходимо стремится к благу, разум оценивает конкретный выбор, тем самым делая его осмысленным. На этом пути постоянного выбора Бог поддерживает человека Своей благодатью, направляя движение воли в правильную сторону. «Первичная причина движения в воле и интеллекте есть нечто высшее по отношению к ним, то есть Бог...» [Форма Аквинский, 2004]

И это разительно отличает Новый завет от Ветхого. В Ветхом Завете речь идет о спасении народа. При этом о вечной жизни там не говорится, каждый человек по отдельности смертен и не имеет никаких шансов на воскресение. Спасение народа заключается не в том, что все люди (или хотя бы праведники) после смерти смогут воскреснуть и вернуться в Царство Божие, а в том, что Бог не даст погибнуть всему народу в прямом смысле, не даст исчезнуть с лица Земли. Именно в этом состоит суть договора, который Бог заключает в Ветхом Завете. Ной, Авраам и Моисей, с которыми Бог заключает Завет, выступают не как люди, индивиды, а как представители всего будущего человечества (Ной) или будущего избранного Богом народа (Авраам и Моисей). Что касается отдельного человека, в ветхозаветной традиции он не рассматривается как ценность. Отсюда и вывод книги Екклесиаста, о том, что люди смертны, а значит, в жизни человека особого смысла нет.

При этом Новый Завет, Завет между Богом и человеком, становится основой индивидуальности – свобода индивидуальна, индивидуальным было грехопадение, индивидуальным будет и спасение. Если человек не может самостоятельно принять решение не грешить, то ему по силам обратиться за помощью к Божественной благодати.

## Выводы

Подводя итог, заметим, что, анализируя религиозное понимание свободы человека, свободы его воли, у раннехристианских и средневековых мыслителей, мы сталкиваемся с дилеммой в понимании свободы индивида и свободы человека как субъекта общественного.

Вплоть до Нового времени христианская мысль не была единой в понимании сущности свободы воли человека как носителя веры. Одни мыслители выдвигали принципиальный тезис об отсутствии свободы как таковой, другие – о свободе воли первого человека и об отсутствии и свободы воли, и свободы выбора у всех его потомков, третьи утверждали о возможности признания индивидуальной свободы, но сама по себе категория свободы как бы не имела права на существование.

Свобода как мировоззренческая категория была невозможна и в язычестве, ибо ее не было ни у человека, являвшегося частью мироздания, ни у богов, подчиненных Року. При этом само поведение богов могло быть совершенно аморальным, даже в условиях весьма несовершенной с современной точки зрения морали того времени.

Возможно, со временем аморализм человеческого общества, объясняемый аморализмом небожителей, достиг такого уровня, что понадобилась новая концепция понимания отношений человека и божественного мира, построенная на единобожии и любви Бога к своему творению, ко всему сущему, что дало возможность богословам рассуждать о таких категориях, как свобода воли человека и свобода выбора, пришедших в религиозные учения из философского знания.

Разумеется, проблема свободы не исчерпывается религиозной проблематикой. Свобода - в контексте связи человека и Высшей сущности – лишь один из многих аспектов этой проблемы. Позже ее изучением займутся философы Возрождения, а затем Нового времени. Свобода будет исследоваться с самых разных сторон. Иммануил Кант заговорит и об истории свободы, рассматривая ее как «один из видов истории, возможных для философского исследования» [Барбашина, 2002]. И хотя, начиная с конца XVIII века, «центр тяжести» философского интереса к свободе перемещается в сторону социальных условий человеческого бытия, начало тысячелетних раздумий человечества о свободе было заложено именно в этих метафизических рассуждениях о возможности человека оставаться свободным в его отношениях с Богом.

### Библиография

1. Августин Аврелий. О граде божьем. В 2- тт. – М.: Синописисъ, 2020.
2. Барбашина Э.В. Трансцендентальная философия Канта: онтология и история. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2002. – 194 с.
3. Бернард Клервосский. Трактаты. О любви к богу. О благодати и свободном выборе. – СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, Академия исследования культуры, 2009. – 280 с.
4. Гомер. Илиада. Одиссея. – М.: Изд-во Художественная литература, 1967. – 766 с.
5. Лактанций. Божественные установления. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 512 с.
6. Мартин Лютер. О рабстве воли / Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – С. 290–545.
7. Метерлинк М. Синяя птица. Феерия в шести действиях – М.: Художественная литература, 1972. - 207 с.
8. Ориген. О началах. – Казань: Издательство казанской духовной академии, 1899. – 386 с.
9. Софокл. Драмы / Пер. Ф.Ф. Зелинского. – М.: Наука, 1990. – 605 с.
10. Флор Лионский. Слово о предопределении / вступительная статья, перевод и комментарий В.Н. Генке // Проблемы истории, филологии и культуры. – 2009. – № 1. – С. 673 – 681.
11. Фома Аквинский. Учение о душе/Фома Аквинский. Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480с.
12. Цицерон Марк Тулий. Философские трактаты. – М.: Наука, 1984. – 382 с.
13. Эверит Э. Возвышение Рима. Создание великой империи. – М.: АСТ, 2014. – 511 с.
14. Эллинские поэты VIII-III вв. до н.э. –М.: Ладомир, 1999. – 515 с.
15. Эразм Роттердамский. Диатриба или Рассуждение о свободе воли / Философские произведения. – М.: Наука, 1987. – С. 218 – 289

### Freedom as a religious problem (in early christian teachings and religious concepts of the Middle Ages)

**Mira B. Sofienko**

PhD in Philosophy

Associate Professor

Novosibirsk State Medical University

630091, Russian Federation, Novosibirsk, Krasny Prospekt, 52

e-mail: mirasof@mail.ru

Mira B. Sofienko

## Abstract

One of the complex philosophical and religious issues is the problem of reflecting the categories of freedom, freedom of will of a person, as well as the primacy of this category: should the category of freedom be considered as a category that appeared within the framework of philosophical knowledge, or within the framework of religious teachings, both polytheistic and monotheistic, primarily Abrahamic religions. Based on the study of the works of philosophers and public figures of antiquity, early Christian apologists and theologians of the medieval period, the author comes to the idea of the primacy of philosophical knowledge regarding the category of freedom in relation to the understanding of man's place in the world, his relationship with God. It is from the philosophical teachings of the ancient period of the development of European civilization that the category of freedom passes into religious studies of the period of early Christianity and is further developed in the teachings of the period of the European Middle Ages.

## For citation

Sofienko M.B. (2023) Svoboda kak religioznaya problema (v rannekhristsianskikh ucheniyakh i v religioznykh kontseptsiyakh srednevekov'ya) [Freedom as a religious problem (in early christian teachings and religious concepts of the Middle Ages)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 276-285. DOI: 10.34670/AR.2023.85.81.029

## Keywords

Religion, free will, God, the nature of freedom, freedom as a philosophical category, the category of freedoms in monotheistic religions.

## References

1. Augustine Aurelius. About the city of God. In 2- tt. – M.: Synopsis, 2020.
2. Barbashina E.V. Kant's Transcendental philosophy: Ontology and history. – Novosibirsk: Publishing House of SB RAS, 2002. – 194 p.
3. Bernard of Clairvaux. Treatises. About the love of God. About grace and free choice. – St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Academy, Publishing House of St. Petersburg State University, Academy of Cultural Studies, 2009. – 280 p.
4. Homer. The Iliad. Odyssey. – M.: Publishing House of Fiction, 1967. – 766 p.
5. Lactantius. Divine regulations. – St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2007. – 512 p.
6. Martin Luther. About the slavery of the will / Philosophical works. – M.: Nauka, 1987. – pp. 290 -545.
7. Maeterlinck M. The Blue Bird. Extravaganza in six acts – Moscow: Fiction, 1972. - 207 p.
8. Origen. About the beginnings. – Kazan: Publishing House of the Kazan Theological Academy, 1899. – 386 p
9. Sophocles. Dramas / Per. F.F. Zelinsky. – M.: Nauka, 1990. – 605 p.
10. Flor of Lyon. The word about predestination / introductory article, translation and commentary by V.N. Genke // Problems of History, Philology and culture. - 2009. – No. 1. – pp. 673 – 681.
11. Thomas Aquinas. The Doctrine of the Soul/Thomas Aquinas. Translated from Latin by K. Bandurovsky, M. Geide. – St. Petersburg: ABC Classics, 2004. - 480s.
12. Cicero Marcus Tullius. Philosophical treatises. – M.: Nauka, 1984. – 382 p.
13. Everitt E. The rise of Rome. The creation of a great Empire. – Moscow: AST, 2014. – 511 p.
14. Hellenic poets of the VIII-III centuries BC –Moscow: Ladomir, 1999. – 515 p.
15. Erasmus of Rotterdam. Diatribe or Reasoning about freedom of will / Philosophical works. – Moscow: Nauka, 1987. – pp. 218-289

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2023.39.15.040

**Влияние темпоральности на функционирование социальных институтов в реалиях современного мира: философский анализ (часть 1)**

**Равочкин Никита Николаевич**

доктор философских наук, доцент,  
доцент кафедры педагогических технологий,  
Кузбасская государственная сельскохозяйственная академия,  
650056, Российская Федерация, Кемерово, улица Марковцева, 5;  
профессор кафедры истории, философии и социальных наук,  
Кузбасский государственный технический  
Университет имени Т.Ф. Горбачева,  
650000, Российская Федерация, Кемерово, улица Весенняя, 28;  
e-mail: nickravochkin@mail.ru

**Максимов Сергей Владимирович**

доктор философских наук, доцент,  
профессор кафедры философии,  
Сибирский федеральный университет,  
660041, Российская Федерация, Красноярск, просп. Свободный, 79;  
e-mail: marxserge@mail.ru

**Млечко Александр Владимирович**

доктор филологических наук, доцент,  
профессор кафедры русской филологии и журналистики,  
Волгоградский государственный университет,  
400062, Российская Федерация, Волгоград, пр. Университетский, 100;  
e-mail: mlechko@mail.ru

**Стенина Наталья Александровна**

кандидат технических наук, доцент,  
декан инженерного факультета,  
Кузбасская государственная сельскохозяйственная академия,  
650056, Российская Федерация, Кемерово, улица Марковцева, 5;  
e-mail: stnat33@mail.ru



**Юрьев Роман Александрович**

кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры истории философии и логики,  
Национальный исследовательский Томский государственный университет;  
634050, Российская Федерация, Томск, пр. Ленина, 36;  
e-mail: yuriev2003@mail.ru

**Аннотация**

В статье рассматривается влияние темпоральности на функционирование социальных институтов в современных эмпирических контекстах. Выявляются предпосылки и основания резкого перехода к новому восприятию времени. Продемонстрированы взаимосвязи между конструированием социального и темпоральностью. Аргументирован различный характер протекания времени в мировых регионах. Предлагается сделать акцент на особенностях институционального строительства в зависимости от типа темпоральности. Проанализирована специфика детерминационного воздействия китайской цикличности на процессы социального строительства. Приведены примеры, как именно свойственная для китайского общества обращенность в прошлое и функционирующие в интеллектуальном пространстве идеи создают конкретные контуры институциональной архитектоники.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Равочкин Н.Н., Максимов С.В., Млечко А.В., Стенина Н.А., Юрьев Р.А. Влияние темпоральности на функционирование социальных институтов в реалиях современного мира: философский анализ (часть 1) // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 286-298. DOI: 10.34670/AR.2023.39.15.040

**Ключевые слова**

Темпоральность, общество, институт, взаимодействия, культура.

**Введение**

Начиная с 2020 года человечество вступило в сложный период, обусловленный распространением коронавируса и предпринятыми правительствами изоляционными мерами, в результате чего привычный объем взаимодействия оказался ограничен, бытовая и профессиональная деятельность слились воедино, человечество на фоне «пространственно-временного вывиха» «вернулось домой» [Тищенко, 2020; Шипилов, 2020]. Под влиянием глубинных онтологических трансформаций социального и темпорального изменились все аспекты жизнедеятельности национальных сообществ, в том числе и функционирование институтов, формирующих и обеспечивающих основу стабильности порядка любого государства. Однако ввиду исторической близости к реалиям сегодняшнего дня суть этих изменений остается малоизученной и неисследованной, что существенно затрудняет понимание возможной логики и траекторий институциональных преобразований, что закономерным образом снижает возможности прогнозирования дальнейших социальных трансформаций. Представленное противоречие и попытки его разрешения обуславливают актуальность

выбранной темы исследования.

Целью исследования состоит в проведении компаративистского анализа, направленного на изучение влияния национальной маркированности восприятия времени на функционирование социальных институтов.

### **Изменения социального времени**

На начальном этапе исследования представляется целесообразным обратиться к изучению понятия социального времени. В философском плане значительный вклад в проблематику осмысления восприятия времени внесен Ф. Броделем [Равочкин, Гилязов, Щенников, 2021]:

- 1) Индивидуальное, которое отличается наиболее заметным влиянием смены событий повседневной жизни и характеризуется наибольшей динамичностью, интерпретируемое как «история кратковременных, резких, пульсирующих колебаний» [Бродель, 2002, 20-21]. В одном из распространенных подходов данная разновидность включает время труда и досуга;
- 2) Социальное как история групп и коллективных образований;
- 3) Географическое как «почти неподвижная история, история человека в его взаимоотношениях с окружающей средой; медленно текущая и мало подверженная изменениям история, зачастую сводящаяся к непрерывным повторам, к беспрестанно воспроизводимым циклам» [Бродель, 2002, 20-21].

Иными словами, неоднородность времени налицо, поскольку оно включает в себя различные уровни восприятия временных потоков, отличия между которыми усматриваются в интенсивности протекания и погруженностью индивидов в переживание [Равочкин, Гилязов, Щенников, 2021].

По сути, осознание времени и его различных моментов меняется буквально на протяжении всего хода исторического развития: для первобытного человека времени попросту не существовало, т. е. время было, но человек о нем ничего не знал [Шпенглер, 1998; Чугунова, 2008]; в Античности время было цикличным, а индивиды были сосредоточены на настоящем моменте по принципу «*carpe diem*»; с принятием христианства статичное время сменилось линейным, превратилось в «стрелу, выходящую из вечности и стремящуюся туда же вернуться» [Сапожникова, 2016, с. 140]; приход индустриализации привел к опредмечиванию времени на различных носителях, которое к тому же стало качественным и количественным; наконец, постиндустриальный транзит способствовал «сворачиванию» времени до настоящего и воцарению тотального «сейчас», а также замене историзма презентизмом [Бауман, 2008; Фатенков, 2018; Шипилов, 2020 Кастельс, 2016].

Однако в актуальных контекстуальных реалиях, связанных с беспрецедентным распространением пандемии COVID-19, в мире наметились взаимоисключающие тенденции. Так, результаты многочисленных социологических исследований, проведенных различными авторами в отечественных урбанизированных пространствах, одновременно свидетельствуют о сокращении и об увеличении трудового дня. На наш взгляд, одним из успешных суждений, в котором репрезентированы метаморфозы времени, является мнение Е. М. Шульман: «То, что люди перестанут ходить на работу, парадоксальным образом означает, что они будут работать все время» [Шульман, 2017, 46]. В координатах новой повседневности труд, потребление и досуг сливаются воедино, «диффундируют друг в друга, так что все труднее понять, где/когда в пространственно-временном отношении заканчивается одно и начинается другое» [Шипилов,

2020, 137]. Произошедший «темпоральный вывих» обусловил наступление «террора момента» с сопутствующим ему увеличением роли прошлого (нормального) и будущего (пока неясного и содержащего в себе многочисленные, сплетенные воедино, риски и потенциалы).

### Темпоральность и социальное

Восприятие времени выступает основой формирования общественного как такового, которое включает в себя сложностную систему социальных взаимодействий, практик и институтов. «Микроконтакты способны привести к макроэффектам (в социальном плане)» – подобная логика неоднократно доказывала свою действенность, к примеру, в процессах имплементации идей как ментальных конструкторов в общественную практику. В действии подобный подход разворачивается перед нами как сложный со-зависимый интерсубъективный мир, конструируемый в результате осуществляемых на регулярной основе взаимодействий между различными акторами, которые выбирают те или иные поведенческие стратегии и принимают решения по поводу преобразований различных сфер коллективного бытия. Стало быть, именно когнитивные схемы и фреймы детерминируют особенности создаваемой в результате взаимодействий социальной реальности: «Можно предположить, что тот сектор мира, который я рассматриваю как неоспоримую данность, является таким же и для вас, моего индивидуального другого, более того, он является таковым для "Нас". Но это "Мы" включает не только меня и вас, но "любого, кто является одним из нас"» [Шюц, 2004, 15].

Достаточно часто индивиды принимают решения или совершают самые различные поступки, руководствуясь сугубо личностными мотивами и ожиданиями, однако при этом оказывается, что содержательно и/или формально подобная активность одобряется и разделяется другими людьми, имеющими сходные характеристики с приведенными нами абстрактными акторами. Это могут быть родившиеся в то же время индивиды или же вовсе относящиеся к тождественным ин- или же референтным группам. Можно согласиться с тем, что социальное представляет собой уникальное «переплетение зависимостей, в пределах которого индивид обретает некоторую сферу свободы для собственных решений и которое одновременно полагает пределы этой сфере» [Элиас, 2002, 44].

С позиции прагматики в процессе интерсубъективного контактирования человека интересует не богатый внутренний мир других, то есть накопленный ими экзистенциальный опыт, но образ будущего и варианты достижения некоторого набора целей. Бесспорно, что для достижения задуманного, причем на любом уровне, витальным является взаимодействие с другими, поскольку время в большей степени все-таки является проективно обращенным и устремленным, где доминирует «общий образ будущего, связанного непосредственно с реализацией данной цели» [Головашина, 2016, 44].

Темпоральность, предписывая вполне конкретные ограничения возможностям проявлений индивидуальных и коллективных поведенческих паттернов, накладывает серьезный отпечаток на формирование социальной реальности, соответственно, лучшее понимание особенностей функционирования социальных институтов требует исследований «не структурно-институционального каркаса – скелета социального организма, но на его всеобщих смысловых характеристик - интерсубъективной смысловой структуры» [Смирнова, 2009, 11]. Иными словами, категория «социальное» способна выступать как пространством, в котором индивид обладает определенной степенью свободы, так и ограничивающими рамками по отношению к возможностям людей в форме темпоральности.

В логике идеализма государство и его институты могут пониматься как продукт развития сознания. В качестве ключевых этапов, описывающих его эволюцию можно привести следующие:

- 1) Генетический механизм: эволюция, начавшаяся с усложнения структур органических молекул, их последующего соединения в комплексы, постепенно привела к выработке генетического механизма, который позволял адаптироваться к среде, а позднее и приспособлять контекстуальные реалии под собственные нужды через отбор так называемых «случайно возникших полезных изменений»;
- 2) Развитие интеллекта предопределило социальный успех отдельных индивидов;
- 3) Генезис социальных организаций способствует изменениям функциональной роли входящих в него участников: отныне сетевая природа различных сообществ репрезентирует их не через простые суммативные умения того или иного количества индивидуальных субъектов, но в форме сложного образования с эмерджентными свойствами [Михайлов, 2021, 249];
- 4) Появление выверенных и связанных между собой совокупностей символов трансформировало социальные системы, наделив практики общей памятью, а также, что немаловажно, другими разделяемыми ресурсами и функциями для обработки информации.

Следуя за И.Е. Дискиным и П.В. Пановым, нам представляется целесообразным маркировать первые, связанные еще с движением от потестарных форм социальных институтов к раннегосударственным формам, в качестве наделенных многочисленными когнитивными элементами установлений [Дискин, 2016; Панов, 2011]. Нельзя не отметить, что символические системы сами-по-себе выступают, своего рода, «конструкциями второго порядка», или «конструкциями конструкций», формирование которых неотъемлемо от апеллирования к прошлому. Получается, что если процессы становления и трансформации институтов и практик сопряжены со взглядом личности в будущее и приданием каждому конкретному идеальному гносеологическому замыслу дополнительных атрибутов, то само означивание всегда обращено в прошлое. Применительно к сказанному есть доступное объяснение А. Шюца по поводу того, что время состоит из воспоминаний [Schutz, 1967, 49]. Руководствуясь инструментарием феноменологической традиции в изучении социального можно обнаружить, что даже в самых различных ситуациях, в которых смысл и опыт не связаны между собой, последний всегда воплощает некоторое контекстуальное «осознание переживания», правда, его необходимо определенным образом диагностировать в сложной структуре отношений между опытом фактическим, прошлым и ожидаемым опытом [Schutz, Luckmann, 1973; Головашина, 2016]. Вдобавок к этому, опыт неизбежно будет приобретать новое значение при каждом следующем обращении, стало быть, дополнительные смыслы формируются под влиянием каждого конкретного момента времени, поскольку сама «уникальность человеческого опыта связана с неповторимостью моментов жизни и его необратимостью» [Muzzetto, 2006, 6].

Соответственно, формирование социокультурной реальности осуществляется под влиянием когниции, особенностей мышления, обусловленных, в том числе и восприятием темпоральности. Кроме этого, нельзя забывать, что огромная роль в процессах формирования социальных институтов и практик отводится образу будущего, видению идеального будущего мира. При этом, означивание социальных институтов и практик, придание им дополнительных смыслов всегда опирается на опыт прошлого, но человек не способен совершать действия в прошлом или будущем, настоящее уникально и лишь оно действительно социально активно

[Головашина, 2016, 45]. Иными словами, время в рамках триады «прошлое — настоящее — будущее» принимает активное участие в социальном строительстве, поскольку сам характер практик напрямую зависит от накопленного личностью раннее опыта и желаемых образов будущего.

Принимая во внимание дифференциацию контекстуальных условий, влияющих на неповторимость опыта, темпоральность аксиоматически приобретает национальные особенности. В свою очередь, наличие национально маркированных аспектов миропонимания позволяет предположить, что социальные институты также приобретают уникальные характеристики, вполне возможно, отличительные функции, сформированные под влиянием особенностей культурных моделей, отражающих особенности того или иного мирознания: «Взаимное наложение множества темпоральных ритмов обуславливает неповторимость субъективных проживаний жизни каждым индивидом, а также культурную дифференциацию обществ» [Шевченко и др., 2020, 53-54].

Выходит, понимание социального времени отличается не только на различных этапах исторического развития, но и в различных странах. Каждая культура имеет свое время, свою историю, свою судьбу, свои подходы к пониманию, оцениванию прошлого и будущего. Как отмечает А. Г. Дугин, «абсолютным эмпирическим фактом является то обстоятельство, что в разных обществах люди относятся ко времени по-разному. Одни общества его тщательно измеряют, соотнося с теми или иными природными явлениями, другие о нем имеют самое отдаленное представление» [Дугин, 2011]. Наконец, сегодня для того, чтобы «понять какое-либо сообщество, нам надо узнать, каким временем оно живет» [Головашина, 2016, 46]. Здесь улавливаются референсы к мангеймовским взглядам, поскольку понимание мышления той или иной группы подразумевает возможность исследователя схватить конкретный часовой пояс, в котором ее представители живут и как они воспринимают и осознают это время [Мангейм, 1994].

По мере усложнения общества в его структуре формируется совокупность множественных режимов темпоральности, поэтому возникает необходимость «сверить время», причем это важно не только в путешествиях, но и повсеместно: при взаимодействии с представителями различных культур, в новой компании, в семье, на работе. Стремительно усугубляющаяся мозаичность социального бытия свидетельствует о том, что не только каждая отдельная культура, но и субкультура имеют свои темпоральности. При этом в рамках одного общества различия режимов темпоральности могут нивелироваться, к примеру благодаря наличию общих культурных традиций; вместе с тем эти же дифференциации приводят к существенным отличиям в конструировании социальной реальности.

Любопытно, но в одной из наиболее общих версий трактовки особенностей восприятия социального времени выделяются две основных модели: (1) цикличная, характерная для Античности и восточных культур, а также (2) линейная, сформировавшаяся под влиянием христианства и свойственная для культур западных. Как отмечает Э. Тоффлер, «в одних культурах время циклично – история состоит из бесконечных повторений одной и той же цепи событий. В других культурах, включая и нашу, время – дорога, проторенная между прошлым и будущим, по которой идут народы и общества. Встречаются и такие культуры, в которых человеческая жизнь считается стационарной во времени: не мы приближаемся к будущему, а будущее приближается к нам... Одно общество живет прошлым, другое может быть целиком поглощено будущим» [Тоффлер, 1986, с. 5].

## Темпоральность и социокультурная реальность в восточных культурах

Пожалуй, мало у кого возникнут сомнения, что одним из наиболее ярких государств, олицетворяющих культуру Востока, является Китай. Для его жителей характерна цикличная темпоральность. Остановимся подробнее на влиянии такого варианта восприятия времени на особенности конструирования социальной реальности и институтов.

Как известно, религиозные верования, главным образом конфуцианство, обладают сильными детерминационными возможностями на конституирование темпоральности в анализируемой стране, а также существенным образом окрашивают моральные нормы этого традиционного общества [Якупов, 2013]. Следует напомнить, что живший в период гражданских коллизий Конфуций в первую очередь указывал на ценности воспитания и образования человека. Его система, в которой можно найти классическое пятичастное деление философского знания придавала огромную роль ритуализированности всех без исключения срезом и сфер общественной жизни. Явный «этический перекося», свойственный конфуцианской концепции, способствовал формированию фреймов по поводу того, что мораль и основанные на ней действия человека определяют его судьбу и тем самым место в социуме – и здесь прослеживается явный практико-ориентированный характер всей древневосточной мысли. Историки философии считают, что согласно конфуцианству intersubjective взаимодействия должны быть структурированы, в то время как коммуниканты априори следуют сценариям выбранных ими социальных ролей [Сергеев, 2011]. В очередной раз не будет лишним сказать, что поведенческие паттерны китайцев, как, впрочем и индусов, и целого ряда других восточных народов, действия которых укоренены в древней философии, опираются на многовековые традиции: «Коммуникативная культура Китая опирается на конфуцианские и даосистские этические принципы, согласно которым мудрый человек должен жить по ритуалам и правилам, жить достойно» [Селезнева, 2022].

Примечательно, что в контексте социальных отношений и связей личностное начало субъекта не играет столь первостепенной роли, поэтому в китайском государстве взаимодействующим между собой индивидам предписано проявлять определенный баланс, для чего необходимо уравнивать и сдерживать проявление эмоций. Другим аспектом является недопустимость демонстративного поведения, будь то владение теми или иными благами, а то и вовсе спланированное регулярное выпячивание своих преимуществ перед другими, чему необходимо следовать даже в риторике – так в действии находят свое воплощение сформированные в эпоху территориальной раздробленности Китая этические начала коммуникации. Вне сомнения, оппозиция индивидуалистическим принципам формируется через обладание индивидами такими качествами, как «дружелюбие, готовность помочь ближнему, терпимость, сдержанность, такт и учтивость - весь этот набор конфуцианских добродетелей способствует утверждению гармонии в обществе и делает правильное “лицо”, это фетиш китайцев» [Руженцева, Ван, 2016, 33].

Вообще китайские интеллектуалы в большинстве своем направляли свои теоретизирования на достижение и поддержание традиционного иерархизированного общества, в чем зачастую вполне справедливо его населению оказываются свойственны «пассивное соблюдение однажды установленных социальных стереотипов ради потенциальной возможности лучшей участи в следующем воплощении» [Здерева, 2006, 113]. Такая вера в рождение чего-то нового

существенным образом ослабляет значение смерти, интерпретации и толкования которой связаны скорее с транзитом к последующей форме бытия, но никоим образом не достижением индивидами конечной точки.

Традиционализм китайского общества фундирован множественными идеями, операционализация ключевых понятий которых позволяет понять ценность древности. Идеал саморазвития, представленный в культуре, связан с приближением к образу древних мудрецов, в целом, для китайцев характерна идеализация излишне классических и архаичных для многих обществ современности ценностей. Китайская культура утверждает цикличность времени, «миф о вечном возвращении», «процесс круговых изменений мира, осуществляющихся по одному и тому же постоянно повторяющемуся сценарию» [Дугин, 2011].

Коллективистский дух Китая, пропитывающий социальное бытие, подчеркивает чрезвычайную значимость межсубъектных практик самого различного уровня и контактирования с другими проживающими в этом обществе индивидами, тем самым иерархируя взаимодействия и усиливая коммуникативные основания институтов [История Китая, 2002]. Также дополнительную дисциплину, порядок и управляемость социальной системы гарантирует ритуал, распространяющийся на интересубъективные отношения, вследствие чего им становятся присущи гармония, прогнозируемость и человечность.

Культурфилософский анализ позволяет выявить еще одну важную свойственную китайцам черту, которой является «сдержанность». Население Поднебесной де-факто с детства научаются держать свое мнение при себе, приносить возможность высказывания собственного неудовольствия в жертву – и все это ради достижения общего согласия и гармонии [Чен, 2009, 201]. Стало быть помыслить об открытых дискуссиях и обмене мнениями в противодействие властным акторам не представляется возможным. По сути, повышенный уровень зависимости индивидов между собой, от целых групп и даже от общественного мнения нивелируют потенции на отдельный внутренний мир и формулирование и последующее транслирование самостоятельных оценок, причем безотносительно – к истории в целом или даже отдельной ситуации. Таким образом, правильные практики должны быть конгруэнтны неким традиционным ритуалам, пусть и не всегда адаптированным под современные реалии, и подходить под различные критерии «приемлемости», когда поведение регулируется преимущественно этическими нормами, но не правовыми инструментами.

Философское осмысление китайской культуры позволяет нам говорить о ее прямой принадлежности к реактивному типу, для которых характерны интроверсия; умение слушать и слышать, а лишь потом осуществлять какие-то действия – вот логически выверенная последовательность, в соответствии с алгоритмами которой китайцы оценивают экстраполяцию своего поведения на общество в целом, но никак не замыкают свою активность на личностном или узкогрупповом уровне.

Итак, цикличность восприятия времени и высокая сосредоточенность на внутреннем мире при одновременном снижении его ценности не могли не оказать влияние на формировании и функционировании социальных установлений. В частности, следует констатировать весьма слабый уровень развития института частной собственности. Любопытно, что в период раздробленности Древнего Китая он являл собой некий прототип средневековой Европы с ее аристократией, вассалами, наследственным землевладением и другими атрибутами [Малявин, 2001]. Преодоление состояние раздробленности в послевоенный между территориями период позволило создать централизованное государство, правда, за счет упразднения частной

собственности [Якупов, 2013, 35].

Усиление роли чиновников и господство государственной собственности закономерным образом подмывали идейные основания потенциальной демократии, но, к примеру, со временем привели к росту коррумпированности. Говоря другими словами, невзирая на априорную обращенность к прошлому, идеалам саморазвития Китая не чужды проблемы, связанные с материальным обогащением и богатством как таковым. Более того, следует признать, что если сегодня наблюдаемая до недавних пор существенная роль религиозных верований все-таки снижается, то всесилие чиновничества, обусловленное господством государственной собственности при возрожденном институте частной, все еще остается важнейшим фактором, который так или иначе затрудняет развитие современного Китая [Якупов, 2013, 35-37].

Под влиянием особенностей исторического развития, обращенности в прошлое формируются в стране и политико-правовые институты. В частности, несмотря на провозглашение курса на демократизацию общества, реальные политические силы народовластия в этой стране отсутствуют, сохраняя монополию компартии на власть с идеализированным образом лидера. По сути, сменяемость власти в том понимании, которое вкладывают в это понятие представители либеральной мысли, отсутствует. Существующая институциональная архитектура также может отражать актуализацию опыта прошлого, существовавшего на протяжении тысячелетий института престолонаследия, а также многочисленных военных конфликтов, которые вели претенденты между собой. Неудивительно, что анализ сложившейся ситуации свидетельствует, что при институциональном строительстве Китайской Республики был учтен травмирующий опыт прошлого, а отсутствие реальных выборных процедур может рассматриваться как единственное средство сохранения стабильности социального порядка или вовсе в качестве средства предотвращения военных конфликтов. Кроме этого, формирование институтов происходит с учетом конструирующей иерархичности и ритуализированности уже упомянутых конфуцианских идей, предписывающих населению нормы покорности, уважения младшими старших, нижестоящими вышестоящим и т. д.

### **Заключение**

В заключение первой части исследования, говоря о влиянии цикличной темпоральности Китая на формирование институциональной архитектуры, на первый план выходит обращенность в прошлое: институты формируются под влиянием накопленного (пусть и травмирующего) опыта, то есть структуры могут создаваться вовсе не для того, чтобы стало лучше, но в качестве альтернативы предупреждающей худшие варианты, чтобы, например, не повторялись трагические события, которые неоднократно происходили в многотысячной истории страны. На протяжении веков существующий в условиях чиновничьего всесия китайский народ научился ограничиваться от внешнего давления при помощи смещения акцента собственного внимания на внутренний мир, на внутреннюю свободу и самосовершенствование, направленное на приближение к образу выдающихся мудрецов прошлого. В целом, институтам китайского общества отводится не ведущая роль в процессах регуляции поведения личности; также ведущие места не принадлежат и праву, но морали, то есть не внешним по отношению к личности, но внутренним регуляторам.



---

**Библиография**

1. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв.: в 3 т. Т. 3. Время мира. – М.: Прогресс, 1992. 679 с.
2. Головашина О. В. Концептуализация социальной темпоральности: объектно-ориентированный подход: автореф. д-ра филос. наук. – Тамбов, 2020. — 46 с.
3. Головашина О. В. Темпоральность в исследованиях социального: конструирование времени и временем// Философия и общество. – 2016. – № 3. – С. 42-56.
4. Дискин И. Е. Институты: загадка и судьба. — М.: РОССПЭН, 2016. — 302 с.
5. Дугин А.Г. Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2011. – 583 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://4pt.su/ru/content/социология-русского-общества>
6. Здерера О. В. Время как субстанциональная основа качества общесоциального бытия // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2006. – № 4 (44). – С. 110-116.
7. История Китая. – М.: Изд-во МГУ, 2002. – 736 с.
8. Кастельс М.В. Власть коммуникации. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 564 с.
9. Малявин В. В. Китайская цивилизация. – 2011. – 627 с.
10. Мангейм К. Идеология и утопия. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – с. 7-276.
11. Михайлов И. Ф. Когнитивные основания социальности: дисс. д-ра философ. наук. — Москва, 2021. — 340 с.
12. Панов П. В. Институты, идентичности, практики: теоретическая модель политического порядка. — М.: РОССПЭН, — 2011. — 230 с.
13. Равочкин Н.Н., Гилязов Р.Ш., Щенников В.П. Влияние пандемии COVID-19 на изменения темпоральности и социальности: социально-философский анализ // Социодинамика. – 2021. – № 4. – С. 119-135.
14. Руженцева Н. Б. Китайское и русское обиходно-бытовое и деловое общение: формулы речевого этикета // Педагогическое образование в России. – 2016. – № 10. – С. 31-37.
15. Селезнева Г. Я. Контрастивное описание китайского и русского вербального коммуникативного поведения. 2022. [Электронный ресурс]. – URL: [zavantag.com/docs/427/index-20i7082.htmlPpage9](http://zavantag.com/docs/427/index-20i7082.htmlPpage9)
16. Сергеев Д. «По ту сторону баррикад» в переговорах с китайцами // Магазета: издание о Китае и китайском языке. 08.07.2011.
17. Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
18. Тищенко П.Д. «Время убивать, и время врачевать»: человек в ситуации пандемии COVID-19 // Человек. – 2020. – Т. 31. – № 6. – С. 31-49.
19. Тоффлер Э. Предисловие к книге Пригожина И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
20. Фатенков А.Н. Эффективность как ложный ориентир развития общества? // Социологические исследования. – 2018. – № 7. – С. 135-145.
21. Чен М.-Дж. Китайский бизнес изнутри: практическое пособие по выстраиванию деловых отношений с китайскими партнерами. – М.: Эксмо, 2009. – 282 с.
22. Чугунова, С. А. Ландшафт времени в различных культурах // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2008. – № 75. – С. 57-64.
23. Шевченко С.Ю., Давыдик О.И., Ильюшенко Н.С., Петров К.А. Рассинхронизация публичного и частного: трансформации биокапитализма в контексте пандемии // Человек. – 2020. – Т. 31. – № 6. – С. 50-67.
24. Шпилов А. В. Возвращение домой. Заметки из самоизоляции// Социологические исследования. – 2020. – № 8. – С. 135-144.
25. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Том 1. Образ и действительность. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – 656 с.
26. Шульман Е.М. Придется договариваться. Почему у горожанина будущего будут спрашивать про все // Горожанин: что мы знаем о жителе большого города? – М.: Strelka, 2017. – С. 30-47.
27. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1500 с.
28. Элиас Н. Придворное общество. М.: Языки славянской культуры, 2002. – 366 с.
29. Якупов С. Ф. Менталитет и социальные институты как факторы прогресса: на примере китайской цивилизации // Вестник Челябинского государственного университета. — 2013. – № 13 (304). – С. 33-40.
30. Muzzetto L. Time and Meaning in Alfred Schutz // Time & Society. – 2006. – № 15. – pp. 5-31.
31. Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Evanston. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1967. – 255 p.
32. Schutz A., Luckmann T. The Structures of the Life-world. Vol. I. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1973. – 335 p.

## **The influence of temporality on the functioning of social institutions in the realities of the modern world: philosophical analysis (part 1)**

### **Nikita N. Ravochkin**

Doctor of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Pedagogical Technologies, Kuzbass State Agricultural Academy, 650056, 5, Markovtseva Street, Kemerovo, Russian Federation; Professor of the Department of History, Philosophy and Social Sciences, Kuzbass State Technical University T.F. Gorbachev University, 650000, 28, Vesennaya Street, Kemerovo, Russian Federation; @mail.ru

### **Sergey V. Maksimov**

Doctor of philosophical sciences, associate professor, professor of Philosophy department, Siberian Federal University, 660041, 79, Svobodniy prospect, Krasnoyarsk, Russian Federation; e-mail: marxserge@mail.ru

### **Alexander V. Mlechko**

Doctor of philological sciences, associate professor, professor of Russian philology and journalism department, Volgograd State University 400062, 100, University prospect, Volgograd, Russian Federation; e-mail: mlechko@mail.ru

### **Natalya A. Stenina**

Candidate of technical sciences, associate professor, dean of Engineering faculty, Kuzbass State Agricultural Academy, 650056, 5, Markovtseva Street, Kemerovo, Russian Federation; e-mail: stnat33@mail.ru

### **Roman A. Yuriev**

Candidate of philosophical sciences, associate professor, associate professor of History of philosophy and logic department, National Research Tomsk State University, 634050, 36, Lenina prospect, Tomsk, Russian Federation; e-mail: yuriev2003@mail.ru

## Abstract

The article examines the influence of temporality on the functioning of social institutions in modern empirical contexts. The prerequisites and grounds for a sharp transition to a new perception of time are revealed. The relationship between the construction of the social and temporality is demonstrated. The different nature of the flow of time in the world regions is argued. It is proposed to focus on the features of institutional building depending on the type of temporality. The specificity of the deterministic influence of Chinese cyclicity on the processes of social construction is analyzed. Examples are given of how the focus on the past, which is characteristic of Chinese society, and the ideas that function in the intellectual space create specific contours of institutional architectonics.

## For citation

Ravochkin N.N., Maksimov S.V., Mlechko A.V., Stenina N.A., Yur'ev R.A. (2023) Vliyanie temporal'nosti na funktsionirovanie sotsial'nykh institutov v realiyakh sovremennogo mira: filosofskii analiz (chast' 1) [The influence of temporality on the functioning of social institutions in the realities of the modern world: philosophical analysis (part 1)]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 286-298. DOI: 10.34670/AR.2023.39.15.040

## Keywords

Temporality, society, institution, interactions, culture.

## References

1. Braudel F. (1992) Material civilization, economy and capitalism, XV-XVIII centuries: in 3 Volumes. Vol. 3. Time of peace. Moscow: Progress.
2. Golovashina O. V. (2020) Conceptualization of social temporality: an object-oriented approach: abstract of Dr. Phil. Sciences diss. Tambov.
3. Golovashina O. V. (2016) Temporality in social studies: the construction of time and time. *Philosophy and society*, 3, pp. 42-56.
4. Diskin I.E. (2016) Institutions: Mystery and Destiny. Moscow: ROSSPEN.
5. Dugin A.G. (2011) Sociology of Russian society. Russia between Chaos and Logos. Moscow: Academic Project; Gaudeamus. [E-source]. URL: <http://4pt.su/ru/content/социология-русского-общества>
6. Zdereva O.V. (2006) Time as a substantial basis of the quality of social life. *Bulletin of the Tambov University. Series: Humanities*, 4 (44). pp. 110-116.
7. History of China (2002) Moscow: MSU Publishing House.
8. Castells M.V. (2016) The power of communication. Moscow: Ed. home of the Higher School of Economics.
9. Malyavin V. V. (2011) Chinese civilization.
10. Mannheim K. (1994) Ideology and utopia. Diagnosis of our time. Moscow: Lawyer. pp. 7-276.
11. Mikhailov I. F. (2021) Cognitive foundations of sociality: diss. Dr. Phil. Sciences. Moscow.
12. Panov P.V. (2011) Institutions, Identities, Practices: A Theoretical Model of Political Order. Moscow: ROSSPEN.
13. Ravochkin N.N., Gilyazov R.Sh., Shchennikov V.P. (2021) The Impact of the COVID-19 Pandemic on Changes in Temporality and Sociality: A Socio-Philosophical Analysis. *Sociodynamics*, 4, pp. 119 - 135.
14. Ruzhentseva N. B. (2016) Chinese and Russian everyday and business communication: speech etiquette formulas. *Pedagogical education in Russia*, 10, pp. 31-37.
15. Selezneva G. Y. (2022) Contrastive description of Chinese and Russian verbal communicative behavior. [E-source]. URL: [zavantag.com/docs/427/index-20i7082.htmlPpage9](http://zavantag.com/docs/427/index-20i7082.htmlPpage9)
16. Sergeev D. (2011) "Beyond the barricades" in negotiations with the Chinese. *Magazeta: edition about China and the Chinese language*.
17. Smirnova N.M. (2009) Social phenomenology in the study of modern society. Moscow: Kanon+, ROOI "Rehabilitation".
18. Tishchenko P.D. (2020) "A time to kill and a time to heal": a person in a situation of the COVID-19 pandemic. *Human*,

Vol. 31, 6, pp. 31–49.

19. Toffler E. (1986) Preface to the book by Prigogine I., Stengers I. Order out of chaos. A new dialogue between man and nature. Moscow: Progress.
20. Fatenkov A.N. (2018) Efficiency as a false benchmark for the development of society? *Sociological research*, 7, pp. 135–145.
21. Chen M.-J. (2009) Inside Chinese Business: A Practical Guide to Building Business Relationships with Chinese Partners. Moscow: ЭКСМО.
22. Chugunova S. A. (2008) Landscape of time in different cultures. *Proceedings of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen*, 75, pp. 57-64.
23. Shevchenko S.Yu., Davydik O.I., Ilyushenko N.S., Petrov K.A. (2020) Desynchronization of Public and Private: Transformations of Biocapitalism in the Context of a Pandemic. *Human*, Vol. 31, 6, pp. 50–67.
24. Shipilov A.V. (2020) Homecoming. Notes from self-isolation. *Sociological research*, 8, pp. 135-144.
25. Spengler O. (1998) Decline of Europe: Essays on the morphology of world history. Volume 1. Image and reality. Minsk.: Popurri.
26. Shulman E.M. (2017) We'll have to negotiate. Why will the city dweller of the future be asked about everything in City dweller: what do we know about the inhabitant of a big city? – Moscow.: Strelka. pp. 30-47.
27. Schutz A. (2004) Selected papers: A world glowing with meaning. Moscow: ROSSPEN.
28. Elias N. (2002) Court society. Moscow: Languages of Slavic Culture.
29. Yakupov S. F. (2013) Mentality and social institutions as factors of progress: on the example of Chinese civilization. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*, 13 (304), pp. 33-40.
30. Muzzetto L. (2006) Time and Meaning in Alfred Schutz // *Time & Society*, 15, pp. 5-31.
31. Schutz A. (1967) The Phenomenology of the Social World. Evanston. Evanston, IL : Northwestern University Press.
32. Schutz A., Luckmann T. (1973) The Structures of the Life-world. Vol. I. Evanston, IL : Northwestern University Press.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2023.87.95.041

## Трансформация эстетических и моральных ценностей в XX – XXI вв.

**Афанасьева Наталья Викторовна**

Соискатель,  
Донской Государственный Технический Университет,  
344003, Российская Федерация, Ростов-на-Дону, пл. Гагарина, 1;  
e-mail: NRabicheva@yandex.ru

### Аннотация

Цель данной статьи заключается в философском и культурологическом анализе трансформации традиций в культуре современного общества. Любое поколение содержит в себе ряд традиций, но не только усваивает прошлый культурный опыт, но и создает его интерпретацию. В XX-XXI веке господствующим элементом становятся инновационный тип культуры, это связано с ускорением ритма жизни, сменой художественных направлений и течений, изменениями в производстве. Традиции и новации необходимы друг другу для прогрессивного развития. Тенденция развития современного общества заключается в переходе от традиционного типа культуры к инновационному. На современном этапе развития культуры роль традиции, ее моральная и эстетическая направленность являет собой ее статусные изменения. Противостояние между инновационными и традиционными явлениями в современной культуре и искусстве все чаще предстают перед социумом в более резком соотношении. Многие исследователи исходят из того, что проблема традиционного подразумевает за собой кризисную ситуацию в культуре, трансформацию идеалов и в результате изменение в жизненном укладе общества с утратой смысловых ценностей. Основные задачи данной статьи заключаются в: анализе динамики эстетических функций традиций; обозначение взаимосвязи искусства и культуры в современности; выявление фактора эстетических и моральных ценностей в культурологическом аспекте; исследование корреляции искусства, традиций, современных технологий на примере специфики современных эстетических направлений. Анализ феноменов современной культуры приводит к необходимости рассмотрения изменения роли эстетических и моральных ценностей в современной культуре. Вопреки общесоциальным изменениям в культуре, традиционное продолжает оказывать влияние как особое поддерживающее начало.

### Для цитирования в научных исследованиях

Афанасьева Н.В. Трансформация эстетических и моральных ценностей в XX – XXI вв. // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 299-306. DOI: 10.34670/AR.2023.87.95.041

### Ключевые слова

Культура, искусство, общество, современность, наследие, эстетика, ценности, традиции

## Введение

Нравственные моральные ценности общества — это его базисная основа, на которой проходила его общее развитие. В эстетическом плане XX век ознаменован появлением в мире искусства такого направления как "модернизм".

"Модернизм - направление в искусстве и литературе XX века, характеризующееся: разрывом с историческим опытом художественного творчества, стремление утвердить новые начала искусства, условность стиля, непрерывным обновлением художественных форм». [Философская энциклопедия, www...]

Одновременно с эстетическими тенденциями появляются новые формы морали, в них входят отдельные виды общества, субкультуры и социальные группы. Такие новые формы преследуют цель возникновение других форм, благодаря которым происходит и развитие морали.

## Основная часть

Развитие морали происходит путём выдвижения нескольких видов тенденции. В эти тенденции входят:

- 1) Выделение индивидуальной морали, позволяющая представить особенности отдельных индивидов;
- 2) Увеличение границ морали и приобщения большей части общества в равных требованиях;
- 3) Становление высокой роли моральных ценностей и их традиций;
- 4) Рост гражданского долга, политическое знания обязанностей;
- 5) Появление новых моральных ценностей, представленных в работах современных философов и культурологов.

В вышеперечисленных ценностях охарактеризованы противоречивые взгляды сложных ситуаций 20-21 века.

С точки зрения Хосе Ортега-и-Гассет: "С логической точки зрения для нового искусства, как мне думается, характерно именно то, что она делит публику на два класса людей: тех, которые его понимают, и тех которые не способны его понять". [Ортега-и-Гассет, 2008, с. 4].

Взаимодействие между социальными ценностями и человеком всё больше интересует современных исследователей особенно в процессе интеграции. Можно считать, что эстетические и моральные ценности выполняют ориентирующую роль в способности человека к сосуществованию.

Какую роль играют эстетические ценности в жизни человека?

"Эстетика- наука о закономерностях эстетического освоения человеком мира, о сущности и формах творчества по законам красоты". [Фролова, 1991, с. 554]. Эстетика, как часть философии изучает особенности творчества людей, художественные замыслы, развитие искусства и культуры, способы эстетического познания.

В эстетическом понимании, все искусства воспринимаются с точки зрения прекрасного, приносящая удовольствие, гедонизм. Основной целью художественного творчества XX веке является представление о творце, как он непревзойдённой личности, в связи с этим происходит изменения в традиционном творчестве. Характерные реалистические идеи отходят на второй план, уступая разнообразные художественные течениям. Основная идея быстрая смена своеобразных подходов творчеству чаще всего не основанные на предшествующих традициях.

«Картина современной художественной жизни оказывается намного более сложной, запутанной, противоречивой, чем когда-либо ранее. Художественная деятельность с небывалой прежде силой адаптируется ко всем сферам общественной жизни – экономической, политической, технической, духовной, и они в свою очередь предъявляет к ней требования, всесторонне стимулируют ее развитие в соответствии с собственными интересами». [Волкова, 2008, с. 246].

Особенности состояния культуры в начале XX века ярко охарактеризованы ее модернистическим началом. Рационалистические идеи занимают главенствующие позиции в индустриальном обществе, огромное влияние оказывает рост городской культуры и социально – экономические отношения в обществе. Изменения в традиционном художественном замысле, отказ от реалистических идей, эстетические предпочтения в сторону одиночества как условия творчества, все это характеристика начального этапа модернизма в культуре XX века. Эпоха модернизма развивалась в ходе комплекса своих тенденций и изменений, однако на ее течение повлияло и ряд философских учений.

В работе Зигмунда Фрейда «Недовольство культурой» ученый отмечает, что прогрессирующая роль культура оказывает огромное влияние на общество с точки зрения подавления его чувств, ограничения его природной составляющей. Развитие человека в общество возможно только при условии уменьшения его инстинктов, в связи с чем возникает негативное отношение к всему сущему, что несомненно отражается и в культуре в целом.

С точки зрения Фрейда, культура и цивилизация близкие по значению понятия, взаимодействуя между собой они преобразуют ряд достижений, отличающих современную эпоху от первобытного строя путем регуляции человеческих отношений.

«Термин «культура» обозначает всю сумму достижений и установлений, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира и служащих двум целям: защите человека от природы и урегулированию отношений между людьми». [Фрейд, 1930, с. 11].

Конфликты внутри группы возникают по причине недопонимания со стороны некоторых индивидов и общества в котором он находится. Так человек и культура находится в рамках двух факторов, с одной стороны культура подавляет в человеке его высший фактор- наслаждение, с другой стороны культура выступают элементом защиты индивида от среды в которой он обитает, позволяя захватывать лишь только ее положительные черты.

С точки зрения З.Фрейда: «Культура оказывается «полем битвы» двух инстинктов – инстинкта жизни (Эроса) и инстинкта смерти (Танатоса). Первый инстинкт способствует соединению людей во все более широкие союзы, второй способствует их разрушению». [Новая философская энциклопедия, www...].

«Эта борьба – сущность и содержание жизни вообще, а потому культурное развитие можно было бы просто обозначить как борьбу человеческого рода за выживание». [Фрейд, , с. 11].

Следующим учением эпохи модернизма является интуитивистская эстетика, основным элементом которой является эстетическое восприятие и оценка. Развитие интуитивизма приходится на вторую половину XX века, представителями которого являются Шарль Дало, Ирвин Эдмен, Раймон Байе, Ромео Арбур и основоположник Анри Бергсон. Основные идеи интуитивизма Бергсона содержатся в побуждение к творчеству, тем самым оказывая большое влияние на эстетические взгляды того времени. Для Бергсона интуитивизм – это способ познания мира. Создав человека, природа оберегает его от окружающей опасности с помощью рефлексии. Не малую роль здесь играет и искусство, оно выступает защитным барьером от давления извне. Проявление творческой направленности индивида характеризуется его способностью к мифотворчеству.

«Мифотворческая природа интеллекта призвана помочь человеку преодолеть страх смерти, она компенсирует «возможный недостаток привязанности к жизни». [Кривцун, 1983, с. 203].

Сознание человека способно сконструировать мифотворчество. Мифотворчество тождественно художественному замыслу воссоздавая иллюзии характерные сформировать лучшую жизнь. Общество, заключенное в подобные образы через искусство способно применять все их стороны.

Основным утверждением интуитивизма Бергсона является то творчество основанное на интуиции, то есть в неконтролируемом процессе благотворно влияет на интеллектуальные способности.

«Если бы интуиция могла существовать более нескольких мгновений, она обеспечила бы не только согласие философа с его собственной мыслью, но и взаимное согласие всех философов. Такая, как она есть, ускользающая и неполная, интуиция в каждой системе является тем, что лучше самой системы и что ее переживает». [Бергсон, 1983, с. 126].

Немаловажное значение в развитие модернизма сыграла эстетика «экзистенциализма», базируясь на экзистенции, то есть выявлении уникальности индивида и его возможностей.

Развитие экзистенциализма в истории в философии связано с именами таких исследователей, как: Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Н. Бердяева.

В экзистенциализме эстетика занимает значительное место, трактуя философию не только как науку, а как часть художественного творчества. Основная цель эстетики экзистенциализма показать свободу творчества, воображения, переживания человеком его индивидуальности и существования. Представители экстенциализма интересуются личностью человека, каким образом протекает его жизнь, включая в себе все проблемы, тревоги и переживания.

В философии экзистенциализм это прежде всего отношение к личности человека. Творческая личность отражает в своих произведениях ситуации возникшие в мире, акцентирую свое внимание на проблеме одиночества, то есть отражает в своем творчество всю полноту сложившейся ситуации.

Изначально экзистенциализм утверждает о полной свободе человека и как он самостоятельное строит свою жизнь и степень своего творчества. Человек свободен от религиозных домыслов, от моральных законов и ни что из этого ни праве показывать его истинный путь. Российский культуролог О.А. Кривцун дает такую характеристику эстетики экзистенциализма: «Человек должен и может сохранить свое лицо, если он будет верно понимать свои возможности в окружающем мире. В конечном итоге он проигрывает, но проигрывать надо достойно, и помочь ему в этом способно художественное творчество. Своеобразие экзистенциальной ориентации в толковании возможностей искусства и человека можно определить как пессимизм интеллекта и оптимизм воли». [Эстетика..., 1998, с. 397].

С. Кьеркегор, как предшественник экзистенциализма считал, что в философии недостаточно выделяется внимания самому человеку. Он считал, что в первую очередь философия должна обозначить путь для познания собственной истины, для понимания им своего предназначения и сущности, а уделяя внимание проблеме познания Бога она способствует потери внутреннего мира человека. Согласно Кьеркегору человек должен пройти несколько этапов для познания своего существования. На самом первом этапе, эстетическом, человек находясь во внешней оболочке все свои стремления направляет на познание удовольствия. На втором этапе, этическом, познавая свой собственный мир человек ставит себя на первый план. На третьем, религиозном этапе, отдаляя весь внешний мир человек находит свое призвание. Пройдя эти этапы человек целенаправленно идет по своему пути через все тяготы и невзгоды достигая



своего истинного существования, то есть экзистенции. Согласно концепции Кьеркегора, духовный мир человека крайне сложен и многогранен, обладая своей неповторимой личностью и проявляя свою индивидуальность он должен быть отделен от общества, чтобы не потерять свои особенные черты. Современность, лишенная культурных норм, с своим господствующим мышлением превращает человека в объект массовости, уравнивая его во всех общественных сферах. По мнению Кьеркегора основанная задача философии заключается не в поиске познания, а в модернизации своей личности.

Показывая различия в мировоззрении людей Кьеркегор отмечает: «Эстетическое мировоззрение, какого бы рода или вида оно ни было, есть в сущности отчаяние, обусловливаемое тем, что человек основывает свою жизнь на том, что может и быть или не быть, т.е. на несущественном. Человек с этическим мировоззрением, напротив, основывает свою жизнь на существенном, на том, что должно быть». [Кьеркегор, 2022, с. 512].

Таким образом эпоха модернизма отражает различные жизненные ситуации, в особенности затрагивая тему одиночества, разрушение жизни, социальные проблемы. Эстетическими направлениями эпохи модернизма также являются: кубизм, футуризм, экспрессионизм, сюрреализм.

Эстетические представления кубистов о окружающей действительности складывались в изображениях геометрических фигур. Кубизм предоставил на первый план создание больших форм на плоскости, экспериментальные явления, трансформация сложных геометрических форм в более простые. Основным элементом кубизма является нарушение перспективы, что повлекло за собой обновление художественной мысли. С точки зрения кубизма картина не должна воздействовать на зрителя изображенными образами, не отражать реалии, а быть только исключительно формальным средством передачи искусства.

По мнению "От прежней живописи кубизм отличает то, что он не является искусством, основанным на имитации, но – на концепции, и стремится возвыситься до созидания".

Одним из кардинальных течений XX века, имеющим свою теоретическую базу является футуризм. Появлению футуризма мы обязаны Ф. Маринетти, итальянскому писателю, представившему в своем манифесте ряд тезисов, в которых сообщил о человеческих чувствах как о излишних слабостях. Чувства людей должны заменить движение, техника, сила и воля. Идеи Маринетти в большей степени нашли отклик среди молодого поколения, с ярким взглядом на будущее они целенаправленно стремились отказаться от устаревших эстетических идей прошлого. В дальнейшем футуристическое направление поддержала группа художников, создавая новое искусство, устремленное в будущее. В России отголоски футуризма нашли свое отражение в творчестве В. Маяковского. По мнению Маяковского, поэт в своем творчестве не должен ограничиваться какими-то рамками, а должен быть абсолютно свободным в своих высказываниях. Во всех своих стихотворениях поэт стремился снять стандартные правила письма, нарушить рифму, убрать ограничения. Поэт всячески стремился отказаться от прошлого и не жить настоящим, его интересовала только будущее, в которое он в спешке пытался попасть. Он отрицал все, что являлось общепризнанным во многих сферах, будь то поэзия, религия, или искусство.

Художники – футуристы выступали за разрыв с традиционными культурными нормами продвигая вперед индустриальную цивилизацию. При всех новоиспеченных и ярких идеях футуризм нарушал любое равновесие и гармонию предвещая абсолютный хаос. На полотнах художников демонстрировалась излишняя грубость, что не могло не отразиться на восприятии мира.

Один из манифестов Филиппо Маринетти гласит: «Красота может быть только в борьбе.

Никакое произведение, лишенное агрессивного характера, не может быть шедевром. Поэзию надо рассматривать как яростную атаку против неведомых сил, чтобы покорить их и заставить склониться перед человеком».

Футуристическое направление просуществовало в короткий период, исчерпав себя оно не нашло отклик среди большой аудитории.

Возможно самым противоречивым современным направлением в художественной культуре следует считать экспрессионизм. Будучи представленным во многих художественных формах он стремился показать эмоциональное состояние художника в противовес действительности. Это художественное течение не имеет точной даты возникновения и территории. Искусство экспрессионизма стремилось показать эмоциональное состояние автора, его переживания обходя все проблемы окружающего мира. Нестандартная передача формы и цвета свидетельствовала о глубоких внутренних переживаниях и сильных чувствах. Это направление можно считать основным в искусстве на рубеже XIX-XX веков. В отличие от всех остальных течений экспрессионизм часто ссылается на религиозные сюжеты. В работах художников можно часто увидеть драматические религиозные сцены в нестандартном воплощении. Так например, стандартные для алтарной живописи триптихи, был применен во многих авангардных картинах. Как говорилось ранее, в работах футуристов были представлены темы больших городов, экспрессионисты эту тему видоизменили, добавив мощным зданиям и заводам еще большую, порой искусственную мрачность.

Повышенная напряженность в обществе, последствия Первой мировой войны, политическое влияние, реакция на революционные движения, все это повлияло на сознание людей, которое крайне односторонне воспринимало реальность мира.

Основными представителями художественного экспрессионизма: Винсет ван Гог, Эдвард Мунк, Франц Марк и т.д. Художники-экспрессионисты в своих работах стремились передать не нравственные ценности общества, а исключительно свой личный смысл и эмоции. Чаще всего они выходили за рамки происходящего и преувеличивали действительность, это выражалось в выборе цвета и форм изображенного.

Параллельно с художественным экспрессионизмом в Европе процветал и литературный экспрессионизм. Писатели начала XX века возмущенные реальностью на первый план ставили природу человека и стремились в будущее. Литература этого периода была насыщена романтизмом, мистикой и мечтаниями.

Автор книг «Экспрессионизм» Эшли Басси в своей книге выделяет следующее «Утопические мечты, порывы придать искусству функцию «искупления вины» означали: экспрессионизм несет и огромный потенциальный заряд отчаяния, разочарования, безразличия. Вместе с пронзительно глубокими творениями возникло множество работ, являвших экстатическое излияние псевдоэмоций, сентиментально-эгоцентрических настроений». [Басси, 2007, с. 32].

## Заключение

Проведенный анализ показал, что трансформация эстетических и моральных ценностей в современном обществе носит эволюционный характер. Возрождение нравственных ценностей происходит благодаря расширению сознания современного общества. Изменения социокультурных приоритетов отражаются в изменении содержательной базы нравственной культуры и эстетическом воображении. Каждое направление показывает, как социокультурная ситуация влияет эмоциональную составляющую художников, философов и деятелей искусства.

---

---

## Библиография

1. Модернизм / Философская энциклопедия. Национальная энциклопедическая служба. URL: <https://terme.ru/termin/modernizm.html> (дата обращения 18.02.2022).
2. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. М.: АСТ, 2008. 24с.
3. Фролова И.Т. Философский словарь. - 6-е изд., перераб и доп. М. : Политиздат, 1991. 560с.
4. Волкова Д.В. История мировой культуры: конспект лекций. Ростов н/Д.: Феникс, 2008. 251с.
5. Фрейд З. Недовольство культурой. М.: «ОМІКО», 1930. 248с.
6. Культура / Новая философская энциклопедия. Том третий. Электронная библиотека ЛИТМИР. URL: <https://www.litmir.club/br/?b=152057&p=28> (дата обращения 02.02.2023).
7. Кривцун О.А. Эстетика. М.: АСТ, 1983. 396с.
8. Бергсон А. L'évolution créatrice. Собр. соч. в 5-ти томах, т.1, 2-е. СПб.: 1907. 379с.
9. Эстетика. Учебник для бакалавриата и магистратуры. М.: «Аспект Пресс». 1998.
10. Кьеркегор С. «Или-или». М.: АСТ, 2022. 512с.
11. Журнал «Искусство». М.: «Первое сентября» №11. 2019.
12. Томмазо М.Ф. Спб.: "ПРОМЕТЕЙ". 1914. 260с.
13. Басси Э. Экспрессионизм. [пер. с англ. Г. В. Лагвешкина]. М.: БММ. 2007. 287с.

## Transformation of aesthetic and moral values in the XX – XXI centuries

**Natal'ya V. Afanas'eva**

Applicant,  
Don State Technical University,  
344003, 1, Gagarin Square, Rostov-on-Don, Russian Federation;  
e-mail: NRabicheva@yandex.ru

### Abstract

The purpose of this article is a philosophical and cultural analysis of the transformation of traditions in the culture of modern society. Any generation contains a number of traditions, but not only assimilates past cultural experience, but also creates its interpretation. In the XX-XXI century, an innovative type of culture becomes the dominant element, this is due to the acceleration of the rhythm of life, a change in artistic directions and trends, and changes in production. Traditions and innovations are necessary for each other for progressive development. The trend in the development of modern society is in the transition from the traditional type of culture to the innovative one. At the present stage of cultural development, the role of tradition, its moral and aesthetic orientation is its status changes. The confrontation between innovative and traditional phenomena in modern culture and art is increasingly being confronted by society in a sharper ratio. Many researchers proceed from the fact that the problem of the traditional implies a crisis situation in culture, the transformation of ideals and, as a result, a change in the way of life of society with the loss of semantic values. The main objectives of this article are: to analyze the dynamics of the aesthetic functions of traditions; designation of the relationship between art and culture in modern times; identification of the factor of aesthetic and moral values in the cultural aspect; study of the correlation of art, traditions, modern technologies on the example of the specifics of modern aesthetic trends. An analysis of the phenomena of modern culture leads to the need to consider the changing role of aesthetic and moral values in modern culture. Contrary to general social changes in culture, the traditional continues to have an impact as a special supporting principle.

### For citation

Afanas'eva N.V. (2023) Transformatsiya estetcheskikh i moral'nykh tsennostei v XX – XXI vv. [Transformation of aesthetic and moral values in the XX – XXI centuries]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 299-306. DOI: 10.34670/AR.2023.87.95.041

### Key words

Culture, art, society, modernity, heritage, aesthetics, values, traditions.

### References

1. Modernism / Philosophical Encyclopedia. National Encyclopedia Service. URL: <https://terme.ru/termin/modernizm.html> (accessed 18.02.2022).
2. Ortega y Gasset H. Dehumanization of art. Moscow: AST, 2008. 24c.
3. Frolova I.T. Philosophical Dictionary. - 6th ed., pererab and add. M. : Politizdat, 1991. 560s.
4. Volkova D.V. History of World culture: lecture notes. Rostov n/A: Phoenix, 2008. 251s.
5. Freud Z. Dissatisfaction with culture. M.: "OMIKO", 1930. 248s.
6. Culture / The New Philosophical Encyclopedia. Volume three. LITMIR Electronic Library. URL: <https://www.litmir.club/br/?b=152057&p=28> (accessed 02.02.2023).
7. Krivtsun O.A. Aesthetics. M.: AST, 1983. 396s.
8. Bergson A. L'évolution créatrice. Collected Works in 5 volumes, vol.1, 2. St. Petersburg: 1907. 379s.
9. Aesthetics. Textbook for undergraduate and graduate studies. M.: "Aspect Press". 1998.
10. Kierkegaard S. "Either-or". Moscow: AST, 2022. 512c.
11. Magazine "Art". M.: "The first of September" No. 11. 2019.
12. Tommaso M.F. St. Petersburg: "PROMETHEUS". 1914. 260s.
13. Bassi E. Expressionism. [trans. from the English G. V. Lagveshkina]. M.: BMM. 2007. 287s.

УДК 7.03 (075.8)

DOI: 10.34670/AR.2023.86.35.030

## Начало русского изобразительного искусства: культурно-философский аспект

**Козина Татьяна Николаевна**

Доктор культурологии, доцент,  
завкафедрой «Изобразительное искусство и культурология»,  
Пензенский государственный университет,  
440026, Российская Федерация, Пенза, ул. Лермонтова, 37;  
e-mail: pspu-izo2012@yandex.ru

### Аннотация

Предметом исследования в статье является процесс возникновения русского изобразительного искусства. Анализ основан на определении лексического значения слов, обозначающих вид искусства. Его начало связано с Киевской Русью, а именно – с Софийским собором. Произведения изобразительного искусства, представленные в Киевской Софии, отражают русский национальный характер. Здесь служил первый русский митрополит Иларион, получивший столь высокое назначение в 1051 г., до этого служивший во дворцовой церкви Ярослава Мудрого в селе Берестове недалеко от Киева. Именно в его проповеди «Слово о Законе и Благодати» в письменной форме был запечатлен факт рождения русского изобразительного искусства. Дальнейшее развитие исследуемого вида искусства связано с Новгородом, где также строится собор Святой Софии. В настоящее время этот памятник русского искусства является древнейшим каменным храмом всей России. Материал статьи имеет практическое значение. Он может быть востребован при разработке вводной лекции по предмету «История изобразительного искусства» в средних профессиональных и в высших учебных заведениях.

### Для цитирования в научных исследованиях

Козина Т.Н. Начало русского изобразительного искусства: культурно-философский аспект // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 307-315. DOI: 10.34670/AR.2023.86.35.030

### Ключевые слова

Русское изобразительное искусство, генезис, образ, икона, памятник культуры, культурно-философский подход.

## Введение

Изобразительное искусство нашей страны зародилось еще в Киевской Руси. Его истоки прослеживаются у восточнославянских народов - русских, белорусов и украинцев. В плане исследования истоков русского изобразительного искусства очень много информации дает предметная лексика. Так, в словаре русского языка под редакцией А.П. Евгеньевой искусство трактуется как «творческое воспроизведение действительности в художественных образах; творческая художественная деятельность» [Словарь русского языка, 1985, 680].

Сущность искусства в эстетике определяется как мимезис: чувственное выражение сверхчувственного. Подтверждение этому находим в предмете «изобразительное искусство». Здесь понятие «изобразительный» выступает в значении: являться изображением кого-либо. Выделим в нем корень «образ». Это один из главных эстетических терминов, концентрированно отображающий специфику искусства в целом.

Упомянутый выше словарь под редакцией А.П. Евгеньевой дает два значения этого слова:

1) портрет, внешний вид.

В этом значении множественным числом будет форма «образы».

2) то же, что и икона.

В этом значении множественным числом становится форма «образа».

Так, у С.А. Есенина есть известные строки:

Гой ты, Русь, моя родная,

Хаты – в ризах образа...

Не видать конца и края –

Только синь сосет глаза. [Есенин, 1966, 116].

Второе значение этого слова тесно связано с самым первым иконным образом – Нерукотворным Спасом. Этот образ возник еще при жизни Иисуса Христа. Согласно древней легенде, страдающий от проказы Малоазийский царь Авгарь V, зная о чудесах исцеления, связанных с именем Христа, направляет к Нему художника. Царь надеется исцелиться от художественного образа, что свидетельствует о его вере.

Но художнику не удалось создать портрет, и тогда Иисус Христос отерся платом (убрусом), и на чистом платке был запечатлен Божественный Лик Спасителя. Этот чудесный плат был доставлен в город Эдессу, и Авгарь V исцелился с помощью него. Будучи чрезвычайно благодарным, он и его подданные приняли христианство. И именно этот портрет стал самым древним каноническим образом Христа.

Поставленная в данной статье задача определила методологию исследования с опорой на системный подход, который допускает предельно широкий взгляд на культурные феномены. Этот подход реализуется с помощью применения прикладных методов – таких как структурирование, сравнение, анализ. Эти методы эффективно используются в гуманитарных науках. Представление оригинальных истоков русского изобразительного искусства – основная задача данной статьи.



Рисунок 1 - Спас Нерукотворный. Новгородская школа иконописи, XII в.

### София Киевская

Принятие христианства в 988 году открывает путь книгам и иконам. Чтобы возводить храмы, на Русь прибывают специалисты из других стран. В 30-е-40-е годы XI века в Киеве возводится Софийский собор. Подобных ему тогда не было и в Европе. Величавый облик Киевской Софии красочно символизировал молодое государство, входящее в свой расцвет.

Молодое русское искусство активно использует самые яркие достижения мастеров из Византии, однако при этом произведения русского искусства дают особое понимание окружающего мира и носят выраженную национальную окраску. Например, в нарушение византийских канонов София Киевская возводится с 13-ю куполами – это число куполов символизирует Христа и двенадцать его апостолов. Чтобы украсить храм, мастера выбирают из существующих видов монументальной живописи фрески (ок. 3000 м<sup>2</sup>) и мозаику (260 м<sup>2</sup>). Как предполагают устроители храма, именно росписи храмового купола должны показывать возвышение человеческой души к миру горнему. Здесь главенствует «Пантократор» – Спас Вседержитель; он представлен Подателем истины, Средоточием упования и Промыслителем о мире, окружен ангелами, святыми и апостолами. А символом заступничества за всех людей на земле, конечно, является «Оранта» – молящаяся Божья мать. Получается, что в оформлении храмового купола символически объединены Небесная литургия, которую совершают Иисус Христос и ангелы, и земное храмовое богослужение.

Фрески в Западной части Софии Киевской представляют семью Ярослава Мудрого. На одной из них его изобразили вместе с сыновьями. Мужчины держат макет храма. На другой фреске изображены индивидуализированные портреты дочерей основателя Киевской Софии.

Они несут свечи, смиренно ступая друг за другом. Лица представителей княжеской фамилии одухотворены.



**Рисунок 2 - Дочери Ярослава Мудрого. Фреска. XI в. Собор Святой Софии, Киев.**

Спустя почти тысячу лет, академик Б.Д. Греков вспоминает свое первое посещение храма: «Переступив порог Софии, вы сразу попадете во власть ее грандиозности и великолепия. Величественные размеры внутреннего пространства, строгие пропорции, роскошная мозаика и фрески покорят вас своим совершенством» [Греков, 1949, 43].

София Киевская становится центром культуры. Именно здесь работают художники, иконописцы, переписчики книг, здесь же организована первая библиотека на Руси. В величественном храме разносится голос митрополита Илариона, который признан самым первым русским митрополитом: как до него, так и какое-то время после него, только иностранцы становились митрополитами на Руси. Как правило, это были греки. Данный факт можно объяснить тем, что русская церковь тогда была в значительной степени зависима от Константинополя.

Кроме того, митрополит Иларион является древнерусским писателем. Он – автор «Поучения о пользе душевной», «Исповедания веры». Основным произведением митрополита Илариона является хорошо известное и в наши дни «Слово о Законе и Благодати», написанное им еще до назначения на должность в 1037-50 годах [Кайев, 1953, 266].

В этом произведении древнерусской литературы глубоко и полно ощущается гордость за подъем Руси в политическом и культурном плане, отчетливо чувствуется патриотизм автора. В полном названии «Слова о Законе и Благодати» дан план всего произведения. Сама проповедь Илариона включает в себя три части: 1) «О законе Моисеемъ даннем ему, и о благодати и истине Исусъ Христом бывшимъ, и како закон отъиде, благодать и истина всю землю исполни, и вера в вся языки простресея, и до нашего языка русьского, 2) и похвала кагану нашему Владимиру, от



него же крещени быхом, 3) и молитва к Богу от всея земля наша».

Первая часть посвящена противопоставлению «Закона» и «Благодати» - то есть, в осмыслении Илариона, Ветхого и Нового Завета. Он освещает тему смены Заветов, широко используют образы из Библии. И именно эта часть является тем базисом, на котором Иларион основывает все последующее повествование.

Во второй части, особенно ярко пронизанной патриотизмом, автор прославляет Святого князя Владимира, который принес на Русь православную веру. А главная идея третьей части заключается в важности распространения православной веры по всей Руси. «Слово», звучащее во время храмовой службы, призвано донести до сознания всех тех, кто молится, торжество веры православной. «Како благовѣрие держать по преданію твоему, како въ святыя церкви частять, како славять Христа, како поклоняются имени его. Виждь же и градъ величствомъ сіяющъ, виждь церкви цвѣтуши, виждь христіанство растуще, виждь градъ иконами святыхъ освѣщаемъ блистающеса... И си вся видѣвъ, възрадуйся, и взвеселися, и похвали благаго Бога, всѣмъ симъ строителя» [Иларион, митрополит Киевский, 1986, 53].

Иларион обращает внимание в своей проповеди на благие изменения, происходящие с русскими людьми, и связывает их с тем, что православная вера укрепляется, и этот процесс помогает развитию новой отечественной культуры. На русской земле возникают храмы, которые оформлены очень живописно, богато, радостно глазу. Так «Слово о Законе и Благодати» запечатлевает в себе факт возникновения на Руси изобразительного искусства.

Заключительная часть произведения – это слияние чувств верующих и чувств истинных русских патриотов. Оформленная как молитва она имела в церквях на Руси свое отдельное употребление. Яркие, эмоциональные образы и интонации «Слова» формируют особый стиль древнерусского произведения. Подобный стиль древнерусской литературы академик Д.С. Лихачев назвал стилем монументального историзма.

## София Новгородская

Становление изобразительного искусства связано с городом Новгородом – первоначальной столицей русского государства [Бахтин, 2013, 514]. Здесь в 1045-1050 годах князем Владимиром – сыном Ярослава Мудрого, был построен Софийский собор, в строительстве которого приняли участие талантливые византийские и русские зодчие, принимавшие участие в возведении Софии Киевской.

Архитектурный стиль и оформление Софии Новгородской демонстрируют талант и тонкое понимание создавших его зодчих - понимание особенностей новгородских жителей, их сдержанности, сильного характера и величественных помыслов. Собор Святой Софии в сознании горожан олицетворял независимость Новгорода. Они утверждали: «Где София, тут и Новгород» [7 великих соборов, 2010, 67].

Архитектурные отличия Софии Новгородской от Софии Киевской – в компактности объемов, строгости форм. В XII веке храм был расписан полностью. Как ни жаль, но к нашему времени остались сохранными только фрагменты фресковых росписей XII века и несколько отдельных изображений святых (XI век). Иконы XII века «Апостолы Петр и Павел» и «Спас на престоле» хранятся в музеях нашей страны – то есть не в стенах самого храма.

У древнего памятника Новгорода есть еще одно отличие от Киевской Софии: граффити-надписи на стенах, сделанные «писалом» – специальным приспособлением для письма на бересте. Невзирая на запрет, введенный князем Владимиром в X веке, о недопустимости

вырезания надписей на стенах церквей, они существовали вплоть до XV века, т.е. до появления бумаги. Граффити в храме посвящены Богу или святым. Архитектура Новгорода не пострадала от нашествия монголо-татар, поэтому история сохранила до нашего времени такой способ выражения чувств верующих [7 великих соборов, 2010, 71].

Самой почитаемой святыней Софии Новгородской считается икона Божией Матери «Знамение». В памяти жителей города запечатлен исторический факт защиты ею Новгорода в 1170 г. Позднее на основании этой легенды была написана икона «Битва новгородцев с суздальцами». Праздник Знамения Пресвятой Богородицы отмечался в древнем Новгороде по особому церковному чину.



**Рисунок 3 - Новгородская икона Божьей Матери «Знамение». XII в. Софийский Собор, Великий Новгород**

Чтобы оформлять новые храмы, нужно было все больше и больше иконописцев и художников. Для их обучения в Новгороде организована школа живописи. Свою известность она получила прежде всего из-за икон, которые обладают своим выраженным стилем.

Одна из ранних икон «Ангел Златые Власы» (конец XII в.) отличается от византийских отсутствием аскетической суровости. Выражение задумчивой грусти говорит о доброте и кротости. Новгородский иконописец использует яркие цвета: ярко-красный плащ, румянец щек, белокурые волосы. Все это придает образу экспрессивность в выражении чувств. Уже в первых работах иконописцев новгородской школы проявился собственный стиль, отличительными чертами которого явились асимметрия в композиции, контраст и насыщенность – в колорите.



**Рисунок 4 - «А́нгел Зла́тые Вла́сы́». Икона. Ко́нец XII в.**

### **Заключение**

Истоки русского изобразительного искусства связаны с крещением Руси (988 г.), которое, по мнению митрополита Илариона, выводит славян из тьмы в свет. Киевская Русь становится частью мирового исторического процесса. Благодаря ходу христианизации появляются письменная литература и изобразительное искусство. Византийские специалисты обучают русских мастеров архитектуре и иконописи.

Самый крупный, сохранившийся до наших дней, памятник того времени – собор Святой Софии в Киеве – с мозаикой и многочисленными фресками. Красота и величие Софии Киевской удивляли иностранцев. Увидевший храм в 1653 г. архидиакон Антиохийской православной церкви, писатель и путешественник Павел Алеппский (1627-1669) был поражен огромными мраморными колоннами, находящимися вне церкви. Зная, что в стране нет добычи мрамора, он видит в этом некую тайну. Его рассказ о том, как русские строители привозили мрамор из окрестностей Константинополя через Черное море, выдает восхищение П. Алеппского и мощью внешнего облика собора, и мощью русского духа [Греков, 1949, 43].

Дальнейшее формирование сферы искусства связано с Новгородом. Здесь разворачивается строительство церквей, появляется иконописная школа. Иконописцы Новгорода не копируют образцы искусства Византии. С помощью особой эмоциональности, экспрессии,

непосредственности изображения они показывают свое отношение к вере православной. Таким образом, самобытными путями изобразительное искусство Руси продолжает развиваться.

### Библиография

1. 7 великих соборов России и еще 75 храмов, которые надо знать. М., 2010. 240 с.
2. Александров В.Н. История русского искусства. Минск, 2004. 736 с.
3. Арямова О.С. (ред.) Словарь-справочник учителя изобразительного искусства. Пенза, 2005. 162 с.
4. Бахтин М.В., Большаков В.П. и др. История мировой культуры. М., 2013. 744 с.
5. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. М., 1992. 292 с.
6. Василевский А.К. (сост.) Искусство и школа. М., 1981. 288 с.
7. Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1949. 512 с.
8. Евгеньева А.П. (ред.) Словарь русского языка: В 4-х т. М., 1985-1988. Т. 1. 696 с.
9. Есенин С.А. Собрание сочинений в 5 т. М., 1966. Т. 1. 415 с.
10. Иларион, митрополит Киевский. Слово о Законе и Благодати // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. С. 41-62.
11. Ильина Т.В. История отечественного искусства. От крещения Руси до начала третьего тысячелетия. М., 2017. 370 с.
12. Кайев А.А. Русская литература. Ч. 1. М., 1953. 599 с.
13. Козина Т.Н. Истоки русского изобразительного искусства // Культура: проблемы теории, истории, практики. Пенза, 2019. С. 28-32.
14. Мовлева Н.С. Малый православный толковый словарь. М., 2005. 527 с.
15. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы XI – начало XII века. М., 1978. С. 23-277.
16. Православные праздники. Мн., 2006. 239 с.

### The Beginning of Russian Fine Arts: Cultural and Philosophical Aspect

**Tat'yana N. Kozina**

Doctor of Cultural Studies, Associate Professor,  
Head of the Department of Fine Arts and Cultural Studies,  
Penza State University,  
440026, 37, Lermontova str., Penza, Russian Federation;  
e-mail: pspu-izo2012@yandex.ru

#### Abstract

The subject of research presented in the article is the process of the emergence of Russian fine arts. The analysis is based on the definition of the lexical meaning of words denoting an art form. Its beginning is associated with Kievan Rus, namely, with St. Sophia Cathedral. The works of fine art presented in the Kyiv Sofia reflect the Russian national character. The first Russian Metropolitan Hilarion served here, having received such a high appointment in 1051, before that he served in the palace church of Yaroslav the Wise in the village of Berestovo not far from Kyiv. It was in his sermon «The Word of Law and Grace» that the fact of the birth of Russian fine art was captured in writing. Further development of the studied art form is connected with Novgorod, where the Hagia Sophia is also being built. At present, this monument of Russian art is the oldest stone church in all of Russia. The author of this research in culture concludes that the material of the article is of practical importance. It can be in demand when developing an introductory lecture on the subject «History of Fine Arts» in secondary vocational and higher educational institutions.

Tat'yana N. Kozina

**For citation**

Kozina T.N. (2023) Nachalo russkogo izobrazitel'nogo iskusstva: kul'turno-filosofskii aspekt [The Beginning of Russian Fine Arts: Cultural and Philosophical Aspect]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 307-315. DOI: 10.34670/AR.2023.86.35.030

**Keywords**

Russian fine arts, genesis, image, icon, cultural monument, cultural and philosophical approach.

**References**

1. (2010) *7 velikikh soborov Rossii i eshche 75 khramov, kotorye nado znat'* [7 great cathedrals of Russia and 75 more temples that you need to know]. Moscow.
2. Aleksandrov V.N. (2004) *Istoriya russkogo iskusstva* [History of Russian art]. Minsk.
3. Aryamova O.S. (ed.) (2005) *Slovar'-spravochnik uchitelya izobrazitel'nogo iskusstva* [History of world culture]. Penza.
4. Bakhtin M.V., Bol'shakov V.P. et al. (2013) *Istoriya mirovoi kul'tury* [History of world culture]. Moscow.
5. (1992) *Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta kanonicheskie* [Bible: The books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]. Moscow.
6. Esenin S.A. (1966) *Sobranie sochinenii v 5 t.* [Collected works in 5 vols.]. Moscow. Vol. 1.
7. Evgen'eva A.P. (ed.) (1985-1988) *Slovar' russkogo yazyka: V 4-kh t.* [Dictionary of the Russian language: In 4 vols.]. Moscow. Vol. 1.
8. Grekov B.D. (1949) *Kievskaya Rus'* [Kievan Rus]. Moscow.
9. Hilarion, Metropolitan of Kiev (1986) Slovo o Zakone i Blagodati [Word about Law and Grace]. In: *Ideino-filosofskoe nasledie Ilariona Kievskogo* [Ideological and philosophical legacy of Hilarion of Kyiv]. Moscow.
10. Il'ina T.V. (2017) *Istoriya otechestvennogo iskusstva. Ot kreshcheniya Rusi do nachala tret'ego tysyacheletiya* [History of national art. From the Baptism of Rus' to the Beginning of the Third Millennium]. Moscow.
11. Kaiev A.A. (1953) *Russkaya literatura. Ch. 1* [Russian literature. P. 1]. Moscow.
12. Kozina T.N. (2019) Istoki russkogo izobrazitel'nogo iskusstva [The origins of Russian fine art]. In: *Kul'tura: problemy teorii, istorii, praktiki* [Culture: problems of theory, history, practice]. Penza.
13. Movleva N.S. (2005) *Malyi pravoslavnyi tolkovyi slovar'* [Small Orthodox explanatory dictionary]. Moscow.
14. (1978) Poves' vremennykh let [The Tale of Bygone Years]. In: *Pamyatniki literatury Drevnei Rusi. Nachalo russkoi literatury XI – nachalo XII veka* [Monuments of Literature of Ancient Rus'. The beginning of Russian literature XI – the beginning of the XII century.]. Moscow.
15. (2006) *Pravoslavnye prazdniki* [Orthodox holidays]. Minsk.
16. Vasilevskii A.K. (comp.) (1981) *Iskusstvo i shkola* [Art and school]. Moscow.

УДК 811.1/.2

DOI: 10.34670/AR.2023.43.13.031

## Лингвистическое комментирование переводного текста как способ элиминации лакун

**Багмат Ольга Николаевна**

Ассистент кафедры иностранных языков,  
Российский университет дружбы народов,  
117198, Российская Федерация, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10;  
e-mail: olgabagm@gmail.com

**Атласова Елена Михайловна**

Выпускница,  
Российский университет дружбы народов,  
117198, Российская Федерация, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10;  
e-mail: atlasoval@gmail.com

### Аннотация

Данная работа посвящена рассмотрению особенностей функционирования комментариев в переводных текстах как средства взаимодействия автора и читателя. Вопрос о соотношении перевода и понимания в настоящее время является одним из наиболее актуальных не только в лингвистике в целом, но и в переводоведении. Точность интерпретации текста обеспечивается как языковыми и графическими единицами и средствами, так и коммуникативным фоном. В свою очередь, правильность интерпретации переводного текста реципиентом напрямую влияет на уровень эквивалентности перевода. Для повышения этого уровня в переводное издание включаются комментарии – вспомогательные тексты, призванные помочь реципиенту корректно интерпретировать содержательную-коммуникативную сторону текста. Предметом исследования служит функционирование лингвистического комментария в переводном тексте. Целью исследования стало рассмотрение функций лингвокультурного комментария к инонациональным реалиям в английской прозе конца XIX – начала XX вв. В качестве основного материала работы взяты переводы романа Д.К. Джерома «Трое в лодке, не считая собаки». Актуальность заключается в особенностях комментирования инонациональных реалий и, как следствие, отсутствии единого мнения об актуальности комментария для достижения содержательно-коммуникативной равноценности перевода.

### Для цитирования в научных исследованиях

Багмат О.Н., Атласова Е.М. Лингвистическое комментирование переводного текста как способ элиминации лакун // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 316-322. DOI: 10.34670/AR.2023.43.13.031

### Ключевые слова

Лакуны, реалии, переводной текст, перевод, лингвистическое комментирование, эквивалентность перевода.

## Введение

Интерпретация и понимание текста реципиентом – один из принципиально важных аспектов лингвистики текста. Понимание художественного текста представляет собой сложный процесс, одновременно происходящий на целом ряде уровней: тематическом, концептуальном, контекстуальном, эмоциональном и т.д. На любом из этих уровней анализа непонимание читателем содержания текста ведет к раздроблению цепочки «автор – читатель» и, как следствие, исключению читателя из дискурса произведения, т.к. функционирование текста возможно лишь при активной деятельности сознания адресата, его косвенного взаимодействия с автором. В случае включения элемента «переводчик» процесс передачи информации усложняется, поэтому анализ перевода как объекта межкультурного взаимодействия особенно важен при изучении когнитивных и прагматических характеристик переводческой деятельности. Задача переводчика заключается не только в транскодировании языковых знаков, но и в роли посредника между автором и читателем. Другими словами, переводчик адаптирует переведенный текст к другой культуре, что означает введение в переводной текст дополнительной информации – элементов, поддерживающих публикацию, таких как предисловие, сноски, эпилог и комментарии, ставшие фокусом данной статьи.

## Результаты исследования

Особую сложность при переводе художественных произведений представляет собой перевод реалий как элементов языка, включающих в себя коннотативные смыслы. В то же время адекватность перевода реалий определяет суждение читателя переводного текста об отдельных событиях, героях, и общей идее произведения; следовательно, перевод реалий является одним из средств, с помощью которых переводчик выражает свое коммуникативное намерение как «соавтор» текста. Однако, несмотря на важность верной интерпретации реалий в процессе перевода, в настоящее время вопрос о типах реалий, природе и способах перевода является открытым и представляет отдельный интерес для теории и практики переводоведения.

В частности, не существует единого определения лексики с культурным компонентом. В научной литературе используются такие термины, как культурно маркированные слова, фоновая лексика, национально маркированные лексические единицы реалии. Зачастую реалии приравниваются к другим классам лексики.

С. Влахов и С. Флорин определяют реалии как «слова и выражения, называющие предметы, явления, объекты, характерные для жизни, быта, культуры, социального развития одного народа и малознакомые либо чуждые другому народу, выражающие национальный и (или) временной колорит, не имеющие, как правило, точных соответствий в другом языке и требующие особого подхода при переводе» [Влахов, Флорин, 1980, 45]. По Влахову и Флорину, существуют две основные трудности при переводе реалий: отсутствие в языке перевода эквивалента из-за отсутствия в культуре носителей данного языка предмета, обозначаемого данной реалией, и необходимость, наряду с предметным значением реалии, передавать ее национальную и историческую окраску [там же, 80]. Отечественными и зарубежными исследователями представлены разнообразные методы перевода реалий. Наиболее распространенными методами являются транслитерация, транскрипция, корректура, описательный перевод, приближенный перевод и трансформационный перевод. Наиболее часто используется метод транскрипции, наименее частотным является трансформационный перевод. Транскрипция и транслитерация

служат в основном для передачи ономастических реалий, другие способы перевода могут применяться для прочих групп лексических единиц с культурным компонентом.

Поскольку каждая техника перевода имеет свои преимущества и недостатки, опытные переводчики не ограничиваются одной техникой, а используют комбинированную технику перевода, то есть сочетают две или три техники, например, описательный перевод и транскрипцию, пояснение или комментарий к реалии. Выбор той или иной техники для перевода в большей степени конкретной реалии зависит от типа текста и задачи переводчика: сохранить колорит языковой единицы, несмотря на возможные семантические потери, или передать смысл реалии с утратой колорита.

Наличие в тексте инонациональных реалий, безусловно, усложняет работу переводчика, поскольку сохранение инонациональных реалий в переводе чаще всего приводит к тому, что с точки зрения читателя-инофона произведение становится лакунарным. Это происходит потому, что значения, приписываемые этим фрагментам в одном языковом и культурном сообществе, не находят лингвистического выражения в другой иноязычной среде.

Т.В. Евсеева отмечает, что «прежде всего лакуну в знаниях читателя-инофона обнаруживает употребление в ПТ реалии, маркируемой безэквивалентной лексикой. Рассматривая реалию как объект, требующий обязательного комментирования для читателя-инофона, мы пришли к необходимости уточнения существующих классификаций реалий. Мы дифференцируем реалии с точки зрения принадлежности к тому или иному культурно-языковому сообществу, выделяя национальные, инонациональные и интернациональные реалии. Анализ переведенных текстов показывает, что именно инонациональная реалия требует обязательного комментирования. Реалия в ПТ как знак национально-специфичного концепта выявляет релевантность использования пояснительного текста в переводном художественном произведении. Однако для переводчика-комментатора релевантным оказывается не только знание национальных реалий другой культуры, но и национально-специфических ассоциаций, связанных с этими реалиями. Поэтому с точки зрения необходимости комментирования мы предлагаем выделять среди инонациональных реалий прецедентные и непрецедентные» [Евсеева, 2007, 10].

В практике перевода существует два способа элиминирования лакун:

1) заполнение, которое представляет собой процесс разъяснения получателю значения понятий (слов), принадлежащих к иностранной культуре.

2) компенсация, т.е. снятие национально-специфических барьеров. Компенсация происходит путем введения в текст определенных элементов принимающей культуры, которые в той или иной форме идентичны или почти идентичны культуре оригинального текста. Одним из самых простых видов компенсации отсутствующих в тексте частей иностранной культуры на принимающем языке являются знакомые читателю внутрикультурные реалии, используемые переводчиком для понимания иностранной действительности или ситуации. Т.В. Евсеева справедливо отмечает, что «процесс компенсации лакун облегчает понимание переводного текста, но при этом приводит к деформации национальной специфики оригинала, поскольку в тексте появляются новые элементы, принадлежащие культуре реципиента и отсутствующие в культуре автора текста» [там же, 11].

В качестве примера элиминирования лакуны различными способами рассмотрим фрагмент романа Джерома Клапки Джерома «Трое в лодке, не считая собаки». В оригинале романа есть следующая реплика: «...the only malady I could conclude I had not got was housemaid's knee» [Jerome, 1909]. В настоящее время существует множество переводов данного романа, и каждый



переводчик дает свой вариант перевода реалии *housemaid's knee*. В частности, в переводе М. Салье дается следующий перевод данной фразы: «единственная болезнь, которой у меня нет, это воспаление коленной чашечки» [Джером, 1957, 3]. Север Г.М. дает несколько иной перевод: «не страдаю от единственного заболевания – у меня не было «стертых коленей» [Джером, 2012, 3]; переводчики М. Донской и Э. Линецкая воспользовались методом компенсации: в их переводе *housemaid's knee* превратилось в родильную горячку: «единственная болезнь, которой я у себя не обнаружил, была родильная горячка» [Джером, 2014, 4]. Следует отметить, что в переводе М. Салье возникает лакуна, поскольку русский читатель не обладает фоновыми знаниями, необходимыми для верной интерпретации текста. В то же время в переводе М. Донского и Э. Линецкой вследствие применения метода компенсации отсутствует национально-культурный компонент. Г.М. Север, сохраняя семантику оригинального словосочетания, дополняет перевод следующим комментарием, приведенным в сноске: «*housemaid's knee*, специфическое заболевание, возникающее от регулярной работы, которая выполняется стоя на коленях (мытьё полов, натирание паркета и т.п. (термин буквально значит «колено домработницы» [Джером, 2012, 211].

Включение в текст более или менее подробных комментариев к элементам чужой культуры является одним из подвидов метода заполнения лакуны. Большинство исследователей выделяют два вида комментария в переводном тексте, давая им различные наименования:

- Внеязыковой (общеобразовательный, прагматичный) – носит характер энциклопедической справки и дает пояснение географическим названиям, явлениям социальной и культурной жизни, предметам быта и т.п.
- Языковой (проективный, концепционный, фоновый) – представляет собой пояснение филологического характера.

С помощью комментария «переводчик нивелирует расхождения в когнитивных базах читателя оригинала и перевода, предоставляя недостающую информацию фонового характера» [Евсеева, 2007, 21]. Подобные комментарии ситуативно связаны с текстом произведения, поскольку в первую очередь они призваны раскрывать смыслы и контекст употребления фраз, фрагментов, которые скрыты от читателя-инофона. Поэтому основная цель такой аннотации – раскрыть смысл и контекст употребления фраз и отрывков, ситуативно связанных с текстом произведения и скрытых от читателя, то есть иностранца. Необходимым условием такого рода аннотаций является контекстуальность, т.е. текст аннотации должен быть ориентирован на контекст. В противном случае комментарий теряет свою значимость. Например, все в том же романе Д. К. Джерома мы видим следующее: «*They ain't a-going to cross the Atlantic," struck in Biggs's boy; "they're a-going to find Stanley»* [Jerome, 1909, 112]. Лишь в двух из трех проанализированных переводов к антропониму Стэнли дан комментарий. Ср.: «Стэнли Генри Мортон (1841-1904) – англичанин, исследователь Африки» [Джером, 1957, 245] и «Стэнли, Генри-Мортон (1841—1904), знаменитый путешественник, газетный корреспондент; в 1871 г. по поручению издателя нью-йоркской газеты «Нью-Йорк Джеральд» отправился разыскивать в центральной Африке английского исследователя и путешественника д-ра Ливингстона. Аллюзия на соревнования в географических открытиях между англичанами и американцами середины-конца XIX в.» [Джером, 2012, 234]

В переводе М. Салье комментарий дан в достаточно краткой форме, но носит гораздо более контекстуальный характер, нежели комментарий, приведенный Г.М. Север. Также в переводе Г.М. Север комментарий является внетекстовым, то есть вынесенным в конец книги; для того, чтобы осмыслить содержание реалии и, соответственно, смысл авторской иронии, читатель

вынужден прерывать процесс чтения. Эти примеры иллюстрируют ситуацию, когда комментарий не только восполняет пробелы в культурных знаниях иностранного читателя, но и четко отражает роль переводчика в процессе практической адаптации художественного произведения. С другой стороны, второй тип комментария относится к категории просветительского комментария и возникает из желания переводчика дать читателю возможность как можно полнее и глубже самостоятельно интерпретировать произведение. В этом случае переводчик не только решает задачу восполнения пробелов в контексте, но и расширяет кругозор читателя, руководствуясь субъективными представлениями о полезности.

Как утверждает Н.В. Шарушкина, «подход к реальному комментированию должен быть творческим. В этом случае приводимая информация ориентирована на контекст и связывает имя, событие, название и т.д. с текстом литературного произведения, раскрывая художественную значимость комментируемых явлений. Кроме того, разъяснение реалий должно иметь лингвострановедческий характер, то есть раскрывать особенности восприятия текста в определенном языковом коллективе» [Шарушкина, 1991, 6].

### Заключение

Комментарий в переводном тексте должен возникать в том случае, если другие варианты адаптации реалии невозможны. В частности, существуют определенные положения, в которых переводчику приходится сохранять исходные реалии (особенно часто это происходит в случае наличия в исходном тексте цифровых данных или мер), и в таком случае наиболее подходящим приемом передачи реалий – явных и скрытых – становится транскрипция.

Комментирование инонациональных реалий в переводном тексте необходимо в тех случаях, когда реалию невозможно компенсировать, а ее содержание важно для правильного декодирования текста читателем-инофоном; в то же время необходимо помнить, что комментарий не является универсальным средством для адаптации реалии, и должен применяться лишь в тех случаях, когда иные методы расшифровки реалии для читателя невозможны. Переводчик-комментаторы вносят свой вклад в понимание текста, объясняя значение слов и цитируя исторические события. Читатели могут полагаться на комментарий тезауруса для обогащения личного опыта без необходимости читать сам текст, но аннотатор не пытается объяснить другие слова или отрывки в авторском тексте, за исключением случаев лексически сложных текстов.

Другими словами, переводчик не берет на себя задачу переложить мысли автора, но вносит косвенный вклад в полное понимание текста реципиентом: вышесказанное по своей сути является наиболее важной характеристикой комментария к переводному тексту.

### Библиография

1. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. М.: Международные отношения, 1980. 360 с.
2. Джером К. Джером. Избранные произведения в 2-х т. М., 1957. Т. 1. С. 23-276.
3. Джером К. Джером. Трое в лодке (не считая собаки). Трое за границей. Toronto: Aeterna, 2012. 320 с.
4. Джером К. Джером. Трое в лодке не считая собаки. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 288 с.
5. Евсеева Т.В. Переводной художественный текст с комментарием: структурные, когнитивные и функционально-прагматические особенности. Ростов-на-Дону, 2007. 177 с.
6. Шарушкина Н.В. К вопросу о принципах филологического комментирования художественной литературы. М., 1991. URL: <https://istina.msu.ru/dissertations/19682085/>
7. Honig H. G. Complexity, contrastive linguistics and translator training: Comments on responses //Current Issues in Language & Society. – 1997. – Т. 4. – №. 1. – С. 83-89.

8. Jerome K. Jerome. Three Men in a Boat (To say nothing of the Dog). Three Men on the Bummel. Bristol, 1909. URL: <https://www.gutenberg.org/files/308/308-h/308-h.htm>
9. Simms K. (ed.). Translating sensitive texts: linguistic aspects. – Rodopi, 1997. – T. 14.
10. Polliack M. The Karaite tradition of Arabic Bible translation: a linguistic and exegetical study of Karaite translations of the Pentateuch from the tenth and eleventh centuries CE. – Brill, 2022.

## Linguistic commenting of the translated text as a way to eliminate lacunae

**Ol'ga N. Bagmat**

Assistant of the Department of Foreign Languages,  
Peoples' Friendship University of Russia,  
117198, 10/2, Miklukho-Maklaya str., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: olgabagm@gmail.com

**Elena M. Atlasova**

Graduate,  
Peoples' Friendship University of Russia,  
117198, 10/2, Miklukho-Maklaya str., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: atlasoval@gmail.com

### Abstract

This work is devoted to the consideration of the functioning of comments in translated texts as a means of interaction between the author and the reader. The question of the relationship between translation and understanding is currently one of the most relevant not only in linguistics in general, but also in translation studies. The accuracy of text interpretation is ensured both by linguistic and graphic units and means, and by the communicative background. In turn, the correctness of the interpretation of the translated text by the recipient directly affects the level of translation equivalence. To increase this level, the translated edition includes comments, or auxiliary texts designed to help the recipient correctly interpret the content-communicative side of the text. The subject of the research is the functioning of the linguistic commentary in the translated text. The aim of the study was to consider the functions of linguo-cultural commentary on foreign realities in English prose of the late 19th – early 20th centuries. Translations of the novel by D.K. Jerome "Three Men in a Boat (To Say Nothing of the Dog)" The relevance lies in the peculiarities of commenting on foreign realities and, as a result, the lack of a consensus on the relevance of the commentary to achieve meaningful and communicative equivalence of translation.

### For citation

Bagmat O.N., Atlasova E.M. (2023) Lingvisticheskoe kommentirovanie perevodnogo teksta kak sposob eliminatsii lakun [Linguistic commenting of the translated text as a way to eliminate lacunae]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 316-322. DOI: 10.34670/AR.2023.43.13.031

## Keywords

Lacunae, translated text, translation, linguistic commentary, linguo-cultural commentary, translation equivalence, realia.

## References

1. Evseeva T.V. (2007) *Perevodnoi khudozhestvennyi tekst s kommentariem: strukturnye, kognitivnye i funktsional'no-pragmaticheskie osobennosti* [Translation literary text with commentary: structural, cognitive and functional-pragmatic features]. Rostov-on-Don.
2. Jerome K. Jerome (1957) *Izbrannye proizvedeniya v 2-kh t.* [Selected works in 2 vols.]. Moscow. Vol. 1.
3. Jerome K. Jerome (1909) *Three Men in a Boat (To say nothing of the Dog). Three Men on the Bummel*. Bristol. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/308/308-h/308-h.htm> [Accessed 12/12/2022]
4. Jerome K. Jerome (2012) *Troe v lodke (ne schitaya sobaki). Troe za granitsej* [*Three Men in a Boat (To say nothing of the Dog). Three Men on the Bummel*]. Toronto: Aeterna, 2012. 320 c.
5. Jerome K. Jerome (2014) *Troe v lodke ne schitaya sobaki* [*Three Men in a Boat (To say nothing of the Dog)*]. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ.
6. Sharushkina N.V. (1991) *K voprosu o printsipakh filologicheskogo kommentirovaniya khudozhestvennoi literatury* [To the question of the principles of philological commenting on fiction]. Moscow. Available at: <https://istina.msu.ru/dissertations/19682085/> [Accessed 12/12/2022]
7. Vlahov S., Florin S. (1980) *Neperevodimoe v perevode* [Untranslatable in translation]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya Publ.
8. Honig, H. G. (1997). Complexity, contrastive linguistics and translator training: Comments on responses. *Current Issues in Language & Society*, 4(1), 83-89.
9. Simms, K. (Ed.). (1997). *Translating sensitive texts: linguistic aspects* (Vol. 14). Rodopi.
10. Polliack, M. (2022). *The Karaite tradition of Arabic Bible translation: a linguistic and exegetical study of Karaite translations of the Pentateuch from the tenth and eleventh centuries CE*. Brill.

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.76.36.032

**Жалость как эстетическая форма проявления любви****Сорокин Константин Алексеевич**

Студент,  
Уральский гуманитарный институт,  
Уральский федеральный университет,  
620002, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;  
e-mail: konstantin.sorokin1@gmail.com

**Аннотация**

Статья посвящена исследованию проблемы крайности в феномене «любовь» и ее проявления в жалости к ближнему. Исследование основано на анализе литературных героях Ф.М. Достоевского (Мармеладов) и В.В. Ерофеева (Митрич). Проявление любви как жалости рассмотрено на примере следующих произведений: диалог Платона «Пир», Ф.М. Достоевский «Преступление и наказание», В.В. Ерофеев «Москва – Петушки». Пограничные состояния, в которых находятся вышеупомянутые герои, связанные с проявлением любви-жалости человека к ближнему, можно рассматривать как необходимость взаимопонимания и принятия другого. С помощью литературных образов сделана попытка показать природу явления, которое называется «любовь». В контексте исследования литературных персонажей нами была сделана попытка показать сценарный характер переживаний как деятельную помощь страдающему через проявление любви, антиномичность переживания (расценивание объектом проявлений жалости как знак симпатии и/или как намерение его унижить и др.); амбивалентность жалости (связь с любовью и отвращением); признаки, отражающие связь с идеями правды и справедливости. Посредством исследования ассоциативных связей феноменов любви и жалости мы установили состав лексико-семантической парадигмы, передающей в русской литературе идею жалости через любовь, наделяя ее тем самым статусом моральной ценности.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Сорокин К.А. Жалость как эстетическая форма проявления любви // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 323-329. DOI: 10.34670/AR.2023.76.36.032

**Ключевые слова**

Эрот, любовь, жалость, страсть, понимание, сострадание, этика, культура, антропология.

## Введение

В русской литературе, на примерно одном уровне «социального дна», можно встретить персонажи с разным мироощущением. Сатин Барону говорит о человеке как существе, которое не требует жалости: «Чело-век! Это – великолепно! Это звучит... гордо! Че-ло-век! Надо уважать человека! Не жалеть... не унижать его жалостью» [Горький, 2003? 39]. Не унижать человека жалостью это тот взгляд взаимоотношений, которые видит М. Горький в отношениях между друг другом. Цель статьи на примере двух литературных персонажей, таких, как Мармеладов (Ф.М. Достоевский) и Митрич (В. Ерофеев), выявить другое понимание слова «жалость» как предельной формы любви по отношению человека к человеку.

Для дальнейшего исследования, полагаем, необходимо выявить этимологическое значение слова жалость и глагола «жалеть», а также их взаимосвязь со словом любовь.

## Основная часть

В «Этимологическом словаре русского языка» Н.М. Шанского: «жалость – общеславянское слово, суффиксально образованное от утраченного прилагательного «жалъ». Данное прилагательное выступало производящей основой и для существительного «жалъ», также утраченного, глагола «жалеть» и прилагательного жалкий» [Шанский, 1994, 83-84]. По мнению Л.А. Калимулиной, существительное жалость в своей основе имеет метафорическое преобразование «болевое ощущение – эмоция» [Калимуллина, 2006, 22]. Одним из важнейших моментов можно рассматривать преобразование слова как переход от физической к психической семантике. При этом образуя лексико-семантическое поле эмоции в целом. П.Е. Клобуков пишет: «модификация лексических значений по модели «физиологическое ощущение» – «внутреннее состояние». Данная тенденция, по-видимому, обусловлена универсальным принципом семантических преобразований «от конкретного к абстрактному». «Лексическое значение слов, отражающих эмоции, возникает путем семантического развития от конкретных физических процессов к абстрактным внутренним» [Клобуков, 1998, 121]. В литературных текстах можно встретить как с течением времени физиологическое ощущение боли, страданий обобщается до психического переживания горя, печали, скорби: др.-русск. жалъ «горе, печаль» [Шанский, 1994, 84]. Психическое чувство жалости со временем может перерасти в своеобразное чувство любви. Ю.С. Степанов, анализируя внутреннюю форму слов «любить» и «любовь», замечает, что «в народном быту вместо “люблю” говорят “жалю»» [Степанов, 1997, 281]. Здесь главным образом на первый план выходит ценностное понимание слов жалеть и любить. Для примера можно рассмотреть данные понятия в этическом аспекте таких как общечеловеческая любовь, милосердие – жалость. Чтобы понять сущность персонажей Достоевского и Ерофеева, нужно, по нашему мнению, рассмотреть проблему «любовь как жалость» и уже затем продолжить исследование на примере художественных текстов.

В истории философской антропологии не так много текстов, в которых можно выявить определение феномену любви. Один из таких текстов в его развернутом представлении об этом явлении дает, на наш взгляд, «Платоновский миф», связанный с беседой Сократа и Диатимы в диалоге «Пир». Сократ беседует с Диатимой о том, что же такое Эрот. Диатима с уверенностью говорит Сократу, что Эрот есть демон, который занимает срединное место между Божественным и человеческим: «Демон великий, Сократ; ведь все „демоническое“ занимает

середину между божеством и смертным <...> божество не входит в соприкосновение с человеком; все общение и все переговоры богов с людьми – и когда они бодрствуют, и когда они спят – происходят чрез демонов. И муж мудрый во всем этом – муж „демонический"» (Пир, 203а). Эрот имеет свою природу, которая проявляется в различных состояниях и о которой далее повествует Диатима: «Когда родилась Афродита, устроили боги пир; в числе их был и сын Метиды, Порос. После обеда пришла просить милостыню, как это бывает на пирах, Пеня, и стала у дверей. Порос, упившийся нектаром – вина тогда еще не было – вышел в сад Зевса и, отяжелев от выпитого, заснул. Пеня, замислив по своей беспомощности, прижать ребенка от Пороса, легла возле него и зачала Эрота. Вот почему Эрот и стал спутником и слугою Афродиты» (Пир, 203 б). Сын Пороса и Пении стал слугой прекрасного. Эти обстоятельства и определили дальнейшую судьбу Эрота. С одной стороны он беден, грязен, неприютен как его мать, с другой стороны как сын Пороса он полон замыслов, мужественен и смел. Двойная природа Эрота проявляется в любовных отношениях с разных сторон и в разных ипостасях. При первом рассмотрении можно увидеть противопоставление Пороса и Пении. Пеня олицетворение бедности также как Порос олицетворение богатства. С.А. Жебелев в примечаниях к тексту пишет: «Такому пониманию вряд ли препятствует первоначальное значение слова *πόρος*, „путь, переправа, проезд", вообще возможность перейти из одного места в другое чрез посредство чего-либо. В переносном смысле *πόρος*, по аналогии с *άλορία*, значит средство достигнуть чего-либо, выйти из затруднительного положения. Чтобы стать богатым (не только в смысле материального богатства), нужны известные средства, изобретательность и находчивость в отыскании таких средств. Таким образом, Порос – олицетворение изобилия, являющегося в результате применения известных средств; он – активное начало, в противоположность Пении, начала пассивного. Недаром Порос – сын Метиды (*Μήτις*), олицетворения разума (*νοῦς*), мудрого совета (*ἰούλη*)» [Жебелев, с. 81]. Свое представление о мифе дает немецкий философ Э. Целлер: «В Эроте объединяются противоположные свойства, потому что и в любви объединяются две стороны нашей природы. Эрот — сын Пороса и Пении, ибо любовь рождается, с одной стороны, из недостатка, с другой — из ее свойств, дающих ей возможность восполнить эти недостатки». Исходя из выше сказанного, проявление любви как жалости есть одно из пограничных состояний, до которых может прийти человек. Это приобщение к бессмертию и та доля, которая дана смертному человеку. «Первая любовь или последняя жалость – какая разница? Бог, умирая на кресте, заповедовал нам жалость» [Ерофеев, 1970, 55].

Как пишет в своих стихах поэт Сергей Стратановский:

«И Эрос реющий в канале  
И ночь разверзлась и светла  
Когда влюбленные тела  
Еще бессмертья не узнали  
Но тени их слились в канале  
И веет Эрос над землей  
Он легкий бог, всегда ребенок  
Всегда ликуя и резвясь  
То вдруг как воздух чист и тонок  
Земных вещей живая связь  
Но есть тела, но есть созданья

Разъединенные навек  
И тщетно Эрос мирозданья  
Зовет ущербный человек  
И тень его ища слиянья  
Любимой тени не найдет» [Стратановский, 1993, 3].

Что ищет герой Достоевского Мармеладов? «Молодой человек, – продолжал он, восклоняясь опять, – в лице вашем я читаю как бы некую скорбь. Как вошли, я прочел ее, а потому тотчас же и обратился к вам. Ибо, сообщая вам историю жизни моей, не на позорище себя выставляя хочу перед сими празднующими, которым и без того все известно, а чувствительного и образованного человека ищу» [Достоевский, 2008, 13]. Мармеладов ищет того, кто сможет его, жалея, принять таким как он есть. Жалость, так же как сочувствие, для человека могут стать ключевыми ориентирами для морального просветления или спасения. Спасение как для Раскольниковца, так и для Мармеладова. Проявление жалости можно описать как личностное начало человека. Любовь, проявленная через жалость как для одного, так и для другого персонажа можно описать акт добра и милосердия. Как пишет Л.А. Колобаева, «выстраивание межличностных отношений, основанных на взаимопонимании и взаимоподдержке, сопряжено с отказом от шаблонности поведения. определяемой духовной инертностью и внутренней несамостоятельностью человека. Основной мерой ценности личности, таким образом, оказывается способность понять и оценить другого [Колобаева, 1990, 44].

Мармеладов продолжает: «Жаль вам теперь меня, сударь, аль нет? Говорите, сударь, жаль али нет? Хе-хе-хе-хе! Он хотел было налить, но уже нечего было. Полуштоф был пустой. – Да чего тебя жалеть-то? – крикнул хозяин, очутившийся опять подле них. Раздался смех и даже ругательства. Смеялись и ругались слушавшие и неслушавшие, так, глядя только на одну фигуру отставного чиновника. – Жалеть! зачем меня жалеть! – вдруг возопил Мармеладов, вставая с протянутой вперед рукой, в решительном вдохновении, как будто только и ждал этих слов. – Зачем жалеть, говоришь ты? Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть! Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его!» [Достоевский, 2008, 14]. Достоевский описывает жалость как одно из качеств человеколюбия. Мармеладов просит любви, которая для него проявилась не через человеческую жалость и сострадания, а через Божественную: «а пожалеет нас тот, кто всех пожалел и кто всех и вся понимал, он единый, он и судия. И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных...» [там же, 14]. Бог сможет всех простить и все понять, то, что не дано сделать человеку. Человек ограничен и только в моменте он может прикоснуться к трансцендентному через демона Эроса, который принесет любовь. «И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!” И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: “Свиньи вы! образа звериного и печати его; но приидите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! почто сих приемлеш?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке свои, и мы припадем... и заплачем... и все пойдем! Тогда все пойдем!.. и все поймут...» [там же, с. 14]. У Достоевского в отличии от Горького человек нуждается в жалости как в одной из форм любви. Пусть это форма крайняя, но тем она и ценней. В жалости есть прекрасное т. к. это одно из проявлений Эроса. «Эрот то, что любимо, а не то, что любит. Поэтому-то, полагаю я, Эрот и представлялся тебе прекрасным.



Ведь достойное любви, по существу своему, прекрасно, нежно, совершенно, блаженно» [Платон, 2000].

Своеобразную параллель Мармеладову мы можем найти в поэме Венедикта Ерофеева «Москва – Петушки». «Умаленный» герой по имени Митрич, так же, как и Мармеладов, в поиске того, кто сможет его понять и пожалеть, так же, как и он жалеет председателя из своего рассказа. «Дедушка начал рассказывать: – Председатель у нас был... Лоэнгрин его звали, строгий такой... и весь в чирьях... и каждый вечер на моторной лодке катался. Сядет в лодку и по речке плывет... плывет и чирья из себя выдавливает... Из глаз рассказчика вытекала влага, и он был взволнован: – А покатается он на лодке... придет к себе в правление, ляжет на пол... и тут уже к нему не подступись – молчит и молчит. А если скажешь ему слово поперек – отвернется он в угол и заплачет... стоит и плачет, и пысает на пол, как маленький... Дедушка вдруг умолк. Губы его искривились, синий нос его вспыхнул и погас. Он плакал! Плакал, как женщина, охватив руками голову, плечи его так и ходили ходуном, так и ходили, как волны» [Ерофеев, 1970, 55]. Нелепая история дедушки Митрича на первый взгляд не имеет отношение к Эроту. Рассказ до крайности глупый и совершенно на отвлеченную тему, при этом дедушка сам плачет навзрыд и не может остановиться. Как и в случае с Мармеладовым, раздается безобразный смех толпы, «вагон содрогнулся от хохота. Все смеялись, безобразно и радостно» [там же, 55]. И в этот момент есть тот, кто сможет понять слезы Митрича и пожалеть его. «А я сидел и понимал старого Митрича, понимал его слезы: ему просто все и всех было жалко: жалко председателя, за то, что ему дали такую позорную кличку, и стенку, которую он обмочил, и лодку, и чирья – все жалко... Первая любовь или последняя жалость – какая разница? Бог, умирая на кресте, заповедовал нам жалость, а зубоскальства Он нам не заповедовал. Жалость и любовь к миру – едины. Любовь ко всякой персти, ко всякому чреву. И ко плоду всякого чрева – жалость. – Давай, папаша, – сказал я ему, – давай я угощу тебя, ты заслужил! ты хорошо рассказал про любовь!..» [там же, 55]. Этой фразой Венечка отвечает Сатину на его горделивого человека, который не требует жалости. Как замечает Ольга Седакова: «Прежде всего, это пространственная антитеза: любви – восхождению ко все более всеобщему и вечному противопоставлен евангельский кенозис, еще и вызывающе заостренный: жалость к чирьям, к праху, к самому низкому, глупому, смертному, безобразному. Жалкость, нелепость, смертность и безобразие и суть «Мойры и Илифии» этой Первой Любви. «Ведь предмет любви в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти» [Платон, 2000]. Ничего более противоположного мочащемуся, в чирьях председателю Лоэнгрину, предмету первой любви – последней жалости, придумать нельзя. Не красота, а безобразие как уязвимость – вот в отношении к чему, по Венечке, проверяется сердце мудреца – и художника. «Эстетика безобразного», с которой привычно связывают письмо Ерофеева, обоснована этически».

Человеку требуется уголок, место, где его могли бы пожалеть. Как пишет об этом Вен. Ерофеев, «никаких энтузиастов, никаких подвигов, никакой одержимости! – всеобщее малодушие. Я согласился бы жить на земле целую вечность, если бы прежде мне показали уголок, где не всегда есть место подвигам. «Всеобщее малодушие» – да ведь это спасение от всех бед, это панацея, это предикат величайшего совершенства!» [Ерофеев, 1970, 13]. Об этом говорит и Достоевский: «И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: «Господи! почто сих приемлещи?» И скажет: «Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...» [Достоевский, 2008, 14]. Смех толпы над Мармеладовым и Митричем можно расценивать как осуждение. Общее для этих двух фрагментов – смех или хохот «смеялись, безобразно и радостно», «смеялись и ругались слушавшие и не слушавшие, так». Смех толпы есть злоба и сладострастие. Оба монолога

обладают высокой этической экспрессией, несмотря на сниженную, казалось бы, никак не располагающую к этому, окружающую обстановку (вагон поезда и распивочная). И в данном случае это не карнавальная смех, который описывал Рабле, это смех недобрый, с «чертовщиной». В русской смех стоит рядом со словом грех, «Где смех, там и грех», Митрич, как и Мармеладов, говоря при всех, словно на публичной исповеди, которая сопровождается смехом для большинства и страданием для тех, кто принял их.

Любовь-жалость, как эмоциональное переживание, представляет определенное психическое явление, которое имеет целый комплекс характеристик, отражающих его экспликацию в свете этических норм.

### Заключение

В контексте исследования литературных персонажей нами была сделана попытка показать сценарный характер переживаний как деятельную помощь страдающему через проявление любви, антиномичность переживания (расценивание объектом проявлений жалости как знак симпатии и/или как намерение его унижить и др.); амбивалентность жалости (связь с любовью и отвращением); признаки, отражающие связь с идеями правды и справедливости. Посредством исследования ассоциативных связей феноменов любви и жалости мы установили состав лексико-семантической парадигмы, передающей в русской литературе идею жалости через любовь, наделяя ее тем самым статусом моральной ценности.

### Библиография

1. Венедикт Ерофеев и о Венедикте Ерофееве: Сборник. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 616 с.
2. Горький А.М. На дне. М.: Астрель, АСТ, 2003. С. 39.
3. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., 2008. 680 с.
4. Ерофеев В.В. Москва – Петушки. М.: Азбука-Аттикус, 1970, 2015. 416 с.
5. Калимуллина Л.А. Диахронический аспект семантической деривации (на материале эмотивной лексики древнерусского языка) // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2006. Вып. 5. С. 21-28.
6. Клобуков П.Е. Эмоции, сознание, культура (особенности отражения эмоций в языке) // Язык, сознание, коммуникация. 1998. Вып. 4. С. 110-123.
7. Колобаева Л.А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX-XX вв. М., 1990. 336 с.
8. Платон. Пир. М., 2000. 633 с.
9. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры: Опыт исследования. М.: Языки русской культуры, 1997. 824 с.
10. Стратановский С. Стихи. СПб.: Новая литература, 1993. С. 128.
11. Шанский Н.М. Этимологический словарь русского языка. М.: Прозерпина, 1994. 400 с.

### Pity as an aesthetic form phenomenon of love

**Konstantin A. Sorokin**

Graduate Student,  
Ural Institute of Humanities,  
Ural Federal University,  
620002, 19, Mira str., Yekaterinburg, Russian Federation;  
e-mail: konstantin.sorokin1@gmail.com

## Abstract

The article is devoted to the study of the problem of extremes in the phenomenon of "Love" and its manifestation in pity for one's neighbor. The study is based on the example of the literary heroes of F.M. Dostoevsky (Marmeladov) and V.V. Yerofeyev (Mitrich). The manifestation of love as pity is considered on the example of the following works: Plato's dialogue "Feast", F.M. Dostoevsky "Crime and Punishment", V.V. Yerofeyev "Moscow – Petushki". The borderline states in which the above-mentioned heroes are associated with the manifestation of human love-pity for one's neighbor can be considered as the need for mutual understanding and acceptance of the other. With the help of literary images, an attempt will be made to show the nature of the phenomenon called "love". In the context of the study of literary characters, we made an attempt to show the scenario nature of experiences as an active help to the suffering person through the manifestation of love, the antinomy of the experience (regarding the manifestations of pity by the object as a sign of sympathy and / or as an intention to humiliate him, etc.); ambivalence of pity (connection with love and disgust); signs reflecting the connection with the ideas of truth and justice. Through the study of the associative links between the phenomena of love and pity, we have established the composition of the lexical-semantic paradigm that conveys the idea of pity through love in Russian literature, thereby endowing it with the status of a moral value.

## For citation

Sorokin K.A. (2023) Zhalost' kak esteticheskaya forma proyavleniya lyubvi [Pity as an aesthetic form phenomenon of love]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 323-329. DOI: 10.34670/AR.2023.76.36.032

## Keywords

Eros, love, pity, passion, understanding, compassion.

## References

1. Dostoevskii F.M. (2008) *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment]. Moscow.
2. Erofeev V.V. (1970) *Moskva – Petushki* [Moscow – Petushki]. Moscow: Azbuka-Attikus Publ.
3. Gor'kii A.M. (2003) *Na dne* [At the bottom]. Moscow: Astrel', AST Publ.
4. Kalimullina L.A. (2006) Diakhronicheskii aspekt semanticheskoi derivatsii (na materiale emotivnoi leksiki drevnerusskogo yazyka) [Diachronic aspect of semantic derivation (based on the emotive vocabulary of the Old Russian language)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State Pedagogical University], 5, pp. 21-28.
5. Klobukov P.E. (1998) Emotsii, soznanie, kul'tura (osobnosti otrazheniya emotsii v yazyke) [Emotions, consciousness, culture (features of the reflection of emotions in the language)]. *Yazyk, soznanie, kommunikatsiya* [Language, consciousness, communication], 4, pp. 110-123.
6. Kolobaeva L.A. (1990) *Kontseptsiya lichnosti v russkoi literature rubezha XIX-XX vv.* [The concept of personality in Russian literature at the turn of the 19th-20th centuries]. Moscow.
7. Plato (2000) *Pir* [Feast]. Moscow.
8. Shanskii N.M. (1994) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language]. Moscow: Prozerpina Publ.
9. Stepanov Yu.S. (1997) *Konstanty. Slovar' russkoi kul'tury: Opyt issledovaniya* [Constants. Dictionary of Russian culture: Research experience]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury Publ.
10. Stratanovskii S. (1993) *Stikhi* [Verses]. St. Petersburg: Novaya literature Publ.
11. (2022) *Venedikt Erofeev i o Venedikte Erofeve: Sbornik* [Venedikt Erofeev and about Venedikt Erofeev: Collection]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.10.43.033

## Онтология и антропология экранной культуры

**Берлева Ирина Николаевна**

Соискатель,  
Липецкий государственный педагогический университет  
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского,  
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;  
e-mail: centrmediaciilgtu@mail.ru

**Беляев Дмитрий Анатольевич**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры философии, политологии и теологии,  
Липецкий государственный педагогический университет  
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского,  
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;  
e-mail: dm.a.belyaev@gmail.com

### Аннотация

Статья посвящена философской экспликации экранности в онтологической и антропологической модальностях. Анализируется феномен экранности в структуре современной массовой культуры. Можно констатировать, что в настоящее время экран находится в центре жизни человека, работает ли он или развлекается, отдыхает или получает образование, ходит по магазинам или организует политическую деятельность. Рассматриваются конкретные, популярные примеры археологии экранности, которые стыкуются с примерами современной электронной экранности. Констатируется значимость и аксиологическая амбивалентность «экранизации» различных сфер современной культуры. В работе выявляются глубинные, сущностные структуры экранной культуры, выступающие ее атрибутивными характеристиками. Отмечаются маркеры уникальности, которые привносит экранность в пространство культуры, преобразая его в постмодернистской модальности. Отдельно реконструируется социальная антропология образа «нового человека», существующего в новом культурном контуре экранности. Выявляется, что он обладает гипертрофией зрительного канала восприятия и клиповым мышлением. Констатируется, что для этого «экранного человека» характерно приобретение личной и социальной идентичности с помощью экранных изображений, а также размывание онтологической границы между константной (налично-материальной) и экранной реальностью.

### Для цитирования в научных исследованиях

Берлева И.Н., Беляев Д.А. Онтология и антропология экранной культуры // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 330-336. DOI: 10.34670/AR.2023.10.43.033

**Ключевые слова**

Экранная культура, онтология экранной культуры, антропология экранной культуры, массовая культура, media studies, медиафилософия, визуальность, экранная философия.

**Введение**

Поскольку экранная культура часто рассматривается в зауженной модальности, адекватное раскрытие получили лишь ее отдельные элементы. Мы используем термин «экран» в широком смысле: большой экран в кинотеатре, экран телевизора, монитор компьютера, экран телефона и экраны других многочисленных технических устройств. С культурологической точки зрения «экран» предстает как многоэлементная система, глубоко преобразующая человеческое существование. Эрки Хухтамо, историк медиа, предложил концепцию экранологии – новой области исследований, в которой основное внимание уделяется экрану как важнейшему элементу современных медийных практик [Huhtamo, 2004, 33-34]. Лев Манович дает всесторонний анализ экрана как основного интерфейса общения и творчества [Manovich, 2000]. Распространение экранных практик сделало проблемы посредничества в культуре наиболее важными. Большинство представителей медиа исследований в настоящее время изучают феномен экрана в различных его проявлениях [Волков, 2021; Кузнецова, 2021]. Феноменология и антропология являются методологической основой изучения «внедрения» экрана в человеческое бытие, поскольку авторов в первую очередь интересует экран как артефакт; человек и следы воздействия экрана на него.

Все современные примеры проникновения экранности в пространство непосредственной жизнедеятельности человека актуализируют экспликацию онтологии и антропологии экранной культуры. Именно этой тематической топике, раскрытой в философской перспективе, посвящено настоящее исследование.

**Основная часть**

Человечество с незапамятных времен мечтало о способности владеть информацией, дающей знания о том, что происходит за пределами личного пространства, часто совпадающего с границами дома. Если сегодня источником такого опыта является экранная культура, представленная поколением гаджетов, компьютерных мониторов, телеэкранов, билбордов, то раньше функцию экрана изначально выполняла водная стихия. Магическая сила приписывалась водной стихии из-за ее отражающих свойств. Она дает любому желающему знания о будущем и делает доступной информацию, уходящую корнями в настоящее и прошлое [Познин, 2021, 146]. Поэтому вода стала предметом, которым пользовались гадатели, прорицатели, среди них и судебная система. Вспомним средневековье, когда для получения оправдательных показаний для женщины, осужденной за колдовство, ее бросали в воду. Только на случай, если она не утонет, страшные обвинения были сняты. Позднее эту функцию стало выполнять зеркало, предоставляя своему владельцу доступ к информации, закрытой для других, тогда как в сказке Пушкина «Сказка о мертвой царевне и семи богатырях» такое волшебное зеркало не только визуализирует настоящее, но и вербализирует информацию в акте общения со своей хозяйкой. Показательно, что в этой сказке субъект общается с объектом, который представляет собой не что иное, как симулякр, имитирующий присутствие собеседника, что заканчивается для субъекта трагически [Тарасов, 2016, 56-57]. Несмотря на то, что зеркало помогло царице

справиться с проблемами, именно от зеркала она получила информацию о счастливом браке своей падчерицы, который привел к смерти злой мачехи.

Создание другого типа пророчеств было связано с портретной живописью. Это воплотилось в «Портрете» Николая Гоголя и в «Портрете Дориана Грея» Оскара Уайльда. В последнем случае портрет представляет собой окно во внутренний мир персонажа. Этот мир был невидим для посторонних и раскрывался исключительно на портретном уровне. Изображаемый человек сохранял свою чарующую привлекательность и красоту, в то время как его внутренний мир подвергался деформации и распаду. Причем такой опыт заканчивается трагически как для главного героя «Портрета Дориана Грея», так и для персонажа «Портрета» Гоголя. Показательно, что сегодня растет осознание того, что средства создания, хранения и передачи информации в культуре никогда не служат исключительно информационными носителями, а воздействуют на зрителя через информационное содержание. Маршалл Маклюэн также считал, что независимо от содержания информационной поддержки экранами, технологии неизбежно затрагивают личность и само общество [McLuhan, 1962, 123-125]. Не менее остро проблема стоит и в художественном творчестве. Назовем для примера некоторые зарубежные и отечественные фильмы: «Матрица», «Темная планета», «Дивергент» и др.

Еще один яркий пример экранной культуры – отдельные фрагменты британского телесериала «Черное зеркало», созданного Чарли Брукером в 2011 году, демонстрирующие, что взаимодействие человека с экраном оборачивается для него изощренным варварством. Проблема влияния информационных технологий на сферу человеческих отношений становится общей нитью, проходящей через несколько сезонов сериала. Режиссер уточняет, что название «Черное зеркало» — отсылка к черным дисплеям электронных гаджетов, которые сегодня прочно вошли в повседневную жизнь современного человечества.

В конце шестидесятих годов прошлого века Ги Дебор выступил с самой уничижительной критикой экранной пропаганды, получившей широкую поддержку читателей. Ключевым понятием его авторского исследования является общество, порожденное зрелищем. Жан Бодрийяр назвал его обществом потребления, главной чертой которого является симулякр. Жорж Батай ввел в научный оборот это понятие. По его словам, симулякр представляет собой иллюзию, порожденную симуляцией как копию чего-то несуществующего и никогда не существовавшего. В данном контексте речь идет о том, что современное телевидение превратило экран в своего рода «портал», открытое информационное окно, и теперь уже не человек проецирует изображение на экран, а сам экран светится, излучает и транслирует образы на человека. Экран монитора персонального компьютера, являясь также своего рода «порталом», увлекает человека в виртуальный мир через игры, различные сети [Николаева, 2016, 53-54]. «Современный экран находится на грани вымирания, растворяясь в виртуальной реальности» [Melro, Oliveira, 2019, 589]. Экран мобильных телефонов, смартфонов и других устройств расширяет тело человека, каким-то образом прилегает, прикрепляется к телу пользователя.

Таким образом, в наше время экран функционирует изнутри наружу, экран теперь предназначен не для того, чтобы защищать человека, а, наоборот для того, чтобы впускать информационный элемент в свою жизнь, служить порталом, через который проходит поток. В настоящее время направление потока изменилось, теперь люди «имплантируют» себя, свое существование на экран, проецируют свою жизнь на экран посредством экрана, в информационном пространстве. Новая мифология экрана с ее тотальным проникновением во все сферы человеческой жизни создает виртуальные миры [Миронов, Сокулер, 2018, 15-17]. С

одной стороны, экран интегрирует людей в глобальное общество, но с другой стороны, он запечатывает человека в капсулу, отделенную от других людей. Хотя иллюзия того, что экран соединяет человека со всеми сразу, в любое время и с кем угодно, колоссальна. Благодаря вживлению экрана в существование каждого человеческого существа информационная сфера стремительно расширяется, следовательно, число людей, включенных в нее, увеличивается. Ранее нерушимые границы разных культур размываются, следовательно, это ставит под угрозу функцию диалога. Таким образом, очевидно, что экран был значительно интегрирован в существование современного человека [Григорьев, 2022, 66-67].

С точки зрения истории средств массовой информации становится очевидным, что экран последовательно и наиболее быстро включался в частную жизнь субъекта культуры в 20 веке в связи с изобретением кинематографа и появлением синемаатеки.

Так, можно привести следующие процедуры «вживления» экрана в существование современного человека:

- 6) Цитирование слов, жестов, поз, образа жизни, поведения, переданных кинозвездами, телевизионными кумирами, известными персонажами виртуального мира;
- 7) Олицетворение (вселение в персонажа, косплей, пародия);
- 8) Материализация (изготовление моделей, кукол-персонажей из кино и компьютерных игр);
- 9) Расширение экранной вселенной в пространство литературы (игры, фанфики);
- 10) Вирусный маркетинг, представляющий персонажей фильма как реальных людей (сущств);
- 11) Технологии дополненной реальности и ‘телеприсутствия’;
- 12) Мокьюментари (псевдодокументальный фильм). Появление фальшивых новостей как сопутствующее явление. Пользователи социальных сетей и блогеры активно тиражируют и распространяют информацию как реальные факты, не задумываясь об их правдивости.

Одновременно ряд авторитетных медиакультурологов категорично заявляют, что реальность намеренно искажается с помощью экрана, массового потребителя превращают в объект политических и идеологических манипуляций, создавая принципиально новую модель дискурсивности [Разлогов, 2012, 19-23].

## Заключение

Можно констатировать, что в настоящее время экран находится в центре жизни человека, работает ли он или развлекается, отдыхает или получает образование, ходит по магазинам или организует политическую деятельность. Почти все в жизни современного человека сосредоточено на экране или вокруг него. Потребление экрана развивает иллюзорную уверенность в неограниченной доступности любого контента в любое время, что, следовательно, формирует ложное отношение сознания, связанное с такими понятиями, как вездесущность, доступность, свобода, безнаказанность, контроль, что в целом способствует росту аномии и ангедонии. Наряду с безусловной ценностью экрана с доступом в Интернет, расширяющего возможности творческой личности, он может парализовать потребность в духовном развитии и стать инструментом для манипуляций толпы.

Наконец, в антропологическом измерении становится понятно, что условный «человек экрана» – это особый, технологически ориентированный вид *homo sapiens*, который обладает

гипертрофией зрительного канала восприятия и клиповым мышлением. Для него характерно приобретение личной и социальной идентичности с помощью экранных изображений, а также размывание онтологической границы между константной (налично-материальной) и экранной реальностью.

### Библиография

1. Волков С.Н. Мир экранной культуры как фактор симулятивности реального бытия // Культура в фокусе научных парадигм. 2021. № 12-13. С. 58-64.
2. Григорьев С.Л. Роль полиэкранной культуры в формировании нового социокультурного типа человека // Вестник культуры и искусств. 2022. № 3. С. 64-72.
3. Кузнецова Е.И. Экранная культура: новая онтология цифрового мира // Современное состояние медиаобразования в России в контексте мировых тенденций. Екатеринбург, 2021. С. 98-101.
4. Миронов В.В., Сокулер З.А. Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. № 1. С. 3-22.
5. Николаева Е.В. Хронотопы экранной культуры повседневность как экранный интерфейс // Наука телевидения. 2016. № 12. С. 48-72.
6. Познин В.Ф. Экранное пространство и время. Структурно-типологический и перцептуальный аспекты. СПб., 2021. 389 с.
7. Разлогов К.Э. Экран как мясорубка культурного дискурса // Экранная культура. Теоретические проблемы. 2012. С. 9-37.
8. Тарасов А.Н. Экранный тип культурного кода как семиотическая характеристика современной стадии социокультурной трансформации: культурфилософский анализ // Общество: философия, история, культура. 2016. № 12. С. 54-56.
9. Huhtamo E. Elements of Screenology: Toward an Archaeology of the Screen // ICONICS: International Studies of the Modern Image. 2004. Vol. 7. P. 31-82.
10. Manovich L. Language of New Media. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000. 354 p.
11. McLuhan M. The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man. Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1962. 293 p.
12. Melro A., Oliveira L. Screen Culture // Advanced Methodologies and Technologies in Artificial Intelligence, Computer Simulation, and Human-Computer Interaction. Mehdi Khosrow-Pour, 2019. P. 586-599.

### Ontology and anthropology of screen culture

**Irina N. Berleva**

Applicant,  
Lipetsk State Pedagogical University,  
398020, 42, Lenina str., Lipetsk, Russian Federation;  
e-mail: centrmediaciilgtu@mail.ru

**Dmitrii A. Belyaev**

Doctor Philosophy,  
Professor of the Department of Philosophy, Political Science and Theology,  
Lipetsk State Pedagogical University,  
398020, 42, Lenina str., Lipetsk, Russian Federation;  
e-mail: dm.a.belyaev@gmail.com



## Abstract

The article is devoted to the philosophical explication of screenness in ontological and anthropological modalities. The phenomenon of screenness in the structure of modern mass culture is analyzed. It can be stated that at present the screen is at the center of a person's life, whether he is working or having fun, relaxing or getting an education, shopping or organizing political activities. Specific, popular examples of the archeology of screenness are considered, which are aligned with examples of modern electronic screenness. The significance and axiological ambivalence of the "screen adaptation" of various spheres of modern culture is stated. The work reveals the deep, essential structures of the screen culture, which are its attributive characteristics. Markers of uniqueness are noted, which the screenness brings to the space of culture, transforming it into a postmodern modality. Separately, the social anthropology of the image of the "new man" that exists in the new cultural contour of screenness is reconstructed. It is revealed that he has hypertrophy of the visual channel of perception and clip thinking. It is stated that this "screen person" is characterized by the acquisition of personal and social identity with the help of screen images, as well as the blurring of the ontological boundary between constant (cash-material) and screen reality.

## For citation

Berleva I.N., Belyaev D.A. (2022) Ontologiya i antropologiya ekrannoi kul'tury [Ontology and anthropology of screen culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 330-336. DOI: 10.34670/AR.2023.10.43.033

## Keywords

Screen culture, ontology of screen culture, anthropology of screen culture, mass culture, media studies, media philosophy, visuality, screen philosophy.

## References

1. Grigor'ev S.L. (2022) Rol' poliekrannoi kul'tury v formirovanii novogo sotsiokul'turnogo tipa cheloveka [The role of multi-screen culture in the formation of a new socio-cultural type of a person]. *Vestnik kul'tury i iskusstv* [Bulletin of Culture and Arts], 3, pp. 64-72.
2. Huhtamo E. (2004) Elements of Screenology: Toward an Archaeology of the Screen. *ICONICS: International Studies of the Modern Image*, 7, pp. 31-82.
3. Kuznetsova E.I. (2021) Ekrannaya kul'tura: novaya ontologiya tsifrovogo mira [Screen culture: a new ontology of the digital world]. In: *Sovremennoe sostoyanie mediaobrazovaniya v Rossii v kontekste mirovykh tendentsii* [The current state of media education in Russia in the context of global trends]. Yekaterinburg.
4. Manovich L. (2000) *Language of New Media*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
5. McLuhan M. (1962) *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
6. Melro A., Oliveira L. (2019) Screen Culture. In: *Advanced Methodologies and Technologies in Artificial Intelligence, Computer Simulation, and Human-Computer Interaction*. Mehdi Khosrow-Pour.
7. Mironov V.V., Sokuler Z.A. (2018) Toska po istinnomu bytiyu v digital'noi kul'ture [Longing for true being in digital culture]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Bulletin of Moscow University. Series 7: Philosophy], 1, pp. 3-22.
8. Nikolaeva E.V. (2016) Khronotopy ekrannoi kul'tury povsednevnost' kak ekranni interfeis [Chronotopes of screen culture everyday life as a screen interface]. *Nauka televideniya* [TV Science], 12, pp. 48-72.
9. Poznin V.F. (2021) *Ekrannoe prostranstvo i vremya. Strukturno-tipologicheskii i pertseptual'nyi aspekty* [Screen space and time. Structural-typological and perceptual aspects]. St. Petersburg.
10. Razlogov K.E. (2012) Ekran kak myasorubka kul'turnogo diskursa [The Screen as a Meat Grinder of Cultural Discourse]. In: *Ekrannaya kul'tura. Teoreticheskie problem* [Screen Culture. Theoretical problems].
11. Tarasov A.N. (2016) Ekranni tip kul'turnogo koda kak semioticheskaya kharakteristika sovremennoi stadii

sotsiokul'turnoi transformatsii: kul'turfilosofskii analiz [Screen type of cultural code as a semiotic characteristic of the current stage of socio-cultural transformation: cultural and philosophical analysis]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura* [Society: philosophy, history, culture], 12, pp. 54-56.

12. Volkov S.N. (2021) Mir ekrannoi kul'tury kak faktor simulyativnosti real'nogo bytiya [The World of Screen Culture as a Factor of Simulation of Real Life]. *Kul'tura v fokuse nauchnykh paradigm* [Culture in the focus of scientific paradigms], 12-13, pp. 58-64.

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.40.57.034

## Диалог экранной и книжной культур: киноэкранизации литературных текстов

**Берлева Ирина Николаевна**

Соискатель,  
Липецкий государственный педагогический университет  
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского,  
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;  
e-mail: centrmediaciilgtu@mail.ru

**Беляев Дмитрий Анатольевич**

Доктор философских наук,  
профессор кафедры философии, политологии и теологии,  
Липецкий государственный педагогический университет  
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского,  
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;  
e-mail: dm.a.belyaev@gmail.com

### Аннотация

Статья посвящена раскрытию смыслового и семиотического диалога между двумя культурными сферами – экранной и книжной. Методологически работа опирается на сравнительно-культурологический метод и семиотический подход. Фиксируется актуальность экранной культуры, которая вбирает в себя многие традиционные культурные формы. Примером экранной культуры в исследовании выступает кинематограф. Выявляется и анализируется глубокая связь киноэкранности и художественной литературы. Отдельно рассматривается специфика экранизации литературных произведений с акцентуацией на адаптации семиотики текста к семиотике экрана. Отмечаются достоинства и недостатки киноэкранизаций в сравнении с литературным первоисточником. Констатируется, что творческое применения киноязыка способно в процессе экранизации рождать новое художественное произведение, обладающее уникальными эстетическими свойствами.

### Для цитирования в научных исследованиях

Берлева И.Н., Беляев Д.А. Диалог экранной и книжной культур: киноэкранизации литературных текстов // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 337-343. DOI: 10.34670/AR.2023.40.57.034

### Ключевые слова

Экранная культура, экранность, художественная культура, массовая культура, киноэкранность, кинематограф, литература, экранный язык.

## Введение

Благодаря бурному развитию всей науки и техники XX в. стал новым временем создания и развития синтетических видов искусства. Стали появляться такие виды искусства, как кино, телевидение, компьютерная графика, и вполне очевидно, что этим список таких искусств еще не исчерпан. Возникновение каждого нового вида искусства меняло в корне внутреннюю структуру системы искусств и взаимоотношения между имеющимися видами искусств [Беляева, 2018, с. 113]. Взаимодействие различных видов искусств вышло на первый план. Одно из глобальных и важных явлений такого рода – процесс экранизации литературных произведений, возникающий в результате разного рода синтеза литературы и кино.

Возникает вопрос обоснования идеи необходимости интерпретации художественного текста средствами киноэкранности, а также использование этого ресурса в процессе анализа литературного произведения. Для достижения поставленной цели необходимо, во-первых, с позиции данного диалогического метода исследовать проблему художественного взаимодействия искусств; во-вторых, выявить разнообразные особенности экранного киноязыка и его отличие от языка литературы; в-третьих, определить и обосновать принципы отбора для экранизации литературных произведений. Именно решению данных актуальных культурологических задач будет посвящено наше исследование.

## Основная часть

Сегодня уже сложно представить себе жизнь без кинематографа. Он оказывает огромное влияние на умы и сердца современного человека, являясь, возможно, одним из определяющих факторов формирования его мировоззрения, эмоционального и интеллектуального развития.

Объектом внимания в данной работе является диалог литературы и киноискусства, т.е. искусства, основанного на слове, и искусства, основанного на изображении, движении, звучании. На первый взгляд, эти два вида искусства (и, особенно, литература и немое кино), в принципе различны, каждое из них существует самостоятельно, вне другого.

Самым ярким и наиболее очевидным результатом такого диалога в данном случае является экранизация литературных произведений (хотя в настоящее время можно говорить еще и о трансформации киносценария в литературное произведение особого жанра). Но анализ особенностей диалога литературы и кино неизбежно требует рассмотрения этой проблемы в более широком контексте – с точки зрения сходства и различия литературного произведения и кинофильма в целом [Melro, Oliveira, 2019, с. 590]. Мы основной упор будем делать на семиотический подход к данной проблеме. При самом поверхностном взгляде на проблему взаимодействия литературы и кино можно сказать, что оно по сути дела сводится к двум неравнозначным факторам. Во-первых, многие фильмы представляют собой экранизацию литературных произведений, т.е. в них выстраивается зрительный ряд, соответствующий сюжету конкретного литературного произведения, действуют персонажи, описанные в этом произведении и т.д. Во-вторых, о некоторой связи с литературой можно говорить потому, что в немых фильмах вынужденно использовались титры, являющиеся вербальным (письменным) текстом, а с появлением звукового кино в фильмах стали использоваться и играть весьма важную роль диалоги персонажей (что очевидным образом усиливает связь литературы и кино) [Тарасов, 2016, с. 55].

На самом же деле эта взаимосвязь гораздо более сложна и многофакторна, включая в себя и

проблему жанров и стилей в литературе и кино, «петли обратной связи», проблему специфики киноязыка и многие другие. Не имея здесь возможности исследовать проблему взаимодействия литературы и кино во всей ее полноте, коснемся ниже только некоторых ее аспектов, представляющих особый интерес в связи с рассматриваемыми здесь проблемами.

Прошел уже практически век, как в круг искусств ворвалось кино. Благодаря разнообразию своих выразительных средств, невиданной ранее широте аудитории, разного рода силе эмоционального и идейного воздействия на самые различные слои зрителей, кино не только заняло прочное место в духовной жизни человечества, но и открыло новые возможности для других видов искусств [Грунчева, 2016, с. 23-24].

Кинематография вошла в литературу вслед за другими искусствами. Именно литературе по своей природе было уготовлено стать первоосновой многих произведений и театра, и живописи, и музыки. Безусловно и влияние литературы не обошло и кинематограф. Мир знает великое множество трактовок классики литературы и русской и зарубежной. Свобода, подвижность и глубина литературного образа определяют его роль в духовном развитии человечества и тем самым в становлении и совершенствовании смежных искусств. Но почему все чаще кинематограф обращается именно к литературным источникам?

На наш взгляд, литература способна создавать прообраз жизни, раскрывая духовный мир человека. «Литература шире, обстоятельнее, чем другие искусства, отображает действительность, показывает мир в развитии, заключая в рамки романа многообразный материал, который в каждом уме живет собственной жизнью» [Manovich, 2000, с. 38]. Именно поэтому киноискусство и обратилось к литературе. Возможно, вне литературы кино так и осталось бы техническим чудом, средством информации, популяризации знаний, средством репродуцирования зрелищ. Литература дала кинематографу то глубокое наполнение, ту необходимую жизненную силу, которая стала его основой. В киноискусстве посредством экранизации воплощается потребность читателя увидеть образы литературного мира, выраженных в конкретно чувственных формах [Huhtamo, 2004, с. 57-59].

Главное в экранизации – передать заложенное в первоисточнике, используя киноязык, киносредства (которые существенно отличаются от литературных). И потому естественно, что любую экранизацию мы, зрители, оцениваем в первую очередь по тому, насколько она не дотянула до уровня первоисточника или превзошла его (такое тоже бывает) [Познин, 2008, с. 427].

Исследователи по-разному классифицируют экранизации. Мы выделим следующие три основные группы экранизаций:

1) *Экранизация по мотивам*. Основная задача таких фильмов – показать знакомое произведение в новом ракурсе. Часто подобная форма используется, когда книгу физически нельзя перенести на киноэкран буквально: из-за несоответствия объемов, например, или когда действие в книге замкнуто на внутренние переживания героя, которые трудно показать без преобразования в диалоги и события. Экранизация этого типа не слишком строго соответствует первоисточнику, но передает главное.

2) *Экранизация прямая* (иногда буквальное переложение). Такая экранизация должна повторять книгу, давая зрителю возможность еще раз, только уже в формате кино, соприкоснуться с источником. Они скрупулезно, серия за серией, передают книгу вплоть до всех диалогов и закадровых текстов. Этот подход воссоздает атмосферу первоисточника, переносит книгу на экран.

3) *Киноадаптация*. При данном подходе целью является не передать как можно точнее

книгу, а создать на ее материале новое, самобытное произведение, которое, тем не менее, явно взаимосвязано с первоисточником и дополняет его. Это кино, в котором делается шаг вперед по сравнению с обычными экранизациями. Оно не просто переносит первоисточник на экран, но совершает открытия в сфере кинокультуры и киноязыка.

Экранизация произведений классической художественной литературы – одна из относительно новейших форм взаимосвязи разных видов искусств. Хорошая экранизация эстетически обогащает зрителя, уже знакомого с произведением литературы; у зрителя же, которому еще не довелось читать роман или повесть, она вызывает желание обратиться к первоисточнику, чтобы заново пережить и глубже осмыслить увиденное на экране [Казючиц, 2011, 5]. Экранизация немало дает для понимания творчества писателя в целом, его мирового значения в развитии литературного процесса.

В то же время, фильм – это видение книги одним человеком, режиссёром, и часто это видение может не совпадать с личностным взглядом зрителя. Действительно, книга и фильм воспринимаются по-разному. Книга требует индивидуальной работы, у читателя нет другого выхода, как самому представить описания, составить заключения о характере героев, построить логические цепочки. Смотря экранизацию, мы оцениваем работу режиссёра, если знакомы с содержанием книги. Мы теряем ту свободу восприятия, которую дает текст, воспринимаем уже готовые образы и идеи. И, если идёт несовпадение взглядов собственного и режиссёрского, то наступает разочарование, отторжение фильма. Книги создают особую атмосферу, дают возможность полёту фантазии, с ними отвлекаешься от всего прочего и наслаждаешься слогом, языком автора, поворотами сюжета.

Именно поэтому можно говорить о том, что потенциал кино огромен. Однако многочисленные исследования искусствоведов, социологов, педагогов и психологов говорят о том, что познавательные и воспитательные возможности киноискусства используются недостаточно эффективно [Строева, Аронин, 2019, с. 182-183]. Становится все более очевидной необходимость кинообразования, освоение языковых особенностей кино, введение в эстетику киноискусства, развитие киномышления, изучение истории кинематографа, искусствоведения, формирование ценностного отношения к произведениям экранного искусства, организация художественного опыта для того, чтобы в полной мере оценить глубину взаимодействия и взаимообогащения искусств – литературы и кино.

Огромную роль играет кинематограф в решении проблемы «классика и современность». Кино способно вдохнуть «душу» в эти произведения, которая позволит нам увидеть живые, бесконечно волнующие образы героев и отозваться на благородный авторский голос, звучащий из далекого прошлого, но несущий правду высоких мыслей и чувств нашим современникам. Именно поэтому, мы можем говорить о том, что изучение процесса экранизации сейчас наиболее актуально. Литература движет и определяет развитие киноискусства, она связывает кино с жизнью.

Экранизация литературных произведений – это вид художественного творчества, который требует еще тщательного исследования. Проблем перевода литературного произведения на экран множество. При экранизации наиболее остро встаёт вопрос отбора для сценария, так как книга может в несколько раз превышать нормальную ёмкость фильма [Кондаков, 2016, с. 15-16]. То есть, с одной стороны – максимальная близость к тексту, проникновение в текст, но не механическое (не монтаж с сохранением внешней последовательности), а внутреннее собирание материала, подчинение его идее оригинала, с другой, концентрация материала вокруг героев, участвующих в развитии конфликта.

Сегодня модно переделывать классические романы в кинофильмы, называя их «сценическим монтажом», намекая, что это ненастоящие произведения искусства. Но никто не отрицает, что даже удачность подобного монтажа свидетельствует о бедности.

Считается, что каждая экранизация ниже литературного оригинала. Если механически сопоставлять фильм и его первоисточник, то, конечно, многие порой существенные части литературного произведения не воплощаются в фильме. Часто при экранизации утрачиваются отдельные сюжетные линии и образы. Буквальное сопоставление в большинстве случаев будет не в пользу фильма. Но нельзя забывать о том, что роман или повесть, возрождаясь в ином искусстве, приобретают новые художественные качества и краски. Экранизация часто не только не принижает и обескровливает литературную первооснову, но заставляет сверкать новыми гранями, увидеть которые можно более отчётливо в конкретно-чувственном строе фильма, в актерских образах, в пластичных и музыкальных решениях. То есть признак вторичности воплощения отнюдь не является аналогичным второсортности. Фильмы, рожденные литературными произведениями, иногда приобретали ещё больший общественный резонанс, иногда оказывались конгениальными подлиннику, а иногда лишь только популяризовали их и были робкими копиями [Беляева, Фролова, Типунова, 2022, с. 48-49]. Соответственно, глубокие, качественные, содержательные экранизации не только не мешают восприятию оригинальных книг классиков, но и наоборот зачастую помогают представить и героев произведений, и эпоху.

### Заключение

Можно констатировать, что кинематограф и литература активно взаимодействует друг с другом. Синтезируя средства выразительности других искусств, кино объединило их не механически, а диалектически, используя молодую технику века, создало свой особый художественный язык. Изобразительная сторона литературных описаний очень близка природе кинематографа, эта внутренняя связь обоих искусств – основа экранизации. Однако режиссер воспроизводит на экране свое видение литературного произведения, рассказывает о событиях и людях языком кино. Поэтому в процессе экранизации всегда рождается новое произведение, не иллюстрация, а кинематографический эквивалент литературного источника.

### Библиография

1. Беляева У.П. Виртуальная реальность в актуальном философском дискурсе // Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации. Липецк: ЛГПУ имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2018. С. 112-115.
2. Беляева У.П., Фролова Е.С., Типунова А.С. Инфосфера публичной истории в современных экранных медиа: социально-философский анализ // Современные исследования социальных проблем. 2022. Т. 14. № 1-2. С. 47-51.
3. Грунчева Е.В. Эволюция экранного искусства: от немого кино к 3d-видеомэппингу // Вестник культуры и искусств. 2016. № 3. С. 20-25.
4. Казючиц М.Ф. Язык экранных искусств: от кино к интернет-коммуникациям // Артикульт. 2011. № 2. С. 1-9.
5. Кондаков И.В. Экранная культура vs книжная культура: перспективы диалога // Наука телевидения. 2016. № 12.3. С. 7-21.
6. Познин В.Ф. Экранное творчество: современные тенденции // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2008. Вып. 7. С. 425-428.
7. Строева О.В., Аронин С.В. Тенденции развития визуальных искусств под влиянием новых экранных технологий // Наука телевидения. 2019. № 15.1. С. 173-193.
8. Тарасов А.Н. Экранный тип культурного кода как семиотическая характеристика современной стадии социокультурной трансформации: культурфилософский анализ // Общество: философия, история, культура. 2016. № 12. С. 54-56.

9. Melro A., Oliveira L. Screen Culture // Advanced Methodologies and Technologies in Artificial Intelligence, Computer Simulation, and Human-Computer Interaction. Mehdi Khosrow-Pour, 2019. P. 586-599.
10. Manovich L. Language of New Media. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000. 354 p.
11. Huhtamo E. Elements of Screenology: Toward an Archaeology of the Screen // ICONICS: International Studies of the Modern Image. 2004 Vol. 7. P. 31-82.

## **Dialogue of Screen and Book Cultures: Film Adaptations of Literary Texts**

**Irina N. Berleva**

Applicant,  
Lipetsk State Pedagogical University,  
398020, 42, Lenina str., Lipetsk, Russian Federation;  
e-mail: centrmediaciilgtu@mail.ru

**Dmitrii A. Belyaev**

Doctor Philosophy,  
Professor of the Department of Philosophy, Political Science and Theology,  
Lipetsk State Pedagogical University,  
398020, 42, Lenina str., Lipetsk, Russian Federation;  
e-mail: dm.a.belyaev@gmail.com

### **Abstract**

The article is devoted to the disclosure of the semantic and semiotic dialogue between two cultural spheres - screen and book. Methodologically, the work is based on the comparative cultural method and the semiotic approach. The relevance of screen culture, which incorporates many traditional cultural forms, is fixed. Cinema is an example of screen culture in the study. The deep connection between cinema screenness and fiction is revealed and analyzed. Separately, the specifics of the film adaptation of literary works are considered with an emphasis on the adaptation of the semiotics of the text to the semiotics of the screen. The advantages and disadvantages of film adaptations are noted in comparison with the literary source. It is stated that the creative application of film language is capable of giving rise to a new work of art in the process of film adaptation, which has unique aesthetic properties.

### **For citation**

Berleva I.N., Belyaev D.A. (2023) Dialog ekrannoi i knizhnoi kul'tur: kinoekranizatsii literaturnykh tekstov. [Dialogue of Screen and Book Cultures: Film Adaptations of Literary Texts]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 337-343. DOI: 10.34670/AR.2023.40.57.034

### **Keywords**

Screen culture, screenness, artistic culture, mass culture, cinema screenness, cinematography, literature, screen language.



---

## References

1. Belyaeva U.P. (2018) Virtual Reality in Current Philosophical Discourse. *Humanitarian Studies in the Conditions of Modern Socio-Cultural Transformation*. Lipetsk: P.P. Semenov-Tyan-Shansky. pp. 112-115.
2. Belyaeva U.P., Frolova E.S., Tipunova A.S. (2022) Infosphere of public history in modern screen media: socio-philosophical analysis. *Modern studies of social problems*. Vol. 14. No. 1-2. pp. 47-51.
3. Gruncheva E.V. (2016) The evolution of screen art: from silent cinema to 3d video mapping. *Bulletin of Culture and Arts*. No. 3. pp. 20-25.
4. Kazyuchits M.F. (2011) The language of screen arts: from cinema to Internet communications. *Artikult*. No. 2. pp. 1-9.
5. Kondakov I.V. (2016) Screen culture vs book culture: prospects for dialogue. *TV Science*. No. 12.3. pp. 7-21.
6. Poznin V.F. (2008) Screen creativity: modern trends. *Bulletin of the Tambov University. Series: Humanities*. Iss. 7. pp. 425-428.
7. Stroeva O.V., Aronin S.V. (2019) Trends in the development of visual arts under the influence of new screen technologies. *TV Science*. No. 15.1. pp. 173-193.
8. Tarasov A.N. (2016) Screen type of cultural code as a semiotic characteristic of the modern stage of sociocultural transformation: cultural philosophical analysis. *Society: philosophy, history, culture*, № 12. pp. 54-56.
9. Huhtamo E. (2004) Elements of Screenology: Toward an Archaeology of the Screen. *ICONICS: International Studies of the Modern Image*. Vol. 7. pp. 31-82.
10. Manovich L. (2000) *Language of New Media*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. 354 p.
11. Melro A., Oliveira L. (2019) Screen Culture. *Advanced Methodologies and Technologies in Artificial Intelligence, Computer Simulation, and Human-Computer Interaction*. Mehdi Khosrow-Pour. pp. 586-599.

УДК 008

DOI: 10.34670/AR.2023.15.20.035

## Цикличность социокультурной динамики как фактор развития российской военной культуры

**Иванов Владимир Николаевич**

Преподаватель,  
Военный учебно-научный центр Сухопутных войск  
«Общевойсковая ордена Жукова академия  
Вооруженных Сил Российской Федерации;  
соискатель кафедры философии, политологии и теологии,  
Липецкий государственный педагогический университет  
имени П.П. Семенова-Тян-Шанского,  
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, 42;  
e-mail: philosophia@rambler.ru

### Аннотация

Статья посвящена выявлению специфики функционирования феномена военной культуры в России. Подробно анализируется зависимость между процессами, идущими в социокультурном развитии нашей страны, в целом, и тем, как эти процессы влияют на изменения, происходящие внутри военной культуры. В представленной статье основной упор сделан на анализе духовной составляющей динамики военной культуры. В работе показано, что имплицитно изучение феномена военной культуры в отечественном гуманитарном знании началось еще с 1970-х годов, когда исследования выстраивались вокруг анализа феномена «морально-боевой дух военнослужащего». Эти работы стали фундаментом изучения феномена военной культуры в России. В 1990-е годы в изучении этого феномена выявлен явно недостаточный интерес, что, однако, объясняется общим системным кризисом в стране этого периода времени. Новый всплеск интереса к феномену военной культуры наблюдается с начала 2000-х годов. Изучение в этот период осуществлялось среди множества наук, а наибольшее количество исследований были осуществлены в рамках культурологии, социологии, философии и педагогики. В статье делается вывод о непосредственной корреляционной связи между динамикой социокультурного развития России, в целом, и изменениями, свершающимися внутри военной культуры.

### Для цитирования в научных исследованиях

Иванов В.Н. Цикличность социокультурной динамики как фактор развития российской военной культуры // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 344-348. DOI: 10.34670/AR.2023.15.20.035

### Ключевые слова

Цикличность, военная культура, философия культуры, культурфилософский анализ, социальная культурология, динамика культуры, современная культура.

## Введение

Культура любого общества всегда развивается циклами. Пытаясь выстроить культурфилософскую модель этой динамики в обобщенном виде можно выделить периоды, на которых культура находится на пике своего развития, являя высшие достижения в каждой из своих форм, и те, на которых могут быть определены деструктивные тенденции, когда отмечается отход от установленных канонов в искусстве, смена методологических установок в науке, трансформация мировоззренческих оснований в философии [Тарасов, 2022, 281].

Представленная обобщенная культурфилософская схема динамики культуры, несомненно, имеет специфические черты и особенности в условиях конкретного региона, цивилизации или государства. Однако периоды взлета и падения могут быть выявлены в истории культуры любой территориальной общности.

## Основная часть

Попытка выявить причины замеченной цикличности наталкивается на определенные сложности, прежде всего, связанные со спецификой той или иной социокультурной общности. Например, если говорить о подобных причинах в рамках евроатлантической цивилизации, то их следует искать внутри изменений, идущих в системе культуры, поскольку здесь культура выступает базой по отношению к иным сферам общества, например, экономике, каковые – есть надстройка (если использовать марксистскую терминологию). Данная позиция отражена в концепции социокультурных трансформаций [Тарасов, 2022, 70]. Выявление подобных закономерностей внутри восточных культуры должно основываться на иной, чем в европейской системе детерминационных связей. Вместе с тем, универсальным представляется объяснение, при котором внешние условия (конкретно исторические условия) оказываются одним из ключевых факторов, приводящих к трансформационным процессам в культуре и обществе, в целом. Подчеркнем, специфика имеется применительно к каждой цивилизации или государству, но есть и универсальные закономерности, работающие независимо от территории.

С другой стороны, все формы культуры – наука, искусство, религия, философия – несут на себе печать общих тенденций, идущих в социокультурном комплексе, в целом [Беляев, Кутоманов, Резник, 2021, 445; Катаев, 2020, 16; Когай, 2019, 13; Кретов, 2022, 176; Ромах, 2009, 3; Тарасов, 2022, 85; Фролова, Галстян, 2022, 102]. В этой связи, кризисные тенденции, начинающиеся в какой-то одной из них и включающие в свой трансформационный ареал другие формы, достаточно часто могут выступать предвестниками начинающейся смены культурной парадигмы [Tarasov etc., 2021, 2313]. Начинающиеся трансформационные процессы, безусловно, затрагивают и различные виды культуры, например, военную.

Военная культура представляет собой особый вид культуры, который связан с обеспечением безопасности государства и имеет как материальный, так и духовный компоненты в своем составе. Анализ связи между социокультурной динамикой и изменениями, наблюдаемыми внутри военной культуры, подтверждает очень тесную связь и корреляцию между этими явлениями. Периоды экономического подъема в стране всегда сопровождаются усилением внимания и интенсивностью процессов, идущих внутри военной культуры. Наоборот, периоды, характеризующиеся как упадок в экономике, могут быть определены как те, на которых интерес к изучению военной культуры угасает, а, соответственно, и снижается или вовсе прекращается интенсивность процессов, идущих внутри нее. Например, анализ развития военной культуры в XX веке и вплоть до сегодняшнего дня подтверждает эту закономерность.

В советское время понятие «военная культура» практически не использовалось в гуманитарных исследованиях. При этом, можно говорить о его имплицитном употреблении. Фактически оборот «морально-боевой дух» имел тоже самое смысловое наполнение, что сегодня «военная культура». В 1970-1980-х годах в нашей стране было защищено несколько диссертаций, подготовленных в русле социальной философии и исследующих значение военной культуры в обеспечении обороноспособности страны. Иными словами, можно утверждать, что это было время, когда изучением проблем военной культуры, ее духовной составляющей активно занималась гуманитарная наука и эти знания внедрялись в практику – в систему идеологической и патриотической работы среди военнослужащих. Такой повышенный интерес объяснялся как потребностями государства, так и общим подъемом, характерным для развития страны в это время.

1990-е годы – период ломки прежней социально-экономической и политической системы, когда все российское общество переживало период системного кризиса. В этих условиях сфера культуры оказалась в забвении. Это же коснулось и военной культуры, и как исследуемого концепта, и как денотата – специфического феномена, связанного с поддержанием обороноспособности страны. Несмотря на процессы гуманитаризации образования, начавшиеся во второй половине 1990-х годов [Ромах, 2007, с. 70], интереса к исследованию феномена военной культуры мы не отмечаем. Только с начала 2000-х годов, когда отмечается общий подъем в стране, проявляются первые экономические успехи в России, государство стало уделять достойное внимание проблемам обороны, отмечаем мы интерес к исследованию феномена военной культуры, который осуществлялся в русле философии, культурологии, социологии и педагогики.

## Заключение

Таким образом, между процессами социокультурного развития России и функционированием феномена военной культуры обнаруживается тесная корреляционная связь. Периоды процветания нашей страны характеризуются повышенным исследовательским интересом к феномену военной культуры, как в теоретической мысли, так и в практическом отношении.

## Библиография

1. Беляев Д.А., Кутومانов С.А., Резник С.В. Стратегии пропаганды в видеоиграх: практики и актуальные темы // *Nomothetika: Философия. Социология. Право*. 2021. Т. 46. № 3. С. 443-450.
2. Катаев Д.В. История социологии как рефлексия социальных процессов современности (версия Хартмута Розы) // *Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации*. Липецк, 2020. С. 16-17.
3. Когай Е.А. Молодежный экстремизм и виртуальный мир // *Социально-гуманитарное обозрение*. 2019. № 1 (1). С. 13-14.
4. Кретов Д.В. Использование метода взаимного оценивания в обучении иностранному языку: преимущества и недостатки // *Общество: социология, психология, педагогика*. 2022. № 6 (98). С. 175-180.
5. Ромах О.В. Культурологическое образование в процессах глобализации // *Фундаментальные исследования*. 2007. № 7. С. 69-72.
6. Ромах О.В. Колонка редактора // *Аналитика культурологии*. 2009. № 3 (15). С. 3-4.
7. Тарасов А.Н. К вопросу о методологии исследования переходных периодов в динамике культуры // *Философия и культурология: вопросы теории и методологии*. Липецк, 2022. С. 70-74.
8. Тарасов А.Н. Культурфилософское наследие XX века как теоретическое основание концепции социокультурных трансформаций // *Гуманитаристика в условиях современной социокультурной трансформации*. Липецк, 2022. С. 281-286.

9. Тарасов А.Н. Отражение эпохи в романе Ф.М. Достоевского «Бесы»: социально-философский взгляд // Роман Ф.М. Достоевского «Бесы» в контексте духовной традиции и «большого времени» русской культуры. Липецк, 2022. С. 85-87.
10. Фролова Н.А., Галстян Г.Г. «Быть, а не казаться»: теория разумного эгоизма в американской культурфилософии // Философия и культурология: вопросы теории и методологии. Липецк, 2022. С. 102-103.
11. Tarasov A.N. et al. Analysis of migration processes in Russian education in the context of the ongoing social and cultural transformation // Revista on line de Política e Gestão Educacional. 2021. Vol. 25. № 3. P. 2311-2325.

## **Cyclicity of sociocultural dynamics as a factor in the development of Russian military culture**

**Vladimir N. Ivanov**

Lecturer,  
Military Educational and Scientific Center of the Ground Forces –  
Combined Arms Order of Zhukov Academy  
of Armed Forces of the Russian Federation;  
Applicant of the Department of Philosophy, Political Science and Theology,  
Lipetsk State Pedagogical University;  
398020, 42, Lenina str., Lipetsk, Russian Federation;  
e-mail: philosophia@rambler.ru

### **Abstract**

The article is devoted to revealing the specifics of the functioning of the phenomenon of military culture in Russia. The relationship between the processes taking place in the socio-cultural development of our country as a whole and how these processes affect the changes taking place within the military culture is analyzed in detail. In the presented article, the main emphasis is placed on the analysis of the spiritual component of the dynamics of military culture. The paper shows that the implicit study of the phenomenon of military culture in the domestic humanitarian knowledge began in the 1970s, when research was built around the analysis of the phenomenon of "morale and fighting spirit of a serviceman". These works became the foundation for studying the phenomenon of military culture in Russia. In the 1990s, a clearly insufficient interest was revealed in the study of this phenomenon, which, however, is explained by the general systemic crisis in the country of this period of time. A new surge of interest in the phenomenon of military culture has been observed since the early 2000s. The study during this period is carried out among many sciences, and the largest number of studies were carried out within the framework of cultural studies, sociology, philosophy and pedagogy. The article concludes that there is a direct correlation between the dynamics of the socio-cultural development of Russia in general and the changes taking place within the military culture.

### **For citation**

Ivanov V.N. (2022) Tsiklichnost' sotsiokul'turnoi dinamiki kak faktor razvitiya rossiiskoi voennoi kul'tury [Cyclicity of sociocultural dynamics as a factor in the development of Russian military culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 344-348. DOI: 10.34670/AR.2023.15.20.035

**Keywords**

Cyclicality, military culture, philosophy of culture, cultural and philosophical analysis, social cultural studies, dynamics of culture, modern culture.

**References**

1. Belyaev D.A., Kutomanov S.A., Reznik S.V. (2021) Strategii propagandy v videoigrakh: praktiki i aktual'nye temy [Propaganda strategies in video games: practices and current topics]. *Nomothetika: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo* [Nomothetics: Philosophy. Sociology. Law], 46, 3, pp. 443-450.
2. Frolova N.A., Galstyan G.G. (2022) «Byt', a ne kazat'sya»: teoriya razumnogo egoizma v amerikanskoj kul'turfilosofii [To be, not to seem: the theory of rational egoism in American cultural philosophy]. In: *Filosofiya i kul'turologiya: voprosy teorii i metodologii* [Philosophy and Cultural Studies: Issues of Theory and Methodology]. Lipetsk.
3. Kataev D.V. (2020) Istoriya sotsiologii kak refleksiya sotsial'nykh protsessov sovremennosti (versiya Khartmuta Rozy) [The history of sociology as a reflection of the social processes of our time (the version of Hartmut Rosa)]. In: *Gumanitaristika v usloviyakh sovremennoi sotsiokul'turnoi transformatsii* [Humanities in the conditions of modern socio-cultural transformation]. Lipetsk.
4. Kogai E.A. (2019) Molodezhnyi ekstremizm i virtual'nyi mir [Youth extremism and the virtual world]. *Sotsial'no-gumanitarnoe obozrenie* [Social and Humanitarian Review], 1 (1), pp. 13-14.
5. Kretov D.V. (2022) Ispol'zovanie metoda vzaimnogo otsenivaniya v obuchenii inostrannomu yazyku: preimushchestva i nedostatki [Using the method of mutual evaluation in teaching a foreign language: advantages and disadvantages]. *Obshchestvo: sotsiologiya, psikhologiya, pedagogika* [Society: sociology, psychology, pedagogy], 6 (98), pp. 175-180.
6. Romakh O.V. (2009) Kolonka redaktora [Editor's column]. *Analitika kul'turologii* [Culturology Analytics], 3 (15), pp. 3-4.
7. Romakh O.V. (2007) Kul'turologicheskoe obrazovanie v protsessakh globalizatsii [Cultural Education in the Processes of Globalization]. *Fundamental'nye issledovaniya* [Fundamental Research], 7, pp. 69-72.
8. Tarasov A.N. et al. (2021) Analysis of migration processes in Russian education in the context of the ongoing social and cultural transformation. *Revista on line de Política e Gestão Educacional*, 25, 3, pp. 2311-2325.
9. Tarasov A.N. (2022) K voprosu o metodologii issledovaniya perekhodnykh periodov v dinamike kul'tury [To the question of the methodology of the study of transitional periods in the dynamics of culture]. In: *Filosofiya i kul'turologiya: voprosy teorii i metodologii* [Philosophy and Cultural Studies: Issues of Theory and Methodology]. Lipetsk.
10. Tarasov A.N. (2022) Kul'turfilosofskoe nasledie XX veka kak teoreticheskoe osnovanie kontseptsii sotsiokul'turnykh transformatsii [Cultural and philosophical heritage of the twentieth century as a theoretical basis for the concept of socio-cultural transformations]. In: *Gumanitaristika v usloviyakh sovremennoi sotsiokul'turnoi transformatsii* [Humanities in the conditions of modern socio-cultural transformation]. Lipetsk.
11. Tarasov A.N. (2022) Otrazhenie epokhi v romane F.M. Dostoevskogo «Besy»: sotsial'no-filosofskii vzglyad [Reflection of the era in the novel "Demons" by F.M. Dostoevsky: a socio-philosophical view]. In: *Roman F.M. Dostoevskogo «Besy» v kontekste dukhovnoi traditsii i «bol'shogo vremeni» russkoi kul'tury* [F.M. Dostoevsky's "Demons" in the context of the spiritual tradition and the "great time" of Russian culture]. Lipetsk.

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2023.15.60.036

**Актуальность женского образа в перспективе гендерных различий в истории европейского общества и культуры****Рыбант Ирина Викторовна**

Соискатель,  
Белгородский государственный  
национальный исследовательский университет,  
308015, Российская Федерация, Белгород, ул. Победы, 85;  
e-mail: irarybant@mail.ru

**Аннотация**

Влияние гендерных различий, специфика интерпретаций и их анализ становятся актуальными в осмыслении роли и миссии женщины в обществе. Анализ исторических предпосылок эволюции женского образа и его становления, как независимого и самостоятельного члена общества, показал актуальность и развитие женского влияния на культуру и общество в целом. Доминирование одного пола над другим, по нашей мысли, показало разрыв в отношениях и неравноправие в социальной жизни, что способствовало дисбалансу общества и пробуждению женского самосознания в европейской культуре и достижению новых возможностей в XXI веке.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Рыбант И.В. Актуальность женского образа в перспективе гендерных различий в истории европейского общества и культуры // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 349-357. DOI: 10.34670/AR.2023.15.60.036

**Ключевые слова**

Женский образ, гендерные различия, общество, миссия, доминирование, свобода, равноправие, развитие.

## Введение

Человечество живет в мире, в котором существует гендерные различия, понятия мужественности и женственности, отношения, выстраиваемые в определенной иерархии, господства, влияния и различия между социальными, культурными стереотипами и ролями.

Исторически развиваясь и изменяясь, образ женщины и мужчины претерпевал различные трансформации в социальной, семейной, религиозной и политической жизни. На всех этапах развития человечества люди задавались вопросом смысла бытия и призвания в жизни. Так, определяя образ мужчины и женщины биологическими признаками, им отводилась определенная роль в обществе и в семье. На основе этих различий, женщины могли исполнять в социуме только определенные роли и заниматься другими, отличными от мужчин, делами, выполняя только те функции, которые им предназначались исключительно по природным признакам, не противоречащим женственности.

Но со временем, гендерные различия постепенно стирались и женщины включались в деятельность, которая раньше могла принадлежать только мужскому роду. Конечно, это не могло не отразиться на обществе и семье, потому что происходили перемены в образе восприятия и осознания окружающего мира и себя, своего предназначения и выражения своей индивидуальности и идентификации своего пола, как внутреннего образа, так и его внешнего проявления в социокультурном пространстве.

Каким образом женщина может познать себя, осознать свою роль на земле и исполнить свою миссию? В чем заключается ее реальность и социальное влияние? Насколько глубоко трансформировался образ женщины и ее самоосознание, самоопределение на протяжении всей истории? К чему пришла женщина сейчас? Какие у нее перспективы в будущем? Эти вопросы будут затронуты и освещены в данной статье, а также будут проанализированы.

## Основная часть

Если вернуться в прошлое, на много веков назад, то можно заметить, что женщине предлагалась единственная верная роль, которая была обусловлена ее биологическими особенностями – способностью воспроизводить и воспитывать ребенка. Считалось, что функции женщины предназначены самой природой быть в семье и рожать, воспитывать детей и заботиться о семье. В этом и проявлялась ее миссия и предназначение, которое предлагало античное и средневековое общество. И это бинарное сознание делило мир на мужское и женское.

Гендерное различие полов обуславливало их поведенческую роль в социуме. Но женщины и мужчины, хотя и разнополые, но равноправные по своему образу существа, были определены для жизни на земле. Читая книгу Бытия, сам Бог определил им функцию: «мужчину и женщину сотворил их. И сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте...» [Библия, синодальный перевод, www...]. Здесь мы видим, что Бог определил власть не только для мужчины, но и для женщины. Также можно заметить, что в этих словах говорится не только о деторождении, но и о влиянии их на земле, то есть исполнении их задач и действий в социуме. Но равноценность полов, их функций, влияния и практических суждений была деформирована и перекошена в сторону мужественности и неравноправия, подчинения и унижения одного пола над другим. Таким образом, права и привилегии, данные Богом человеку, были унижены, дискриминированы. Они привели к ограничениям социокультурной роли



женщины, расизму, сексизму. Раньше считалось, что стандарты поведения, созданные мужчинами, подходят и для женщин, и они обусловлены биологическими различиями. Были стерты общечеловеческие ценности и нормы, равноценные возможности и знания, данные самим Создателем мужчине и женщине, потому что в Его понимании, они равнозначны и равноправны по отношению к владычеству и управлению не только семьей, но и обществом, то есть землей.

Немецкий философ и социолог Георг Зиммель писал: «Мы измеряем достижения и приверженности мужчин и женщин согласно определенным нормам и ценностям; но эти нормы не являются нейтральными, стоящими вне контрастов между полами; они обладают «мужским» характером... Стандарты искусства и требования патриотизма, общие приоритеты и определенные социальные идеи, равноценность практических суждений и объективность теоретических знаний – все эти категории формально являются общечеловеческими, но фактически мужскими в их действительном историческом формировании. Если мы назовем идеи, претендующие на абсолютную обоснованность и объективность, то фактом остается то, что в исторической жизни человеческого рода оперирует равенство: объективность=мужчина» [Coser, 1977].

Исторически сложилась тенденция, когда мужское доминирование стало объективным для обоих полов. Эту мысль также подтверждает Зиммель, утверждая, что «позиция власти мужчины не только утверждает его относительное превосходство над женщиной, но и подтверждает, что его стандарты обобщаемы даже уже в качестве общечеловеческих стандартов для «равного» управления мужчинами и женщинами» [Coser, 1977].

Выстраиваемый образ мужчины, его власти и его влияния на поведение женщины носит односторонний характер, также как и выстраиваемый образ женщины феминистками и защитниками женских прав носит односторонний взгляд. Гегемонное определение мужественности для мужчин носит модель поведения для всех мужчин, а женский идеал поведения диктуется принципами гендерного неравенства и приспособлением к интересам и желаниям мужчин. И из этого контекста многие женщины видят свою роль и миссию, приспособившись и адаптируясь к мужской гегемонии, забывая свое призвание, данное ей свыше. Борясь между собой, мужчины и женщины забывают об общечеловеческих факторах, ценностях и привилегиях, что создает дисбаланс как в обществе, так и в семье, преследуя тем самым свою значимость и исключительность. Господство одного пола над другим усиливает этот дисбаланс и различие в поведении и трансляции индивидуального образа мышления в социуме. «Межпланетная теория гендера предполагает, будь то в биологии или социализации, что женщина всегда ведет себя по-женски, и неважно, где она при этом находится. А мужчина ведет себя по-мужски – в любом месте» [Киммел, 2006]. Социальный психолог Кэрол Таврис утверждала, что причина различий между мужчиной и женщиной состоит не в гендере, а в различиях их сфер деятельности. Синтия Фукс Эпстейн подтверждает эту мысль, называя их «обманчивыми разделениями, так кажется, что они обусловлены гендером, хотя на самом деле основа различий здесь совсем в другом» [Epstein, 1988]. Все зависит от позиции, власти и влияния, в которой находятся люди. Например, мужчина может быть молчаливым дома, пассивным и безответственным, в то время как на работе он показывает совсем другие качества: разговорчивость, уважение, ответственность, активность для улучшения своей позиции. То есть роль и поведение меняется в позиции зависимости и безвластия. Также и женщина меняет свое поведение, исходя из положения, в котором она находится – в позиции власти или подчинения. Социологи Уильям и Джин О Барр говорят о том, что «так называемый женский язык не

является характерным для всех женщин. Во всяком случае, он не ограничивается только женщинами. Если женщина использует «язык безвластия», то, скорее всего, из-за того, что женщины, как правило, занимают относительно безвластные социальные позиции в обществе» [Киммел, 2006]. Если предоставить женщине такие же возможности, какие есть у мужчины, то женщины также смогут заниматься разными сферами жизни, управлять и достигать успеха на разном поприще не меньше, чем это делают мужчины. В своей книге «Мужчины и женщины корпорации» Розабет Мосс Кантер пишет, что «женщины не добивались успеха не потому, что боялись его, а потому, что не обладали достаточными возможностями. Когда у мужчин не было соответствующих возможностей, то они вели себя стереотипно «по-женски».

Долгое время считалось, что женская миссия состоит исключительно в материнстве и воспитании детей в семье из-за биологических причин, а мужчины созданы для управления и контроля. Поэтому и предназначение женщины состояло в том, чтобы выполнять эту работу. Но исследование социолога Кэтлин Герсон показало, что при изменении ситуаций и положения, женщины и мужчины в равной степени способны выполнять роль «материнства». Из этого следует, что существует мало различий между отцами и матерями, которые сами воспитывают детей. Также она увидела, что они в равной степени могут хорошо выполнять домашние обязанности: «мужчина может выполнять материнские функции и что совсем не является необходимостью, чтобы воспитателем ребенка была обязательно мать, а не отец». И таким образом, можно сделать заключение, что мужчина и женщина могут выполнять одинаковые ролевые модели, если их поставить в равные условия, в которых были бы даже стерты гендерные различия.

Но ответственность в формировании социальной, семейной и культурной жизни лежит на обоих полах. Изначально женщины не участвовали в управлении ни семьей, ни организациями, ни государством, за исключением некоторых случаев. Считалось, что «женщины не причастны к наукам и управлению, поскольку неспособны к ним, так как обладают меньшим умом, нежели мужчины и должны им подчиняться, как сейчас». Но еще в 1679 году Франсуа Пуллен де ла Барр в своей работе «О равенстве двух полов» писал, что два пола равны между собой и женщины также являются столь благородными и совершенными творениями, способными, как и мужчины. И только предрассудки или традиции, религиозные ограничения умаляют достоинство и миссию женщины на земле.

Европейская культура начала преобразовываться, когда начались преобразования в обществе, революция в сознании людей и женщин, когда началась борьба за право быть человеком, за возможность реализовывать свои умения, высказывать свою мысль, организовывать свое дело и проявлять свои способности во всех сферах.

Но даже сейчас в современном мире существуют целые страны, где образ женщин продолжает подавляться властью мужчин и стирается общественная роль женщины, ее воплощение в социокультурной жизни. Женщина остается под властью предрассудков и традиций, ей запрещено учиться и участвовать в определенных структурах, проявлять свою значимость и влияние, как это происходит, например, в Афганистане. Кажется, там мы можем увидеть сохранившиеся стереотипы поведения средневековья и ограничения развития образы женщины. Она как бы остановилась в своем развитии и стала вытесненной из общества, как инструмент влияния и преобразования. Но европейская культура дала толчок для преобразования и развития женщин, и теперь мы можем не только увидеть результаты этой эволюции, но и проанализировать опыт и сделать вывод о плюсах и минусах эволюции женского образа, который, так или иначе, повлиял на общество в целом.

Чтобы понять призвание женщины, нам предстоит ответить на вопрос: для чего была создана женщина? В чем состоит ее миссия? Если спросить об этом мужчин, то возможно, большинство из них ответит, как утверждает Пуллен де ла Барр, что «они созданы лишь для нас и почти ни к чему не способны, кроме как воспитывать детей, когда те еще малы, и заботиться о хозяйстве. Им закрыт вход в науки, к управлению и должностям. Было бы нелепо видеть женщин, преподающих на кафедре красноречие или медицину в звании профессора; марширующих по улицам...в составе полиции; обращающихся с речью к судьям в должности адвоката; предводительствующих в парламенте; руководящих армией; держащих речь перед главами республик или принципами в качестве главы посольства». Действительно, много столетий назад академии, которые создавались для изучения науки, управлялись мужчинами, и участие женщин в научном процессе было запрещено.

Таким образом, некоторые женщины занимались чтением и изучением только в частном порядке. Франсуа Пуллен де ла Барр писал, что «видя, что мужчины лишили их возможности отличиться при помощи ума, они занялись исключительно тем, что могло подсобить им казаться более красивыми. Со временем они стали получать от этого большое удовольствие, и их наряды, и их красота заставляли ценить их больше, чем все книги и науки мира». Также он утверждает, что все эти ограничения были обусловлены позицией власти, в которой находились мужчины. Он говорит о том, что самые низшие сословия (крестьяне), не только женщины, могли бы стать лучшими специалистами, если бы им дали доступ к тем знаниям и возможностям, которые были у мужчин. Это не обуславливается гендерными различиями, а позицией власти, которая либо разрешает, либо запрещает. Но первые преобразования начались в европейской культуре, особенно после Французской революции в 1789 году, когда перед женщинами открылись новые перспективы. Именно тогда были озвучены идеи о равноправии полов, и началась борьба за права женщин. Были организованы различные союзы, клубы, писались различные доктрины и петиции в пользу освобождения женщины.

Кондорсе, философ XVIII века, рассматривал вопрос о социальном и политическом равноправии полов и организовывал общественное образование для женщин. Он устраивал для них лицеи, лекции по разным отраслям науки. Писатели того времени, например Жан-Жак Руссо, также говорили о том, что люди равноправны по своему происхождению и каждая душа уникальна, люди рождены быть свободными и сами должны выбирать свой путь. Так, Олимпия де Гуж активно вышла на общественную сцену со своими лозунгами о равноправии полов, опубликовав в 1791 году Декларацию прав женщин и граждан, где она пишет, что «женщины рождаются свободными и остаются равными мужчинам в правах» [Олимпия де Гуж Декларация прав женщины и гражданки, [www...](#)]. Многие женщины стали высказываться о своем неравноправии и требовать свои права. Например, в «Запросе дам» к Собранию женщины требовали равноправные условия, говоря, что «Вы отменили все привилегии... отмените же привилегии мужского пола... Вы объявляете французов свободным народом, а между тем вы ежедневно миритесь с тем, что 13 миллионов рабынь влечат цепи, в которые их заковали 13 миллионов деспотов!.. Вы провозгласили равенство прав и несправедливо лишили этих прав самую нежную и самую интересную половину человеческого рода» [Олимпия де Гуж Декларация прав женщины и гражданки, [www...](#)].

Также Кондорсе в своих работах защищал женщин, говоря о том, что «нельзя допустить, чтобы у женщин были иные естественные права, чем у мужчин. Если эти природные человеку права действительно существуют, то они должны быть одинаковы у каждого человека, независимо от пола, расы, религии» [Олимпия де Гуж Декларация прав женщины и гражданки,

www...].

В январе 1790 г. в Париже открылся первый клуб, который допустил женщину на трибуну. Это был Социальный клуб, философское общество, куда приглашали женщин. Женщины начали присоединяться к мужским клубам как наблюдатели или активные члены. В Сен-Жюльене тоже было общество «Подруг свободы и равенства», в городе Нанте появилось свободное общество «Друзья конституции», в которое вступали девушки, в городах Анжере и Ниоре писались уставы обществ, которые принимали в члены граждан обоих полов. В это время также возникали чисто женские общества, например общество «Друзья конституции» в Монтобане и Дамазане. Но Французская революция не изменила положение женщин, не дала им полностью гражданские и политические свободы. В 1804 году Гражданский кодекс подтвердил и определил место женщины, которая «обязана повиноваться своему мужу».

Позже во времена Третьей Французской республики женщины смогли получить больше прав, такие как возможность учиться. И только в 1944 году женщина получила право избирательного голоса и возможность избираться в политической системе страны.

Так, сейчас мы наблюдаем участие женщин в политической сфере, где они не только имеют право голоса, но и могут принимать политические решения, управлять страной, что было невозможно даже несколько десятилетий назад.

Статистика показывает, что сейчас не менее 40% женщин занимают места в парламентах европейских стран. Например, в Швеции это процент составляет 47%, в Бельгии 61 женщина работает в парламенте, в Португалии 92 женщины из 230 участвуют в политическом управлении страной. Норвегия и Испания имеют примерно одинаковый процент участия женщин в политической сфере — около 41 %, в Испании 44%, в Швейцарии 41,5%, в Македонии 40%. В Германии этот процент чуть ниже - 31,2%, в Исландии около 38,1%, в Люксембурге и Сан-Марино — 30 -31,7%, в Великобритании 33,8%, в Италии около 35,7%, во Франции и Австрии чуть больше - 39, 5%, а в Сербии 37,7%, в Косово и Нидерландах не больше 31,3%.

В 2020 году женщины имели 33% мест в парламентах ЕС и 33% в правительстве.

В 2020 году было зафиксировано много женщин, которые работали в национальных парламентах в Швеции, около 50 %. В Финляндии женщин было около 46%, в Бельгии 43% и в Испании 42%.

В последние годы мы видим участие женщин-министров в правительстве в ЕС. Это число достигло 33% в 2020 году. Сегодня также четыре главы женщин управляют государствами в Европе.

Когда женщина и ее мировоззрение было подчинено сознанию и мнению мужчин, она оставалась в зачаточном состоянии своей миссии и возможностям. Но когда женское сознание и осознание своего положения и предназначения начало пробуждаться и постепенно развиваться, женский образ начался преобразовываться и высвобождаться, что также повлекло за собой преобразование его и в социальной, общественной среде, а также это повлияло в большей степени и на изменение общества в целом.

Без этих изменений мы никогда бы не услышали о премьере Великобритании Маргарет Тэтчер, канцлере Германии Ангеле Меркель. Они повлияли на все общество, участвуя в политической жизни не только страны, но и влияя на весь мир. Это стало возможно благодаря пробуждению женского самосознания в европейской культуре, борьбе за права женщин, хотя в XXI веке не все женщины остаются свободными в мире, подвергаясь рабству, насилию и лишению своих законных прав по рождению.

С 1940 года больше 100 женщин стали политическими лидерами более чем в 70 странах мира, хотя до сих пор остается процент их участия небольшим.

## Заключение

Вопрос женского образа и гендерных различий остается актуальным и открытым сейчас, так как женщины являются равноправной половиной человеческого общества и участвуют во многих сферах. История преодолела гендерные различия, гендерное неравенство и уменьшила разрыв между полами, но также обнаружила новую проблему: нужно ли признать мужчин и женщин одинаковыми или нужно принять равенство полов на основании и уважении их различий? В любом случае, гендерные различия не должны быть основанием для доминирования и дискриминации. Без истории и борьбы, женский образ остался бы неразвитым и неравноправным, если бы не было женских движений, осознания своей значимости, участия в общественной жизни, влияния на все структуры социальной жизни. Общество состоит из индивидуумов и поэтому не может полноценно функционировать без участия как женщин, так мужчин. Когда они взаимодействуют вместе, поддерживают друг друга и уважают права каждого, уважая выбор и деятельность, тогда можно добиться баланса в обществе, формируя социум любви и милосердия.

Общество не может гармонично развиваться без женского влияния, потому что такая дискриминация приводит к насилию, доминированию одних сил над другими, к деградации и цинизму, к лишению равноправной человеческой жизни и ее проявлению в жизни и построении целого мира на земле. Крыкова И.В. в своем исследовании подтверждает эту мысль, что «общество не может гармонично развиваться, если в нем принижена чья-либо роль, в частности, созидательная роль женщины; не сбалансировано соотношение двух взаимодополняющих начал – мужского и женского».

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что роль женщины влияет на культуру, социальную и политическую жизнь, и показывает, насколько общество развито и цивилизовано, демонстрируя гуманизм, равенство и социальное единство. Когда подавляется свобода женщины, которая является главной характеристикой человека, ее лишение быть полноправным членом общества, принижается творческое и духовное начало в образе женщины, то это неминуемо негативно отражается на состоянии и развитии в целом всей культуры. Эволюция женского образа в разных аспектах жизни: историческом, политическом, культурном, общественном, религиозном, экономическом, социальном показывает перспективу развития будущего мира и благотворного влияния на общество в целом. Но этот процесс еще не закончен, так как в мире во многих странах женский образ остается под давлением и доминированием мужского господства, остается несвободным, без права голоса, обучения, развития и управления. И женщины вынуждены будут снова бороться за свои права, за свое выживание в реалиях грядущих изменений, адаптируясь к современным вызовам, сохраняя достигнутое и открывая новое в своей миссии на земле.

## Библиография

1. Андреева Н.И. Социально-философский анализ гендерной проблемы. - Ставрополь, 2001.
2. Бадинтер Э. Мужская сущность. М., 1995.
3. Берн Ш. Гендерная психология. - СПб., 2001.
4. Библия. Российское библейское общество., Москва, 2003
5. Гендерные идеологии и социальные практики в Европе Нового времени: сборник документов. Москва: ИВИ РАН, 2010
6. Гендерная статистика и политика в интересах равенства женщин и мужчин в странах содружества независимых государств. Москва, 2017.

- [http://www.cisstat.com/gender\\_eq/Gender%20Statistics%20and%20Policy%20\\_%20CISSTAT.pdf](http://www.cisstat.com/gender_eq/Gender%20Statistics%20and%20Policy%20_%20CISSTAT.pdf)
7. Киммел М. Гендерное общество/Пер.с англ. - М.:Российская политическая энциклопедия», 2006
  8. Крыкова И. В.; [Место защиты: Тамб. гос. ун-т им. Г.Р. Державина], 2009
  9. Милль Д.С. О подчинении женщины / Соч. Дж. Ст. Милля; Пер. с англ. под ред. и с предисл. Г.Е. Благодетельова. - Санкт-Петербург : тип. А. Моригеровского, 1869.
  10. Олимпия де Гуж Декларация прав женщины и гражданки. [http://read.newlibrary.ru/read/olimpija\\_de\\_guzh/page0/deklaracija\\_prav\\_zhenshiny\\_i\\_grazhdanki.html](http://read.newlibrary.ru/read/olimpija_de_guzh/page0/deklaracija_prav_zhenshiny_i_grazhdanki.html)
  11. Щепкина Е.Н. Женское движение в годы Французской революции/Петербург: Первая государственная типография, Гатчинская 26, 1921. <https://istmat.org/node/37746>

## **The relevance of the female image in the perspective of gender differences in the history of European society and culture**

**Irina V. Rybant**

The applicant,  
Belgorod State National Research University,  
308015, 85, Pobedy Str., Belgorod, Russian Federation;  
e-mail: irarybant@mail.ru

### **Abstract**

The influence of gender differences, the specificity of interpretations and their analysis become relevant in understanding the role and mission of women in society. An analysis of the historical prerequisites for the evolution of the female image and its development as an independent member of society showed the relevance and the role of female influence on culture and society as a whole. The dominance of one sex over the other showed a gap in relationships and inequality in social life, which contributed to the imbalance of society and the awakening of female consciousness in European culture and achieving new opportunities in the 21st century.

### **For citation**

Rybant I.V. (2023) Aktual'nost' zhenskogo obraza v perspektive gendernykh razlichii v istorii evropeiskogo obshchestva i kul'tury [The relevance of the female image in the perspective of gender differences in the history of European society and culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 349-357. DOI: 10.34670/AR.2023.15.60.036

### **Key words**

Female image, gender differences, society, mission, dominance, freedom, equality, development

## **References**

1. Andreeva N.I. Socio-philosophical analysis of the gender problem. - Stavropol, 2001.
2. Badinter E. Male essence. M., 1995.
3. Bern S. Gender psychology. - St. Petersburg, 2001.
4. The Bible. Russian Bible Society., Moscow, 2003
5. Gender ideologies and social practices in Modern Europe: a collection of documents. Moscow: IVI RAN, 2010
6. Gender statistics and policy in the interests of equality of women and men in the countries of the Commonwealth of

- 
- Independent States. Moscow, 2017.  
[http://www.cisstat.com/gender\\_eq/Gender%20Statistics%20and%20Policy%20\\_%20CISSTAT.pdf](http://www.cisstat.com/gender_eq/Gender%20Statistics%20and%20Policy%20_%20CISSTAT.pdf)
7. Kimmel M. Gender society/Translated from English - M.: Russian Political Encyclopedia", 2006
  8. Krykova I. V.; [Place of protection: Tambov State University named after G.R. Derzhavin], 2009
  9. Mill D.S. On the Subordination of a woman / J. S. Mill's Op.; Translated from English. ed. and with a preface by G.E. Blagosvetlov. - St. Petersburg : A. Morigerovsky type, 1869.
  10. Olympia de Gouges Declaration of the Rights of Women and Citizens.  
[http://read.newlibrary.ru/read/olimpija\\_de\\_guzh/page0/deklaracija\\_prav\\_zhenshiny\\_i\\_grazhdanki.html](http://read.newlibrary.ru/read/olimpija_de_guzh/page0/deklaracija_prav_zhenshiny_i_grazhdanki.html)
  11. Shchepkina E.N. Women's movement during the French Revolution/St. Petersburg: The First State Printing House, Gatchina 26, 1921. <https://istmat.org/node/37746>

УДК 008

DOI: 10.34670/AR.2023.37.75.037

## Влияние буддизма на становление художественной культуры Тибета

**Лу Цзайжань**

Студент,  
Санкт-Петербургский государственный университет,  
199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург,  
Университетская наб., 7-9;  
e-mail: 355403355@qq.com

### Аннотация

В статье анализируется влияние буддизма на становление художественной культуры Тибета. Приводится краткий обзор развития буддизма на Тибете и формализации религиозной культуры вследствие объединения религиозных и художественных видов деятельности посредством строительства и украшения храмов и развития ламами традиций индийского искусства. Выявляется роль танкописания, ставшего национальной формой тибетского искусства, в художественной культуре Тибета в контексте буддийского влияния. Рассматриваются особенности базовых эстетических принципов тибетского искусства танка и его связь с философией буддийского учения. Отмечается, что в искусстве тибетского буддизма символически визуализируются абстрактные понятия, такие как мудрость и сострадание, а ключевое значение для буддийской практики имеет визуальное искусство с акцентом на видение и понимание. Приводятся характерные черты религиозного тибетского искусства, основанного на литературных источниках житийной тематики. Рассматриваются разновидности житийной танка, ее символизм, каноничность и правила воспроизведения жизнеописания. Выявляются композиционные особенности икон-танка и характерные черты внешнего строения персонажей, которые соответствуют характеру их духовной природы. Отмечается, что в отличие от иконографии в танкописи зрительская интерпретация изображения возможна только при незнании языка буддийского искусства. Указывается, что танка не тождественна свойственному для современного искусства индивидуальному творчеству, поскольку является проявлением религиозного смысла дхармы и процесса самосовершенствования. Это выражается в отсутствии указания авторства икон и особой организации процесса создания танка, которая является проявлением религиозного смысла дхармы и процесса самосовершенствования.

### Для цитирования в научных исследованиях

Лу Цзайжань. Влияние буддизма на становление художественной культуры Тибета // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 358-363. DOI: 10.34670/AR.2023.37.75.037

### Ключевые слова

Художественная культура, живопись, Тибет, буддизм, танка.



## Введение

Буддизм появился в Тибете в середине VIII в. и начал активное развитие в начале XI в., когда Лхашен Еше О совместно с Лотсабом Ринченем Зангпо очистили буддийское учение – дхарму – от демонистических и анимистических элементов и возвели ряд храмов, украшенных фресками в высоком индийском стиле [Ханда, 2017]. Строительство и украшение храмов позволило объединить религиозные и художественные виды деятельности и формализовать религиозную культуру, сделав искусство ее неотъемлемой составляющей. Ринчен Зангпо объединил местный тибетский колорит с талантом индийских мастеров, что позволило сформировать неповторимый стиль Гуге-брис, который постепенно стал национальным стилем Тибета. В буддийском Тибете традиции индийского искусства – лепнина, фрески и живопись танка – развивались и совершенствовались опытными ламами.

В процессе распространения дхармы наиболее важную роль играл изобразительный материал в виде икон-танка – живописи на свитках, предназначенной для частого сворачивания и разворачивания [Альфонсо, Кореняко, 2015]. Для танка особым образом подготавливали полотно, грунт и краски, нанося изображение в два этапа: подготовительный рисунок, обычно по трафарету, и роспись минеральными и органическими красками. Танка использовалась как наглядное иллюстрированное пособие в устной традиции передачи буддийского учения, помогающее проповедникам на простых зрительных образах объяснять суть дхармы. Такая роль танкописания, с одной стороны, обуславливает строгие требования к сохранению канона, с другой – указывает на высокое значение буддийского учения для художественной культуры Тибета, что актуализирует исследование его особенностей в контексте буддийского влияния.

Целью работы является изучение влияния буддизма на становление художественной культуры Тибета. Для ее достижения были использованы аналитический, синтетический, индуктивный и дедуктивный методы обработки тематических исследований, научных публикаций и релевантных литературных источников.

## Основная часть

Основное содержание искусства танка формируют Будда, дхарма, ламы и связанные с буддизмом объекты и явления [Ван Шуан, 2017]. Его базовые эстетические принципы неотделимы от философии буддизма, в котором в качестве символа веры выступает истинная безатрибутная сущность, являющаяся пустотой и безмолвием. Поскольку она неизъяснима, в искусстве танка красоту выражают пустота и безмолвие. В то же время на истинную сущность возможно мысленно указать, поэтому специфические эстетические установки танка формируются при помощи искусного использования символов – «признаков», подразделяющихся на «32 признака великого человека» и конкретизирующие их «80 малых признаков». Таким образом, проявления дхармы Будды в искусстве танка строго определены и должны находиться в четком соответствии с иконографическими правилами буддийских образов. Однако, несмотря на наличие строжайших правил, искусство танка полно воображения.

Тибетский буддизм сформировал уникальное искусство, в котором символически визуализируются абстрактные понятия, такие как мудрость и сострадание [Белова, 2020]. Визуальное искусство с акцентом на видение и понимание приобретает ключевое значение для буддийской практики. Будда не стремился подчинить слушателей слепой вере, а обучал через

диалог и использовал аргументированные объяснения, базирующиеся на понимании. Его просветление – это истина, которая была не дарована свыше божественным откровением, а достигнута посредством глубокого проникновения в реальность. Суть дхармы сводится не к принятию учения, передаваемого авторитетом или традицией, а к видению для себя истины. В центре буддизма находится не Бог, а личность, которой требуется собственными усилиями достичь нирваны – состояния, которое возможно только испытать.

В основе танка лежат многочисленные литературные источники преимущественно житийной тематики [Арсентьева, 2012]. В тибетской живописи воплощены два вида жизнеописаний – общие, подробно описывающие жизненный путь отдельной личности, и тайные, посвященные отдельным мистическим событиям, таким как различные сверхъестественные явления, обретение или передача тайного учения. Житийная танка является культовым произведением, существующим исключительно в целях культа и говорящим на языке культа. Она символична и канонична, и ее изучение невозможно без учета этих особенностей. При этом канон не является ограничителем при создании агиографического произведения, а, напротив, задает его внутреннюю глубинную основу, выступающую ориентиром для автора текста. При воспроизведении жизнеописания танкопись сохраняет характерные черты каждого повествования, индивидуализируя их посредством специфических художественно-изобразительных приемов и иконографических элементов.

Можно выделить следующие важнейшие особенности религиозного тибетского искусства [Курасов, 2014]:

- традиционность, выполнение установленных правил;
- возможность проследить связи иконописного изображения с письменным или устным текстом;
- единство новаторства и традиции;
- наличие обратной перспективы, являющейся указанием на сверхличный смысл и духовное содержание изображения;
- выражение истин сакрального характера, обуславливающее отказ от правдоподобия;
- апелляция к духовному опыту зрителя;
- самопознание в качестве открытого и явного результата восприятия произведения канонического искусства.

Иконы-танка обычно построены по законам сложной композиции и включают изображение большого количества маленьких фигур [Курасов, 2019]. Центральный персонаж часто окружен другими симметрично расположенными фигурами, реже встречаются нарративные последовательности сцен. Строение персонажа соответствует характеру его духовной природы [Баркова, 2007]:

- высшие ранги пантеона – высокий рост, стройное и легкое телосложение;
- бодхисаттвы – сложение аналогично буддам, но рост ниже;
- герои – богатырское телосложение, коренастая фигура с большим животом, тяжелым торсом, толстыми и короткими конечностями и шеей, большой головой, круглым или квадратным лицом, мясистым носом, круглыми глазами навывкате и широко разинутым ртом, в котором располагаются хищно удлиненные острые клыки;
- дхармапалы низшего ранга и духи – приземистое телосложение, укороченные ноги, свисающий до колен живот.

Данная система соответствий буквально отражает одну из ключевых черт человеческого

мышления – сопоставление спокойствия и духовности с высоким, а гневной ярости – с низким.

В отличие от иконографии, где возможна интерпретация религиозного изображения в различных системах, в танкописи зрительская интерпретация изображения возможна только при незнании языка буддийского искусства [Нурова, 2010]. Основным руководством для танкописцев считается труд Шарипутры «Читралакшана», содержащий описание духовных типов людей с присущими каждому из них поведенческими аспектами и внешностью. В то же время единого большого труда по танкописи не существует, поскольку каждый известный лама-танкописец передает своим ученикам знания по собственной системе. При этом при написании танка не указываются имена авторов, что обеспечивает практическое достижение принципа непривязанности, в данном случае к славе. Возникновение и возвращение таких привязанностей в сознании питает гордыню и тщеславие человека, привязывая его к наполненному страданиями материальному миру.

Танка не тождественна свойственному для современного искусства индивидуальному творчеству, поскольку является проявлением религиозного смысла дхармы и процесса самосовершенствования [Ван Шуан, 2017]. Для вселения будды в образ художнику необходимо не творить по собственной воле, а передавать определенное мистическое содержание посредством соблюдения полного соответствия каноническим трудам и использования установленных пропорций и приемов. Процесс рисования – нанесение составляющих линии штрихов и поэтапное цветовое заполнение – напоминает постепенное совершенствование. Согласно правилам создания танка, при рисовании узнаваемого образа необходимо сперва описать заповеди, затем войти в дом из линий, а далее – в центр основного образа, являющийся местом временного пребывания духа будды, визуализируемым художником, который посредством иллюзорного совершенствуется в истинном.

## Заключение

Таким образом, танка стала национальной формой тибетского искусства, не только отражая народное мирозерцание, но и воссоздавая процесс формирования национальной формы буддизма на территории Тибета. Танкописание воспринимается буддистами как великое созидание, при этом традиция танка анонимна, поскольку ориентирована не на самовыражение автора, а на воспроизведение и выражение вечных истин. Посредством совокупности повторяющегося художественного опыта живописец демонстрирует постоянные, превосходящие пространство и время божественные силы, что превращает искусство танка в «творчество без творчества», своеобразие которого основывается на религиозном характере и общественном запросе.

## Библиография

1. Альфонсо Н.Г., Коренько В.А. Искусство Центральной Азии. Путеводитель по постоянной экспозиции и коллекциям ГМВ. М., 2015. 156 с.
2. Арсентьева И.В. Буддийская агиографическая традиция в тибетской живописи танка: автореф. дис. ... канд. искусствовед. СПб., 2012. 27 с.
3. Баркова А.Л. Буддийская мифология: уровни символики // Труды Объединенного научного центра проблем космического мышления. 2007. № 1. С. 498-533.
4. Белова Д.Н. Манифестация женского образа в иконографии тибетской тханки и православной иконе // Культура и искусство. 2020. № 5. С. 1-17. DOI: 10.7256/2454-0625.2020.5.32764
5. Ван Шуан. Мысленные образы эстетики искусства танка // Университетский научный журнал. 2017. № 31. С. 118-126.

6. Ван Шуан. Тибетская живопись танка – творчество без творчества // Университетский научный журнал. 2017. № 28. С. 104-110.
7. Курасов С.В. Искусство Тибета (XI-XX вв.) как единая художественная система: иконология и язык образов: автореф. дис. ... д-ра искусствовед. М., 2014. 41 с.
8. Курасов С.В. Природа художественного образа в тибетских танка // Язык. Словесность. Культура. 2019. Т. 9. № 3. С. 10-27.
9. Нурова Г.В. Танкопись как константа буддийской культуры // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2010. № 2. С. 90-94.
10. Ханда О.Ч. Введение в буддийскую иконографию // Искусство Евразии. 2017. № 1 (4). С. 8-44. DOI: 10.25712/ASTU.2518-7767.2017.01.001

## **Influence of Buddhism on the Formation of the Artistic Culture of Tibet**

**Lu Zairan**

Graduate Student,  
St. Petersburg State University,  
199034, 7-9, Universitetskaya emb., St. Petersburg, Russian Federation,  
e-mail: 355403355@qq.com

### **Abstract**

The article analyzes the influence of Buddhism on the formation of the artistic culture of Tibet. A brief overview of the development of Buddhism in Tibet and the formalization of religious culture as a result of the unification of religious and artistic activities through the construction and decoration of temples and the development of Indian art traditions by lamas is given. The role of tank painting, which has become the national form of Tibetan art, is revealed in the artistic culture of Tibet in the context of Buddhist influence. The features of the basic aesthetic principles of the Tibetan art of tanka and its connection with the philosophy of Buddhist teaching are considered. It is noted that in the art of Tibetan Buddhism, abstract concepts such as wisdom and compassion are symbolically visualized, and visual art with an emphasis on vision and understanding is of key importance for Buddhist practice. The characteristic features of religious Tibetan art based on literary sources of hagiographic themes are given. It is noted that, unlike the iconography in tank painting, the viewer's interpretation of the image is possible only if the language of Buddhist art is not known. It is pointed out that tanka is not identical to individual creativity characteristic of contemporary art, since it is a manifestation of the religious meaning of dharma and the process of self-improvement. This is expressed in the absence of indication of the authorship of the icons and the special organization of the tanka creation process.

### **For citation**

Lu Zairan (2023) Vliyanie buddizma na stanovlenie khudozhestvennoi kul'tury Tibeta [Influence of Buddhism on the Formation of the Artistic Culture of Tibet]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 358-363. DOI: 10.34670/AR.2023.37.75.037

### **Keywords**

Art culture, painting, Tibet, Buddhism, tanka.

---

## References

1. Al'fonso N.G., Korenyako V.A. (2015) *Iskusstvo Tsentral'noi Azii. Putevoditel' po postoyannoi ekspozitsii i kolleksiyam GMV* [Art of Central Asia. Guide to the permanent exhibition and collections of the State Museum of the East]. Moscow.
2. Arsent'eva I.V. (2012) *Buddiiskaya agiograficheskaya traditsiya v tibetskoj zhivopisi tanka. Doct. Dis.* [Buddhist Hagiographic Tradition in Tibetan Thangka Painting. Doct. Dis.]. St. Petersburg.
3. Barkova A.L. (2007) Buddiiskaya mifologiya: urovni simvoliki [Buddhist mythology: levels of symbolism]. *Trudy Ob"edinennogo nauchnogo tsentra problem kosmicheskogo myshleniya* [Proceedings of the United Scientific Center for Problems of Cosmic Thinking], 1, pp. 498-533.
4. Belova D.N. (2020) Manifestatsiya zhenskogo obraza v ikonografii tibetskoj tkhanki i pravoslavnoi ikone [Manifestation of the female image in the iconography of the Tibetan thangka and the Orthodox icon]. *Kul'tura i iskusstvo* [Culture and Art], 5, pp. 1-17. DOI: 10.7256/2454-0625.2020.5.32764
5. Khanda O.Ch. (2017) Vvedenie v buddiiskuyu ikonografiyu [Introduction to Buddhist iconography]. *Iskusstvo Evrazii* [Art of Eurasia], 1 (4), pp. 8-44. DOI: 10.25712/ASTU.2518-7767.2017.01.001
6. Kurasov S.V. (2014) *Iskusstvo Tibeta (XI-XX vv.) kak edinaya khudozhestvennaya sistema: ikonologiya i yazyk obrazov. Doct. Dis.* [Art of Tibet (XI-XX centuries) as a single artistic system: iconology and language of images. Doct. Dis.]. Moscow.
7. Kurasov S.V. (2019) Priroda khudozhestvennogo obraza v tibetskikh tanka [The nature of the artistic image in the Tibetan tanka]. *Yazyk. Slovesnost'. Kul'tura* [Language. Literature. Culture], 9, 3, pp. 10-27.
8. Nurova G.V. (2010) Tankopis' kak konstanta buddiiskoi kul'tury [Tank writing as a constant of Buddhist culture]. *Vestnik Maikopskogo gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta* [Bulletin of the Maikop State Technological University], 2, pp. 90-94.
9. Wang Shuang (2017) Myslennye obrazy estetiki iskusstva tanka [Mental images of tanka art aesthetics]. *Universitetskii nauchnyi zhurnal* [University scientific journal], 31, pp. 118-126.
10. Wang Shuang (2017) Tibetskaya zhivopis' tanka – tvorchestvo bez tvorchestva [Tibetan Thangka Painting – Creativity Without Creativity]. *Universitetskii nauchnyi zhurnal* [University scientific journal], 28, pp. 104-110.

УДК 070.482 + 281.93

DOI: 10.34670/AR.2023.12.23.038

## Старообрядческие СМИ как пример современной российской религиозной прессы

**Симонов Игорь Валентинович**

Кандидат философских наук, доцент,  
доцент кафедры журналистики,  
Национальный исследовательский Нижегородский  
государственный университет им. Н.И. Лобачевского,  
603950, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23;  
e-mail: isimonov@yandex.ru

### Аннотация

Старообрядческие средства массовой информации в Российской Федерации имеют много общих черт со СМИ Русской Православной Церкви Московского Патриархата. При этом они отличаются гораздо меньшей численностью, что объясняется небольшой величиной старообрядческого конфессионального сообщества по сравнению с сообществом РПЦ МП. У старообрядцев отсутствуют радио и телевизионные медиа. Старообрядческие медиа в России характеризуются апологетико-миссионерскими чертами, сосредоточенностью на собственной конфессии, стремлением преодолеть «нишевый» характер религиозных СМИ, вниманием к историческим темам и связям с зарубежными единоверцами, критикой Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Их особенностью является открытость для обсуждения своих внутрицерковных проблем. Характерными материалами, наряду с богословскими статьями, являются статьи о священнослужителях, церковных активистах, рядовых верующих, зарисовки старообрядческого быта, материалы о старинных религиозных традициях и преданности своей вере в меняющемся мире. На характер старообрядческих СМИ влияет организационный плюрализм старообрядчества: наличие трех организационных центров, представляющих субконфессии старообрядчества, имеющие отличия в традициях, религиозной практике и отдельных нюансах вероучения (Российская Православная старообрядческая Церковь, Русская Древлеправославная Церковь, Древлеправославная Поморская Церковь). Самые развитые СМИ имеет Российская Православная старообрядческая Церковь. Наиболее активный и развивающийся сегмент старообрядческих медиа – интернет-СМИ.

### Для цитирования в научных исследованиях

Симонов И.В. Старообрядческие СМИ как пример современной российской религиозной прессы // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 364-370. DOI: 10.34670/AR.2023.12.23.038

### Ключевые слова

Религия, религиозные средства массовой информации, старообрядчество, староверие, Русская Православная Старообрядческая Церковь, Русская Древлеправославная Церковь, Древлеправославная Поморская Церковь.

## Введение

История старообрядческих средств массовой информации после 1917 года не имеет существенных отличий от истории СМИ других конфессий нашей страны. В период после Великой Отечественной войны до конца 1980-х годов у старообрядцев СССР было единственное печатное издание – «Старообрядческий церковный календарь», выходивший в журнальном формате один раз в год. Однако сегодня – через три десятилетия после отказа от курса государственного атеизма – процесс восстановления старообрядческих СМИ завершен.

Старообрядческие средства массовой информации в Российской Федерации имеют много общих черт со СМИ Русской Православной Церкви Московского Патриархата. При этом важным отличием старообрядческих СМИ от «новообрядческих» медиа является меньшее количество первых.

Это объясняется небольшой величиной старообрядческого конфессионального сообщества по сравнению с сообществом РПЦ МП, то есть, соответственно, меньшей величиной читательской аудитории, базы журналистских кадров, количеством спонсоров.

Как известно, точное количество верующих той или иной конфессии установить невозможно: ни в одном государственном документе нет графы «вероисповедание», а при переписях населения после Великой Отечественной войны вопрос о религиозной принадлежности не задавался. Однако показательной является статистика о количестве официально зарегистрированных религиозных организациях.

Согласно данным Росстата на конец 2018 года в РФ было зарегистрировано 18550 организаций РПЦ МП, в то время как старообрядческих организаций (всех объединений вместе взятых) – 387 [Число..., www], т.е. почти в 50 раз меньше. Разумеется, реально существующих старообрядческих общин больше, кроме всего прочего потому, что для старообрядцев не характерно стремление к обязательной государственной регистрации (особенно это относится к различным соглашениям старообрядцев-беспоповцев). Однако вряд ли речь идет о том, что всех вместе взятых старообрядческих общин даже на порядок больше, чем зарегистрированных. Их во много раз меньше, чем православных, и примерно в таком же соотношении находится число православных и число старообрядческих средств массовой информации.

### Количественные и качественные характеристики старообрядческих СМИ

По объективным причинам при анализе медийного поля принято обращать внимание прежде всего на официально зарегистрированные средства массовой информации. Удивляет мизерное количество официально зарегистрированных старообрядческих СМИ. По данным на февраль 2023 года в «Перечне наименований, зарегистрированных СМИ Роскомнадзора» значилось лишь пять старообрядческих изданий: журнал «Церковь», газета «Старообрядец», альманах «Неопалимая Купина: журнал православных христиан, приемлющих Белокриницкую иерархию» и два сетевых издания: «Алтайский старообрядец» и «Русская Вера» [Перечень наименований..., www]. Реально действующих старообрядческих медиа в десятки раз больше, а причина малого количества официально зарегистрированных состоит не только в том, что старообрядцы не видят в этом необходимости (не зарегистрирован даже официальный «Вестник Московской Митрополии») и в меньшем количестве профессиональных редакторов их СМИ по сравнению с православными. Речь идет также об «уходе» средств массовой информации из «бумаги» в интернет, что является в настоящее время тенденцией развития всех религиозных

СМИ России.

При этом у российских старообрядцев нет и никогда не было как полноценного телевидения, так и радиовещания. Скромные, полупрофессиональные телевизионные и радиовещательные ресурсы старообрядцев существуют лишь в интернете.

Как и православная («новообрядческая») журналистика, журналистика старообрядцев имеет своей основной базой собственные специализированные СМИ, при этом намного реже православной журналистики проникая в светские масс-медиа.

На СМИ старообрядцев накладывает отпечаток организационная специфика этого религиозного сообщества России. В настоящее время в стране действуют три основные старообрядческие церкви. При этом речь идет не просто о различных организационных центрах одной конфессии, но о субконфессиях (деноминациях), имеющих отличия в традициях, канонах, религиозной практике и отдельных нюансах вероучения. Российская Православная старообрядческая Церковь (РПСЦ) представляет Белокриницкое согласие, "поповцев"; Русская Древлеправославная Церковь (РДЦ) – «беглопоповцев», «Новозыбковское согласие»; Древлеправославная Поморская Церковь (ДПЦ) – «беспоповцев».

В 2014 году была зарегистрирована небольшая и не проявляющая заметной активности Древлеправославная Старопоморская Церковь федосеевского согласия (ДСЦФС). Действует также целый ряд мелких «беспоповских» согласий и толков, которые не входят в ДПЦ и ДСЦФС. Кроме того, частью старообрядческого сообщества являются старообрядческие приходы в составе РПЦ МП.

Тенденция конвергенции между всеми этими отрядами старообрядчества отсутствует. Более того, имеет место появление чего-то похожего на новые старообрядческие толки, например, движения т.н. «неопасхальников», основанного на способе исчисления времени Пасхи, отличного от принятого в старообрядческом календаре. Вместе с тем, несмотря на противоречия между согласиями, регулярно проявляющимися в их СМИ, несомненно существует общестарообрядческая солидарность. Старообрядческие СМИ никакие течения не называют «маргинальными», «альтернативными», «раскольническими» (в отличие от отношения православных СМИ к Русской Православной Апостольской Церкви или различным группам, использующим название Истинно Православная Церковь).

Самые развитые СМИ в старообрядческом мире России имеет РПСЦ, представляющая наиболее многочисленное старообрядческое согласие. Однако важным феноменом старообрядческого медийного поля являются СМИ, позиционирующие себя как информационные органы для всех течений (например, издающаяся в Нижнем Новгороде газета «Старообрядец»).

Для всех печатных СМИ старообрядцев характерны небольшие тиражи, исчисляющиеся лишь сотнями экземпляров, и редкая периодичность. Так, одна из самых популярных газет «Община», редактор которой Максим Гусев в 2021 году стал финалистом **национальной Премии за высшие достижения в области журналистики «ТЭФИ-Мультимедиа»**, выходит лишь шесть раз в год [там же].

### **Интернет-СМИ как наиболее активный сегмент старообрядческих медиа**

Наиболее «живой» сегмент старообрядческих медиа – это интернет-СМИ, что опровергает сохраняющийся до сих пор стереотип о старообрядцах как о людях, чуждых информационно-коммуникативным технологиям.



Старообрядческие интернет-ресурсы можно разделить на три группы. Это официальные сайты церквей [Русская Древлеправославная Церковь, [www](#); Русская Православная Старообрядческая Церковь, [www](#)], региональные сайты старообрядческих религиозных общин (например, сайт «Алтайский старообрядец» Барнаульской общины РПСЦ [Число..., [www](#)]), и общероссийские неофициальные или «полуофициальные» сайты. Среди последних – ресурсы как представляющие одну субконфессию, например, «Старообрядцы» (РПСЦ) [Старообрядцы, [www](#)], так и общестарообрядческие медиа, например, «Русская вера» [Русская вера, [www](#)] Всемирного Союза староверов.

Официальные сайты общероссийских старообрядческих организаций (РПСЦ, РДЦ) вполне можно считать полноценными интернет-медиа. Там не только публикуется официальная информация, но и регулярно обновляются ленты новостей. Нередки там материалы и репортажного, и публицистического характера.

Как и все религиозные СМИ, медиа старообрядцев носят апологетическо-миссионерский характер. Большое место на любом ресурсе занимают богослужебные материалы, проповеди, информация, связанная с событиями церковного календаря, рубрики типа «Вопросы священнику». Содержание данных медиа сосредоточено в первую очередь на жизни своей конфессии.

Для большинства старообрядческих сайтов характерно общее для современных религиозных СМИ стремление преодолеть свой «нишевый» характер, говорить с читателем на понятном ему светском языке, приносить практическую пользу. Так, ресурс «Старообрядческая мысль: церковно-общественный сайт для думающих и ищущих» имеет рубрику «Деловым» с разделами «Торговля», «Производство и услуги», «Из рук в руки», «Работа», «Стол заказов» [Старообрядческая мысль..., [www](#)].

В старообрядческих медиа нередко появляются яркие, проникновенные материалы о людях Церкви – священнослужителях, церковных активистах, рядовых верующих. Характерны также запоминающиеся материалы-зарисовки старообрядческого быта, материалы о сохранении семей, родом старообрядцев старинных религиозных традиций, преданности своей вере в течение многих десятилетий.

Общая черта всех старообрядческих медиа – огромное внимание к истории старообрядчества, истории раскола Русской Церкви, возникновении и становлении старообрядческих согласий. Еще одна особенность – большое количество материалов о единоверцах из ближнего и дальнего зарубежья, регулярная публикация их материалов.

Для старообрядческих СМИ характерно более открытое обсуждение внутрицерковных проблем, чем для медиа РПЦ МП. Появляется немало материалов, которые в «новообрядческих» СМИ (если не считать открыто антицерковные ресурсы и социальные сети) вряд ли возможны. Так, например, на сайте «Современное древлеправославие» напечатан подробный, репортажный (по дням), критический разбор хода Освященного Собора РПСЦ 2021 года в шести частях [Собор 2021..., [www](#)].

К сожалению для целей общественного согласия, достаточно часто на страницах старообрядческих СМИ появляются и острые материалы, направленные против РПЦ МП.

В заключение следует отметить, что в жизни старообрядческого сообщества большую роль играют социальные сети, оказывающие на него не меньшее информационное влияние, чем СМИ как таковые. Однако данный феномен – тема для отдельного исследования.

## Заключение

Старообрядческие средства массовой информации являются типичным примером религиозных СМИ, которые стали к настоящему времени полноценной частью российского медийного поля.

В религиозно-конфессиональной журналистике имеются те же основные жанры, что и в светской: информационные (репортаж, хроника, отчет и др.), аналитические (статья, аналитическая корреспонденция, обозрение, комментарий, рецензия и проч.), художественно-публицистические (эссе, очерк, беседа, путевые заметки паломника и проч.). При этом религиозные СМИ имеют свои содержательные особенности. В качестве их главных целей выступают апологетика (утверждение своего религиозного вероучения) и миссионерство (привлечение новых верующих и дополнительное религиозное просвещение «верных»). Практически во всех религиозных, в т.ч. старообрядческих, средствах массовой информации главное внимание уделяется собственной религиозной организации.

Важным трендом старообрядческих медиа является преодоление «нишевого», узкоспециального характера материалов как в плане тематики, так и в отношении языка, на котором журналист говорит с аудиторией.

В старообрядчестве наблюдается еще одна общая тенденция российских религиозных печатных СМИ - уход от бумажной формы и переход в Сеть.

Среди основных тем старообрядческих средств массовой информации:

- проблемы сохранения старообрядческих ценностей и традиций в меняющемся мире;
- освещение внутренних проблем старообрядческих субконфессий («согласий»), споров и противоречий между ними;
- церковно-исторические вопросы (история раскола Русской Церкви, становления старообрядческих согласий);
- критика Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

## Библиография

1. 2021 г. как зеркало застарелых проблем РПСЦ. URL: <https://staroobrad.ru/modules.php?name=News2&file=article&sid=1251>
2. Алтайский старообрядец. URL: <https://altaistarover.ru>
3. М. Гусев: «Если бы мне сказали, что газета «Община» отметит десятилетие, не поверил бы». URL: [https://ruvera.ru/articles/gazeta\\_obshina](https://ruvera.ru/articles/gazeta_obshina)
4. Перечень наименований, зарегистрированных СМИ. URL: <https://rkn.gov.ru/mass-communications/reestr/media>
5. Русская вера. URL: <https://ruvera.ru>
6. Русская Древлеправославная Церковь. URL: <https://raoc.info>
7. Русская Православная Старообрядческая Церковь. URL: <https://rpoc.ru>
8. Старообрядцы. URL: <https://staroobryadci.ru>
9. Старообрядческая мысль: церковно-общественный сайт для думающих и ищущих. URL: <https://starove.ru/category/business>
10. Число религиозных организаций, зарегистрированных в Российской Федерации на конец 2018 г. Федеральная служба государственной статистики. URL: <https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/02-11.docx>

---

## Old Believers' mass media as an example of modern Russian religious press

Igor' V. Simonov

PhD in Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor at the Department of Journalism,  
National Research Nizhny Novgorod State University,  
603950, 23, Gagarina ave., Nizhny Novgorod, Russian Federation;  
e-mail: isimonov@yandex.ru

### Abstract

The Old Believers' mass media in the Russian Federation have many common features with the mass media of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. At the same time, they differ in much smaller numbers, which is explained by the small size of the Old Believer confessional community compared to the community of the ROC MP. The Old Believers do not have radio and television media. The Old Believers' media in Russia are characterized by apologetic and missionary traits, focus on their own denomination, the desire to overcome the "niche" nature of religious media, attention to historical topics and ties with foreign co-religionists, criticism of The Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. Their peculiarity is openness to discuss their internal church problems. The nature of the Old Believers' media is influenced by the organizational pluralism of the Old Believers. Typical materials are articles about clergymen, church activists, ordinary believers, sketches of Old Believers life, materials about ancient religious traditions and devotion to their faith in a changing world. The nature of the Old Believers' media is influenced by the organizational pluralism: the presence of three organizational centers representing the Old Believers' sub-confessions, which have differences in traditions, religious practice and certain nuances of the creed (The Russian Orthodox Old Believer Church, The Russian Old Orthodox Church, The Pomorian Old Orthodox Church.). The Russian Orthodox Old Believer Church has the most developed media. The most active and developing segment of the Old Believers' media is the Internet media.

### For citation

Simonov I.V. (2023) Staroobryadcheskie SMI kak primer sovremennoi rossiiskoi religioznoi pressy [Old Believers' mass media as an example of modern Russian religious press]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 364-370. DOI: 10.34670/AR.2023.12.23.038

### Keywords

Religion, religious mass media, old ritualists, old believers, The Russian Orthodox Old Believer Church, The Russian Old Orthodox Church, The Pomorian Old Orthodox Church.

### References

1. 2021 g. kak zerkalo zastarelykh problem RPSTs [2021 as a mirror of longstanding problems Russian Orthodox Old Believer Church]. Available at: <https://staroobrad.ru/modules.php?name=News2&file=article&sid=1251> [Accessed 12/12/2022]
2. *Altaiskii staroobryadets* [Altai Old Believer]. Available at: <https://altaistarover.ru> [Accessed 12/12/2022]

3. *Chislo religioznykh organizatsii, zaregistrirovannykh v Rossiiskoi federatsii na konets 2018 g. Federal'naya sluzhba gosudarstvennoi statistiki* [Number of religious organizations registered in the Russian Federation at the end of 2018. Federal State Statistics Service]. Available at: <https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/02-11.docx>
4. *M. Gusev: «Esli by mne skazali, chto gazeta «Obshchina» otmetit desyatiletie, ne poveril by»* [M. Gusev: “If I had been told that the “Obshchina” newspaper would celebrate its tenth anniversary, I would not have believed it”]. Available at: [https://ruvera.ru/articles/gazeta\\_obshina](https://ruvera.ru/articles/gazeta_obshina) [Accessed 12/12/2022]
5. *Perechen' naimenovanii, zaregistrirovannykh SMI* [List of names, registered mass media]. Available at: <https://rkn.gov.ru/mass-communications/reestr/media> [Accessed 12/12/2022]
6. *Russkaya vera* [Russian faith]. Available at: <https://ruvera.ru> [Accessed 12/12/2022]
7. *Russkaya Drevlepravoslavnaya Tserkov* [The Russian Orthodox Old Believer Church]. Available at: <https://raoc.info> [Accessed 12/12/2022]
8. *Russkaya Pravoslavnaya Staroobryadcheskaya Tserkov'* [The Russian Old Orthodox Church]. Available at: <https://rpsc.ru> [Accessed 12/12/2022]
9. *Staroobryadtsy* [Old Believers]. Available at: <https://staroobryadci.ru> [Accessed 12/12/2022]
10. *Staroobryadcheskaya mysl': tserkovno-obshchestvennyi sait dlya dumayushchikh i ishchushchikh* [Old Believer thought: a church-public site for thinkers and seekers]. Available at: <https://starove.ru/category/business> [Accessed 12/12/2022]

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.61.36.039

## Гносеология Николая Кузанского: ступени восхождения к непостижимому

**Воронцов Евгений Алексеевич**

Кандидат философских наук,  
доцент кафедры социологии и философии,  
Московский государственный гуманитарно-экономический университет,  
107150, Российская Федерация, Москва, ул. Лосиноостровская, 49;  
e-mail: evg-v@yandex.ru

### Аннотация

Работа дает целостное дифференцированное представление о гносеологических построениях Николая Кузанского, нацеленных на прояснение природы безусловного основания сущего. Первый этап познавательного процесса – рациональный. Он представлен уровнями чувственного, рассудочного и разумного восприятия сущего. Второй этап познавательного процесса – рационально-мистический. Он представлен практикой катафатического и апофатического богословия. Третий этап – собственно мистический – не предполагает общезначимого рационального обоснования и проясняется Кузанским посредством апелляций к аргументации религиозного плана. Интегрально-диалектический характер гносеологических построений Кузанского исключает возможность их однозначной классификации и совмещает в себе сразу несколько базовых установок: догматизм, скептицизм, агностицизм. В статье обращается особое внимание на выявление идейных истоков гносеологических построений философа (Дионисий Ареопагит, Платон, Аристотель, Августин) подчеркивается их принципиальное отличие от моделей познавательного процесса, разрабатываемых и утверждаемых мыслителями Нового времени. Если в вопросе о познаваемости универсума позиция Кузанского определяется догматической и скептической составляющими, то в вопросе о познаваемости первоосновы всех вещей немецкий мыслитель занимает позицию мистически ориентированного агностицизма.

### Для цитирования в научных исследованиях

Воронцов Е.В. Гносеология Николая Кузанского: ступени восхождения к непостижимому // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 1А. С. 371-381. DOI: 10.34670/AR.2023.61.36.039

### Ключевые слова

Кузанский, Платон, Дионисий Ареопагит, Аристотель, чувственный опыт, рассудок, разум, абсолютный максимум, ученое незнание, мистицизм.

## Введение

Николай Кузанский по праву считается самым глубоким и самобытным мыслителем эпохи Возрождения [Августин, 1999, 14; Биbihин, 1981, 291; Бонавентура, 1993, 19; Morgan, 2007]. По силе философской рефлексии и диапазону обсуждаемых теоретических проблем Николай Кузанский стоит в одном ряду с такими выдающимися западными метафизиками, как Платон, Плотин, Фома Аквинский, Дунс Скот, Гегель.

Нельзя сказать, что творчество Кузанского обделено вниманием исследователей (наиболее авторитетные из них – А.Ф. Лосев, В.В. Биbihин, З. А. Тажуризинова, П.П. Гайденок, Э. Кассирер, Ф. Далмайер), однако это внимание явно непропорционально масштабу и глубине философского учения знаменитого немецкого кардинала. В работах, посвященных творчеству Кузанского, как правило, делается акцент на отдельных сторонах гносеологии Кузанского – ее общая направленность остается в тени. Нельзя не отметить и характерную для ряда исследователей (З.А. Тажуризинова, Э. Кассирер, Ф. Далмайер) рационалистически ориентируемую модернизацию гносеологических идей немецкого мыслителя, оставляющую без должного внимания их религиозно-мистическую подоплеку.

Цель настоящей работы – дать дифференцированное представление об учении Николая Кузанского об основных ступенях познавательного процесса, нацеленного на прояснение природы безусловного основания сущего. Для осуществления указанной цели необходимо решить следующие задачи: 1) обосновать представленное в гносеологии Кузанского единство и различие основных ступеней познавательного процесса; 2) продемонстрировать утверждаемый мыслителем изоморфизм познания и бытия; 3) выявить специфику мистицизма Кузанского; 4) дать общую характеристику взглядов мыслителя в терминах традиционных гносеологических подходов.

## Основная часть

В основе гносеологических построений Кузанского лежат две взаимосвязанные установки: принцип телеологической направленности познавательного процесса, с одной стороны, и принцип единства и борьбы противоположностей – с другой.

В качестве общего названия познавательных способностей человека, взятых в их целостности, Кузанский использует понятие «ума» (*mens*). Единый по своей природе ум человека наделен тремя основными познавательными силами – ощущением (*sensus*), рассудком (*ratio*), разумом (*intellectus*). Связующим звеном между чувственным опытом и рассудком выступает воображение [Николай Кузанский, 1979, 259]. «Виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что и сам он в качестве целого называется силой мышления, силой рассуждения, силой воображения и силой ощущения. Поэтому ум состоит из них как из своих элементов, и ум всего во всем достигает свойственным каждому способом» [там же, 432].

На первом этапе познавательной деятельности происходит сбор и фиксация чувственных характеристик изучаемых объектов. Солидаризируясь с Аристотелем и параллельно отвергая платоновскую концепцию врожденных понятий, Кузанский утверждает, что без предварительного чувственного контакта с объектами внешнего мира познавательный процесс начаться не может, и в этом контексте используемый перипатетиками образ души как «чистой дощечки» представляется Кузанскому оправданным и адекватным. Иное дело, что, будучи

вместилищем ума, душа обладает способностью суждения, которая, с одной стороны, из чувственного опыта выведена быть не может, но, с другой – не может без него и осуществиться. Подчеркивая последнее обстоятельство, Кузанский говорит о том, что соотношение мыслительной деятельности и чувственного опыта аналогично соотношению семени и почвы: природа первого без наличия второго не реализуема. «Раз ум есть некое божественное семя, свойственной ему силой охватывающее в понятии первообразы всех вещей, значит, Бог, благодаря которому он обладает этой силой, дав ему бытие, поместил его вместе с тем в соответствующую почву, где бы он мог принести плод и выявить из себя совокупность вещей в виде понятий. Иначе эта сила семени была бы дана ему напрасно, если бы не была также дана возможность осуществить ее в действительности» [там же, 401].

Говоря о специфике чувственного восприятия, Кузанский обращает внимание еще на одну существенную деталь. Каждое из пяти ощущений работает автономно и свидетельствует лишь об одном из аспектов воспринимаемого: зрение – о видимом, слух – о слышимом, язык – о вкусовых качествах и т.д. Взятые в своей изолированности и фрагментарности, показания чувств лишены определенности и какой-либо содержательной информации о воспринимаемом объекте дать не могут.

Судя по всему, в данном случае Кузанский опирается на одну из центральных идей гносеологии Августина: неосознаваемое ощущение не воспринимается. Данное положение подчеркивает активность познающего субъекта, параллельно блокируя наивное представление о чувственном опыте как пассивном отражении некоего объективного порядка вещей.

На втором уровне познания – уровне рассудка – происходит корректировка и согласование чувственных данных. Последние подводятся под общие понятия и становятся элементами целостной и одновременно дифференцированной картины познаваемого объекта. В качестве неотъемлемых компонентов познавательного процесса язык и рассудок поддерживают друг друга и отдельно друг от друга функционировать не могут. И рассудок, и язык «работают» с конечным. «Имена приписываются движением рассудка только вещам, в том или ином соотношении допускающим превышаемое и превышающее» [там же, 55].

Накапливая и сравнивая чувственные образы, рассудок находит в них как совместимые, так и несовместимые признаки. Полученные данные служат материалом для определений («наименований»), посредством которых исследуемые объекты группируются по классам. Являясь результатом абстрагирующей деятельности рассудка, предметы общих понятий самостоятельным бытием не обладают. Двигаясь в фарватере номинализма Оккама [Кассирер, 2000, 36], Кузанский настаивает на реальности единичного (индивидуального). Общее как таковое не существует. Роды и виды суть рассудочные сущности, возникшие в результате классификации конкретных чувственных вещей [Николай Кузанский, 1979, 392]. Впрочем, в решении вопроса об универсалиях позиция Кузанского далеко не однозначна. Ряд его рассуждений о числах и первообразах вещей может быть интерпретирован в духе пифагорейско-платонического реализма [Morgan, 2007].

Именно на уровне рассудка появляется разграничение истинного и ложного, каковое на ступени чувственного восприятия еще отсутствовало. Основной закон рассудка – закон недопустимости противоречия. С наибольшей силой и полнотой сущность рассудочной деятельности представлена в таких науках, как математика и логика [Николай Кузанский, 1979, 226, 228].

Третий этап познания – разумный, или интеллектуальный. Если основной аксиомой рассудка является закон недопустимости противоречия, то в области разумного постижения

сущего данный логический принцип не действует. Более того, с точки зрения разума в своей основе противоположности едины. Множество без единства существовать не может. Сказанное верно по отношению к любому множеству, в том числе и множеству, максимально разнообразному, то есть включающему в себя элементы взаимоисключающие. Они тоже должны иметь общую основу, ибо в противном случае не будет основания для их противопоставления. Как рассудок связывает воедино («свертывает») разрозненные чувственные данные, так разум находит общую основу для кажущихся разрозненными и несовместимыми положений рассудка. Соотношение разума и рассудка аналогично соотношению зрения и цвета. «Интеллект судит и заключает, что это вот рассудочное положение необходимо, другое возможно, третье случайно, четвертое невозможно, пятое доказательно, шестое софистично и мнимо, седьмое представляет собой общее место и так далее, подобно тому как зрение судит и заключает, что этот вот цвет светлый, другой не светлый, а темный, третий, скорее, светлый, чем темный, и так далее» [там же, 391].

Акцентируя внимание на взаимосвязи рассмотренных выше ступеней познавательного процесса, Кузанский опирается на следующую трехступенчатую аналогию: чувства относятся к рассудку так же, как рассудок к разуму, а разум к истине.

«Рассудок некоторым образом есть точность чувства, ибо в своей точности он соединяет чувственные числа, а чувственные вещи измеряются точностью рассудка, но это не простая истинная мера, а истинная лишь в соответствии с рассудком. Точность же рассудочных сущностей есть разум, истинная мера, а высшая точность разума – сама истина, которая есть Бог» [там же, 211]. По отношению к нижестоящей вышестоящая ступень выступает как ее «основание», «форма», «цель», «различающая сила», «совершенство», «ясность», «точность» и «свет» [там же, 159, 193, 195, 259, 269, 296, 202, 204, 330, 350]. Как явствует из приведенных материалов, Кузанский трактует процесс познания телеологически. Высшее – цель и смысл низшего, низшее – материал и условие реализации высшего.

Четко определяя диапазон и механизм действия познавательных способностей человека, Кузанский подчеркивает: ни одна из этих способностей аутентичного понимания сущего дать не может дать. Ни чувственное, ни рассудочное, ни интеллектуальное видение абсолютным не является. Истинное и достоверное в рамках одной познавательной способности не будет таковым в рамках другой. Например, чувство отрицает родовое единство чувственных вещей («зрение не может засвидетельствовать, что звук или сладкий вкус относятся к чувственной природе»), в то время как для рассудка это родство очевидно. Рассудок говорит, что два и три в точности равны пяти, тогда как для разума «число пять не больше числа три или числа два» [там же, 223]. Для разума понимание – одно, а воля – другое, но для Бога указанное противопоставление не истинно [там же, 223].

Наглядной иллюстрацией специфики и единства трех уровней постижения сущего может служить приводимый Кузанским в одном из его сочинений («Компендий») образ обладающего городом космографа. По его приказанию через пять городских ворот в разные части света направляются вестники. Сбор собранных ими сведений метафорически обозначает уровень чувственного познания (пять ворот – аналог пентерицы ощущений). Составление карты, или представление исследуемых областей в форме системы условных общезначимых знаков, – образ работы рассудка. Наконец, размышления космографа о первопричине мироздания и своем положении в нем обозначает уровень разумного постижения сущего. Углубляясь в эти размышления, составитель карты понимает, что причина изображаемой им Вселенной ничем «из того, что он узнал из сообщений вестников», быть не может. Осознается им и то



обстоятельство, что способностью к созданию общей модели мироздания он, с одной стороны, отличен от всех других живых существ, а с другой – подобен самому творцу мироздания, на основе которого эта модель и создавалась. «Так он узнает в себе первый и ближайший знак основателя и творца, раз в нем творческая сила просвечивает больше, чем в любом другом известном живом существе» [Николай Кузанский, 1980, 331].

Демонстрируя единство и многоплановость познавательной деятельности, Кузанский использует еще один древний иудео-христианский образ – образ назидательного слова («Диалог о становлении»). В произносимом осмысленном слове отчетливо различается три уровня: чувственный, рассудочный, интеллектуальный [Николай Кузанский, 1979, 348]. Создаваемое и принимаемое телесными органами чувственное слово соответствует членораздельному звуку (уровень восприятия животного или человека, не знающего языка, на котором это слово произносится). Порожденное и усваиваемое мыслью рассудочное слово соответствует внешней форме, или знаку сообщаемого (уровень восприятия человека, язык знающего, но смысла сообщаемого не понимающего). Примером рассудочного восприятия может служить грамматический анализ богословских (или математических) рассуждений. Наконец, слово интеллектуальное, или слово третьего порядка, есть внутреннее содержание сообщаемого, или «ближайшее подобие мысли учителя», ради которого, слово (в его ощущаемой и знаковой ипостаси), собственно, создавалось и произносилось. Придавая данному образу всеохватывающий смысл, Кузанский пишет: «Поистине с великой легкостью это подобие привело меня к созерцанию прекраснейшего порядка вещей – того, что телесное существует ради чувственного различия, чувственное различие – ради рационального, рациональное – ради интеллектуального, интеллектуальное – ради истинной причины, сотворительницы Вселенной» [там же, 350].

Таким образом, отмеченный нами выше телеологизм гносеологического плана, дополняется теперь еще одним измерением – онтологическим. По своей внутренней структуре познание и реальность идентичны. В обоих случаях имеет место многоступенчатая иерархия, смежные уровни которой связаны отношением «цель – средство».

В контексте разговора о рациональной стадии познавательного процесса необходимо сказать несколько слов о позиции Кузанского в решении фундаментального для идеалистической философии вопроса о соотношении человеческого ума и ума божественного. Немецкий мыслитель не отрицает, а напротив, подчеркивает, что по целому ряду параметров (единство, простота, способность к творчеству, всеохватность, нематериальность) человеческий ум подобен уму божественному. Однако речь идет именно о подобии, а не о тождестве. Божественный ум творит реальность, тогда как человеческий ум познает ее. «Между божественным умом и нашим та же разница, что между «делать» и «смотреть». Божественный ум, мысля (*conspiciendo*), творит, а наш ум, мысля, уподобляется, создавая понятия (*notiones*) и интеллектуальные образы. Божественный ум есть сила, создающая бытие; наш ум есть сила, создающая уподобления» [там же, 410, 396; 21]. Акцентируя внимание на измерительно-оценочном характере умственной деятельности, Кузанский связывает слово «ум» с глаголом «измерять»: «Умом (*mens*) является то, от чего возникает граница и мера (*measure*) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют *mens* – от *mensurare*» [там же, 388]. В работе «Игра в шар» Кузанский приводит следующую аналогию: Бог как бы всемогущий монетчик, человеческий интеллект – изощренный меняла [Николай Кузанский, 1980, 311].

Итак, основные ступени рационального познания – познание чувственное, рассудочное, разумное. Однако, согласно Кузанскому, перечисленные виды когнитивных практик всей

глубины возможного познавательного опыта не исчерпывают, поскольку их предметная область ограничена сферой конечного. Последнее верно не только относительно познания чувственного или рассудочного (доминирующих в сфере обыденных и научных знаний), но и для познания разумного (философского), на предыдущих ступенях основанного.

В данном пункте рельефно обнаруживается кардинальное отличие Кузанского от мыслителей Нового времени. Речь идет не только о представителях рационалистической и эмпирической традиций (от Декарта и Бэкона до Локка и Лейбница), но и о корифеях немецкой классической философии (Кант, Гегель, Фихте). У первых познавательный инструментариум ограничивался чувственным опытом и деятельностью рассудка, а у вторых он дополнялся и завершался сферой познания разумного. В свете приведенного обстоятельства отстаиваемая рядом исследователей характеристика Кузанского как «первого мыслителя Нового времени» представляется в лучшем случае односторонней [Кассирер, 2000, 17].

Утверждаемая Кузанским несводимость познавательного опыта к его рациональной составляющей – закономерное следствие его онтологии. Согласно Кузанскому, область изменяющихся вещей не самобытна, но требует признания вечной мироуправляющей силы, эту область порождающую, упорядочивающую и сохраняющую. Но как следует мыслить эту силу, если таковая от своих проявлений и следствий отличается? «Мысля Бога лучшим из всего, что можно помыслить, ты отбрасываешь все определенное и ограниченное. Отбрасываешь тело, говоря, что Бог не есть тело, то есть нечто определенное количеством, местом, фигурой, положением. Отбрасываешь чувства, раз они определены: не видишь Бога ни на горе, ни в потаенных глубинах земли, ни в образе солнечного света; то же в отношении слуха и прочих чувств, поскольку все они определены в потенции и силе, а значит, не суть Бог. <...> Отбрасываешь рассудок, потому что он часто отказывается и постигает не все <...> значит, сила рассудка мала и Бог не есть рассудок. Отбрасываешь интеллект, раз интеллект тоже определен в своей силе: хоть он охватывает все, однако чистую суть ни одной вещи он не может постичь в совершенстве и видит, что все постигаемое им можно постичь еще более совершенным образом; значит, Бог не есть интеллект» [Николай Кузанский, 1979, 302-303].

Решая эту труднейшую философскую проблему, Кузанский опирается на многовековую христианскую традицию, восходящую своими истоками к корпусу сочинений неизвестного автора поздней патристики, подписанному именем ученика апостола Павла Дионисия Ареопагита. Указанные сочинения (Ареопагитики) оказали колоссальное влияние на целый ряд ведущих православных и католических мыслителей, от Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина до Фомы Аквинского и Мейстера Экхарта [Лосский, 1991, 114-121]. В рейтинге цитируемых Кузанским авторов имя «великого Дионисия» занимает одно из первых мест (наряду с именем «божественного Платона» и «глубочайшего Аристотеля»).

Вслед за автором Ареопагитиков Кузанский различает два вида богословия – положительное (катафатическое) и отрицательное (апофатическое). Первый путь есть путь утверждений. Второй – отрицаний. В ходе катафатического познания Богу приписываются различные свойства и характеристики, заимствованные из наблюдений за явлениями тварного мира. Проводя соответствующие аналогии, следует двигаться от наиболее совершенных свойств к менее совершенным. Суждение «Бог есть разум или жизнь» ближе к истине, нежели «Бог есть воздух или камень».

Отрицательное богословие исходит из того, что Бог бесконечно превосходит свое творение и поэтому никакими именами не исчерпаем. В отличие от катафатического уровня, в пространстве познания апофатического, мы начинаем с отрицания низших свойств и

заканчиваем упразднением высших. Например, говоря о Боге, прежде следует отстранить от него явления физического порядка, а затем порядка нравственного. Положение «Бог не есть камень» точнее положения «Бог не есть разум». Путь отрицательного богословия подобен работе скульптора, который, стремясь выявить сокрытую в камне красоту, должен устранить все лишнее. Практика отрицательного богословия получает дополнительно обоснование в свете концепции абсолютного максимума. «Чего не может быть ни больше, ни меньше, того нельзя именовать, потому что имена приписываются движениями рассудка только вещам, в том или иной отношении допускающим превышаемое и превышающее» [Николай Кузанский, 1979, 55].

Оба вида богословия предполагают и уравнивают друг друга. С одной стороны, всякое отрицание обязательно предваряется утверждением. Кроме того, без утверждения невозможны ни культ, ни догматика, составляющие неотъемлемую часть любой религии. Однако, с другой стороны, утвердительное богословие, не уравновешенное богословием отрицательным, чревато «идолопоклонством, воздающим образу то, что подобает только истине». С другой стороны, согласно Кузанскому, Бог безымянен, поэтому «мы ближе к истине, когда высказываемся о боге через отстранения и отрицания, подобно великому Дионисию, утверждавшему, что бог не есть ни истина, ни ум, ни свет, ни вообще что бы то ни было, выражаемое в словах» [там же, 93].

Неискоренимая относительность той или иной версии положительного богословия могла служить одним из факторов, объясняющих присущую Кузанскому религиозную толерантность [Кассирер, 2000, 31], которая, впрочем, не исключала дифференциации указанных версий по степени их истинности [Николай Кузанский, 1979, 92-93].

Заключительный этап познавательного процесса – мистический – состоит в переходе с уровня умозрительных построений (независимо от степени их утонченности) на уровень персонального религиозного опыта.

Для описания внутреннего состояния тех, кто сподобился достижения этой ступени, Кузанский использует такие выражения, как «духовное вкушение», «созерцание», «видение», «прозрение» [Николай Кузанский, 1979, 308; Николай Кузанский, 1980, 15, 97, 158, 419].

Наглядное представление об основных компонентах мистической части гносеологии Кузанского дает трактат мыслителя «О видении Бога». Сочинение адресовано братии одного из курируемых Кузанским бенедиктинских монастырей Баварии. Сфокусируем внимание на вводной части данного произведения, позволив себе воспроизвести интересующий нас фрагмент целиком.

«Возлюбленные братья! Покажу вам, наконец, как обещал раньше, легкий путь к таинственному богословию. Зная, что вас ведет ревность божия, я считаю вас достойными его драгоценных и изобильных сокровищ и прошу Всемогущего ниспослать мне дар слова свыше, потому что только он сам может показать себя; тогда я смогу понятно для вас рассказать о чудесах, открывающихся превыше всякого чувственного, рассудочного и интеллектуального видения. Но попытаюсь ввести вас в священную темноту с помощью простейшего и общеизвестнейшего примера (икона «Всевидящее око». – *Е.В.*). Потом, когда вы проникнете туда и ошутите среди мрака присутствие неприступного света, пусть каждый по-своему, способом, который ему пошлет бог, неустанно пытается приблизиться к нему и здесь на земле сладостно предвкусит тот пир вечного счастья, на который мы званы Словом жизни через Евангелие» [Николай Кузанский, 1980, 35].

Вместе с признанием истинности Откровения и возможности непосредственного богообщения в данном фрагменте содержатся еще два важных момента, заслуживающих отдельного внимания. Первый из них – используемый Кузанским для подчеркивания непостижимости божественной природы образ священного мрака. Для естественных

познавательных способностей указанная природа всегда остается непроницаемым мраком. Указанный образ, уходящий своими истоками одновременно и в библейскую (Исх. 20:21), и в платоновскую традиции [Платон, 1994, 296], встречается в рассуждениях практически всех западных и восточных мистиков, от Дионисия Ареопагита и Григория Нисского до Бонавентуры и Экхарта [Далмайр, 2007, 5; Григорий Нисский, 1999, 65; Бонавентура, 1993, 159; Мейстер Экхарт, 1991, 184]. На сверхразумный характер «таинственного богословия» указывает и упомянутая в тексте возможность приобщения к неким «чудесам». Интересно, что чудеса эти находятся по ту сторону «чувственного, рассудочного и интеллектуального видения». Представляется не случайным, что описание тех или иных чудес (правда, исключительно чувственных) сопровождает большинство библейских теофаний (например, Быт. 32:29).

Второй из интересующих нас моментов – утверждение избирательно-экзистенциального характера мистического опыта. Дело не только в том, что в разбираемом нами предисловии к трактату «О видении Бога» Кузанский обращается к сравнительно узкому кругу своих подопечных (что, кстати, характерно и для других сочинений Кузанского). Не менее важно другое. «Путь к таинственному богословию» не предполагает опоры на какую-либо объективируемую общезначимую «методологию». Напротив, Кузанский подчеркивает: пусть каждый пытается приблизиться к горнему миру «по-своему», способом, который будет ему ниспослан свыше. В одном из содержащихся в той же работе молитвословий Кузанский пишет: «Ты будешь моим, лишь когда я стану самим собой. Ты требуешь моей свободы, раз не можешь быть моим, пока я сам не принадлежу себе; и, предоставив это моей свободе, ты не понуждаешь меня, а ждешь, когда я решусь быть самим собой» [Николай Кузанский, 1980, 48].

По меткому замечанию Кассирера, в учении Кузанского «каждый человек способен созерцать себя только в Боге, но и Бога – только в себе» [Кассирер, 2000, 34]. Утверждаемая Кузанским идея приближения к Богу через возвращение к своему подлинному «я» имеет прямые переключки с духовным наследием Августина и Экхарта [Августин, 1999, 516; Мейстер Экхарт, 2010, 24], входящих в круг авторов, оказавших определяющее влияние на формирование религиозной компоненты мировоззрения немецкого кардинала.

В свете сказанного трудно согласиться с исследователями, стремящимися не замечать религиозно-мистическую компоненту рассуждений Кузанского и выдвигающих в качестве итоговой ступени его теории познания уровень «интеллектуального созерцания» [Кассирер, 2000, 19; Горфункель, 2009, 67]. Высоко оценивая возможности и достоинство интеллектуальной природы человека и называя ум «образом Божиим» («поэтому насколько все, что ниже ума, причастно уму, настолько и образу божьему» [Николай Кузанский, 1979, 397, 309]), Кузанский в то же время неустанно напоминает о том, что не истина «предстоит» разуму, а разум – истине. В отличие от магистральных учений Нового времени (от Декарта до Гегеля) в учении Кузанского человеческий разум критерием истины не является. «Познание своего незнания смиряет, а смилив, возвышает и дает познание. Это великолепно выразил Моисей, описав, как падение человека в незнание, то есть духовная смерть, произошло оттого, что он своей силой попытался сравняться с богом в знании» [там же, 352].

## Заключение

Мы рассмотрели учение Кузанского об основных ступенях познавательного процесса, нацеленного на прояснение природы безусловного основания сущего. Первый этап указанного процесса – рациональный. Он представлен уровнями чувственного, рассудочного и разумного восприятия сущего. Второй этап познавательного процесса – рационально-мистический. Он

представлен практикой катафатического и апофатического богословия. Наконец, третий этап – собственно мистический – не предполагает общезначимого рационального обоснования и проявляется Кузанским посредством молитвословий и апелляций к христианской догматике, а также опоры на многозначные библейские образы и аналогии.

Интегрально-диалектический характер гносеологических построений Кузанского исключает возможность их однозначной классификации. Как и в учении других великих мыслителей, в теории познания Кузанского совмещается сразу несколько базовых установок.

Догматическая составляющая учения Кузанского распадается на две взаимосвязанных части: религиозную и философскую. Первая заключается в признании истинности Откровения и основанной на нем христианской догматики. Что же касается философской компоненты, то она заключается в целом ряде метафизических допущений: от признания существования внешнего мира до постулирования телеологического характера познавательного процесса. Более того, и познавательные способности, и соответствующие им виды сущего образуют четкую иерархию, в рамках которой вышестоящая ступень является «формой» (смыслом и целью) ступени нижестоящей.

Скептическая составляющая учения Кузанского заключается в утверждении фатальной приблизительности всех человеческих знаний. Познание мира конечных явлений возможно, однако это познание на любой своей стадии оказывается незавершенным и не достигающим искомой «точности». К этому следует добавить факт обусловленности имеющихся у нас сведений спецификой познавательных способностей, посредством которых эти сведения нами приобретаются и обрабатываются.

Если в вопросе о познаваемости универсума позиция Кузанского определяется догматической и скептической составляющими, то в вопросе о познаваемости первоосновы всех вещей немецкий мыслитель занимает позицию мистически ориентированного агностицизма.

## Библиография

1. Августин. Исповедь I.1. // Об истинной религии. Теологический трактат. Мн.: Харвест, 1999. 1600 с.
2. Бибахин В. Николай Кузанский (1401-1464). Вступительная статья // Эстетика Ренессанса. Антология: в 2-х т. М.: Искусство, 1981. Т. 1. 495 с.
3. Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1993. 189 с.
4. Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга, 2000. 456 с.
5. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 368 с.
6. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели. М., 1999. 112 с.
7. Далмайр Ф. Николай Кузанский о вере, знании и ученом незнании // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 35-42.
8. Дионисий Ареопагит. Послание к Тимофею // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. 390 с.
9. Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.
10. Копплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. 494 с.
11. Лосев А.Ф. О трактате Николая Кузанского «Об уме» // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 140-160.
12. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. 623 с.
13. Лосский Вл. Очерк мистического богословия // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине, 1991. 390 с.
14. Лоциц И.В. История понятия бесконечности от Античности до Николая Кузанского // Вопросы философии. 2021. № 12. С. 130-138.
15. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. 416 с.
16. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Издательство политической литературы, 1991. 256 с.
17. Мейстер Экхарт. Трактаты и Проповеди. М.: Наука, 2010. 443 с.
18. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1979. Т. 1. 488 с.
19. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. М.: Мысль, 1980. Т. 2. 471 с.

20. Платон. Государство // Собрание сочинений в 4-х тт. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.  
21. Miller C. Cusanus, Nicolaus // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: plato.stanford.edu  
22. Moran D. Nicholas of Cusa and modern philosophy // The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy. Cambridge: Cambridge University, 2007. P. 173-192.

## **The Epistemology of Nicholas of Cusa: the steps of ascent to the incomprehensible**

**Evgenii A. Vorontsov**

PhD in Philosophy,  
Associate Professor of the Department of Sociology and Philosophy,  
Moscow State University of Humanities and Economics,  
107150, 49, Losinoostrovskaya str., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: evg-v@yandex.ru

### **Abstract**

The work gives a holistic differentiated view of the epistemological constructions of Nicholas of Cusa, aimed at clarifying the nature of the unconditional foundation of existence. The first stage of the cognitive process is rational. It is represented by the levels of sensory, rational and rational perception of existence. The second stage of the cognitive process is rational / mystical. It is represented by the practice of cataphatic and apophatic theology. The third stage is the mystical stage proper – does not presuppose a generally valid rational justification and is clarified by Nicholas of Cusa through appeals to the argumentation of the religious plan. The integral-dialectical nature of Nicholas of Cusa's epistemological constructions excludes the possibility of their unambiguous classification and combines several basic attitudes at once: dogmatism, skepticism, agnosticism. The article pays special attention to the identification of the ideological origins of the epistemological constructions of the philosopher (Dionysius the Areopagite, Plato, Aristotle, Augustine) and emphasizes their fundamental difference from the models of the cognitive process developed and approved by thinkers of Modern times. If on the question of the knowability of the universe, the position of Nicholas of Cusa is determined by the dogmatic and skeptical components, then on the question of the knowability of the fundamental principle of all things, the German thinker takes the position of mystically oriented agnosticism.

### **For citation**

Vorontsov E.V. (2023) Gnoseologiya Nikolaya Kuzanskogo: stupeni voskhozhdeniya k nepostizhimomu [The Epistemology of Nicholas of Cusa: the steps of ascent to the incomprehensible]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (1A), pp. 371-381. DOI: 10.34670/AR.2023.61.36.039

### **Keywords**

Kuzansky, Plato, Dionysius the Areopagite, Aristotle, sensory experience, reason, reason, absolute maximum, scientific ignorance, mysticism.

---

## References

1. Augustine (1999) *Ispoved' I.1* [Confession I.1]. In: *Ob istinnoi religii. Teologicheskii traktat* [About true religion. Theological treatise]. Minsk: Kharvest Publ.
2. Bibikhin V. (1981) Nikolai Kuzanskii (1401-1464). *Vstupitel'naya stat'ya* [Nicholas of Cuza (1401-1464). Introductory article]. In: *Estetika Renessansa. Antologiya: v 2-kh t.* [Aesthetics of the Renaissance. Anthology: in 2 vols.]. Moscow: Iskusstvo Publ. Vol. 1.
3. Bonaventure (1993) *Putevoditel' dushi k Bogu* [Soul guide to God]. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina Publ.
4. Cassirer E. (2000) *Individ i kosmos v filosofii Vozrozhdeniya* [Individual and space in the philosophy of the Renaissance]. In: *Izbrannoe: Individ i kosmos* [Selected: Individual and space]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ.
5. Copleston F.C. (1997) *Istoriya srednevekovoi filosofii* [History of medieval philosophy]. Moscow: Enigma Publ.
6. Dalmair F. (2007) Nikolai Kuzanskii o vere, znanii i uchenom neznanii [Nicholas of Cusa on faith, knowledge and scientific ignorance]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2, pp. 35-42.
7. Dionysius the Areopagite (1991) *Poslanie k Timofeyu* [Epistle to Timothy]. In: *Misticheskoe bogoslovie* [Mystical Theology]. Kiev: Put' k istine Publ.
8. Gaidenko P. (2000) *Istoriya novoevropeiskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [History of modern European philosophy in its connection with science]. Moscow: Universitetskaya kniga Publ.
9. Gorfunkel A.H. (2009) *Filosofiya epokhi Vozrozhdeniya* [Philosophy of the Renaissance]. Moscow: Knizhnyi dom «LIBROKOM» Publ.
10. Gregory of Nyssa (1999) *O zhizni Moiseya Zakonodatelya ili o sovershenstve v dobrodeteli* [About the life of Moses the Lawgiver or about perfection in virtue]. Moscow.
11. Losev A.F. (1982) *Estetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl' Publ.
12. Losev A.F. (2013) O traktate Nikolaya Kuzanskogo «Ob ume» [On the treatise of Nicholas of Cusa “On the Mind”]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 9, pp. 140-160.
13. Loshchits I.V. (2021) *Istoriya ponyatiya beskonechnosti ot Antichnosti do Nikolaya Kuzanskogo* [The history of the concept of infinity from Antiquity to Nicholas of Cusa]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 12, pp. 130-138.
14. Losskii VI. (1991) *Oчерк misticheskogo bogosloviya* [Essay on mystical theology]. In: *Misticheskoe bogoslovie* [Mystical Theology]. Kiev: Put' k istine Publ.
15. Maiorov G.G. (2004) *Filosofiya kak iskanie Absolyuta. Opyty teoreticheskie i istoricheskie* [Philosophy as a search for the Absolute. Experiments theoretical and historical]. Moscow: Editorial URSS Publ.
16. Meister Eckhart (1991) *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya* [Spiritual sermons and reasoning]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ.
17. Meister Eckhart (2010) *Traktaty i Propovedi* [Treatises and Sermons]. Moscow: Nauka Publ.
18. Miller C. Cusanus, Nicolaus. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: [plato.stanford.edu](http://plato.stanford.edu) [Accessed 12/12/2022]
19. Moran D. (2007) *Nicholas of Cusa and modern philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University.
20. Nicholas of Cusa (1979) *Sochineniya v 2-kh tomakh* [Works in 2 volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 1.
21. Nicholas of Cusa (1980) *Sochineniya v 2-kh tomakh* [Works in 2 volumes]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 2.
22. Plato (1994) *Gosudarstvo* [The State]. In: *Sobranie sochinenii v 4-kh tt.* [Collected works in 4 vols.]. Moscow: Mysl' Publ. Vol. 3.

# Правила для авторов

Уважаемые авторы! Представляем вашему вниманию обновленные требования, которым должны строго соответствовать направляемые нам рукописи.

## **Структура статьи, присылаемой в редакцию для публикации:**

- 1) заголовок (название) статьи;
- 2) автор(ы): фамилия, имя, отчество (полностью);
- 3) данные автора(ов): телефон, адрес, научная степень, звание, должность и место работы, рабочий адрес, e-mail;
- 4) аннотация (авторское резюме);
- 5) ключевые слова;
- 6) текст статьи должен быть разбит на части: введение, тематические подзаголовки, заключение или выводы;
- 7) список использованной литературы в алфавитном порядке;
- 8) пункты 1-5 и 7 должны быть продублированы на английском языке (требования к аннотации см. далее).

Все материалы должны быть присланы в документе формата .doc, шрифт TimesNewRoman, кегль 14, первая строка с отступом, межстрочный интервал полуторный, сноски с примечаниями постраничные, нумерация сносок сплошная. Ссылки в тексте на библиографический список оформляются в квадратных скобках; указываются фамилия автора из списка, год издания работы и страница: [Иванов, 2003, 12].

## **Требования к аннотации на английском языке**

### **Англоязычная аннотация должна быть:**

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной (**не быть калькой русскоязычной аннотации**);
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье, по схеме: предмет, тема, цель работы; метод или методология проведения работы; область применения результатов; выводы);
- «англоязычной» (написанной качественным английским языком);
- **объем от 150 до 250 слов.**



**При невозможности предоставить англоязычную аннотацию** необходимо предоставить аналогичный текст на русском языке, с требуемым объемом и структурой.

**Фамилии авторов** статей на английском языке представляются в одной из принятых международных систем транслитерации, в нашем издательстве – Британского института стандартов ([www.translit.ru](http://www.translit.ru), меню **Варианты**, пункт **BSI**).

### **Оформление библиографических ссылок в тексте**

Ссылки в тексте оформляются в стиле [Фамилия (фамилии), год, страница]. Например, такая ссылка:

Иванова П.П., Петров А.А. К вопросам о детских тарелочках // Жизнь. 2012. № 2. С. 343.

будет выглядеть в тексте как

[Иванова, Петров, 2012, 343].

При ссылке на интернет-ресурс ссылка выглядит как [Иванов, 2009, www] или (при невозможности установить год) [Иванов, www].

*Постраничные сноски* используются в случае смысловых комментариев, ссылок на архивы и неопубликованные документы. Допустимо указывать в постраничных сносках группы источников (например, ряд работ или диссертаций по какой-либо теме), которые не включаются в библиографию.

В библиографию включаются ссылки на использованные в работе:

- книги;
- статьи в периодике, коллективных монографиях, сборниках по итогам конференций;
- диссертации и авторефераты;
- нормативные акты;
- электронные ресурсы.

В библиографию не включаются (даются в постраничных сносках) ссылки на:

- архивы;
- неопубликованные документы.

### **Правила оформления библиографии на русском языке**

Библиография оформляется в соответствии с требованиями ГОСТ Р 7.0.5-2008 «Библиографическая ссылка».

## Правила оформления библиографии на английском языке

Английский вариант библиографии, с заголовком References, пишется согласно Гарвардской системе оформления библиографических ссылок, по следующей схеме:

Авторы (транслитерация), год публикации, транслитерация названия статьи, перевод названия статьи на английский язык (в квадратных скобках), транслитерация названия источника (книга, журнал), перевод названия источника (в квадратных скобках), место издания, издательство, страницы.

### Пример:

Кочукова Е.В., Павлова О.В., Рафтопуло Ю.Б. Система экспертных оценок в информационном обеспечении учёных // Информационное обеспечение науки. Новые технологии: Сб. науч. тр. М.: Научный Мир, 2009. С. 190-199.

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. (2009) Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh [The system of peer review in scientific information provision]. In: Informatsionnoe obespechenie nauki. Novye tekhnologii [Information Support of Science. New Technologies]. Moscow: Nauchnyi Mir, pp. 190-199.

Более подробные правила и примеры Гарвардской системы оформления представлены по ссылке <http://www.emeraldinsight.com/authors/guides/write/harvard.htm?part=2> или <http://www.library.dmu.ac.uk/Images/Selfstudy/Harvard.pdf>

Если у вас нет возможности оформить английские список литературы и аннотацию по нашим правилам, это сделают специалисты издательства. Обращайтесь, вам обязательно помогут!

# Об издательстве

Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» выпускает 14 научных журналов:

№	Название журнала	Направление
1	Вопросы российского и международного права	юридические науки
2	Культура и цивилизация	культурология
3	Технические науки: теория, методика, приложения	технические науки
4	«Белые пятна» российской и мировой истории	история
5	Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке	философия
6	Вопросы биологии и сельского хозяйства: теории и ситуации, проблемы и решения	биологические и сельскохозяйственные науки
7	Фундаментальные и клинические медицинские исследования	медицина
8	Экономика: вчера, сегодня, завтра	экономика
9	Педагогический журнал	педагогика
10	Психология. Историко-критические обзоры и современные исследования	психология
11	Искусствоведение	искусствоведение
12	Социологические науки	социология
13	Теории и проблемы политических исследований	политология
14	Язык. Словесность. Культура	филология

Журналы выходят на русском и английском языках, основное содержание номеров составляют статьи ведущих российских и зарубежных ученых и начинающих исследователей, а также сообщения о выходе книг по теме изданий.

Журналы издательства «АНАЛИТИКА РОДИС» рассчитаны на ученых, специалистов, аспирантов и студентов, а также всех, кто интересуется проблемами современной науки.

## Услуги издательства

Помимо выпуска научных журналов издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» выпускает научные издания, монографии, авторефераты, а также художественную литературу.

Рукописи изданий, поступающих к нам, подвергаются корректуре, редактированию и, при необходимости, научному редактированию. Техническое оформление в издательстве «АНАЛИТИКА РОДИС» включает вёрстку, раз-

работку оригинал-макетов, дизайн обложек и иллюстраций. На каждом этапе работы авторы имеют возможность оценить результаты и внести свои коррективы, пожелания и дополнения.

Наши специалисты осуществляют помощь в оформлении научных работ – от статей до диссертаций, по требованиям ГОСТа, ВАК или конкретных научных организаций, а также техническое, литературное и научное редактирование, корректуру.

Издательство «АНАЛИТИКА РОДИС» имеет широкие научные связи с отечественными и зарубежными учёными и организациями.



# Rules for authors

Dear authors! We present you the updated requirements that the manuscript must strictly comply with.

## **Structure of an article for publication sent to the publisher:**

title (name);

author (s): the surname, first name, patronymic (in full);

author (s) details: phone, address, academic degree, title, occupation and place of work (+address), e-mail;

annotation (author's abstract);

key words;

the text of the article must be split into several parts: introduction, subject subtitles, conclusion or summary;

list of references;

Items 1-5 and 7 must be accomplished in English (see below the requirements for annotations).

All materials must be sent in .doc format, Times New Roman, size 14, indented first-line, one-and-a-half line spacing, per-page footnotes and solid footnotes numeration. References to the bibliography in the text are to be made in square brackets: [Ivanov, 2003, 12].

## **The requirements for abstract in English and bibliographical references**

An abstract in English must be:

- informative (be free of common words);
- original (**without being a calque (loan-translation) of Russian-language annotation**);
  - substantive (to reflect the main content of an article and research results);
  - structured (to follow result description logic in the article according to the scheme: subject, topic, work objective, method or work performance methodology, application range of the results; summary);
- "English-speaking" (written in high-grade English);
- **volume from 150 to 250 words.**

Let's see the following structural variant of a bibliographical ref in English for articles from journals, collections and conferences:

The authors (transliteration), year, title of the article in transliteration, translation of the title into English in square brackets, the name of the source (transliteration and translation), place, publishing house and pages.

**Example:**

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. (2009) Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh [The system of peer review in scientific information provision]. In: Informatsionnoe obespechenie nauki. Novye tekhnologii [Information Support of Science. New Technologies]. Moscow: Nauchnyi Mir, pp. 190-199.

At that while **preparing the list** of literary sources of the **English-language** part of the article our **publishing house insists on using Harvard system of bibliographical references delivery**. You can find the possible typography variants on <http://www.emeraldinsight.com/authors/guides/write/harvard.htm?part=2> or <http://www.library.dmu.ac.uk/Images/Selfstudy/Harvard.pdf>

If for some reasons you cannot formalize English list of references and abstract in accord with our rules, our specialists will do it for you. Please, contact us, we are always ready to help!

# About the publishing house

Publishing house "ANALITIKA RODIS" issues 14 scientific journals:

№	Name of the journal	Scientific area
1	Matters of Russian and international law	Jurisprudence
2	Culture and civilization	Culturology
3	Technical sciences: theory, methodology, applications	Technical
4	"White spots" of the Russian and world history	History
5	Context and reflection: philosophy of the world and human being	Philosophy
6	Questions of biology and agriculture: theories and situations, problems and solutions	Biological and agricultural
7	Basic and clinical medical research	Medical
8	Economics: Yesterday, Today and Tomorrow	Economics
9	Pedagogical Journal	Education science
10	Psychology. Historical-critical reviews and current researches	Psychology
11	Art Studies	Art Studies
12	Sociological Sciences	Sociological Sciences
13	Theories and Problems of Political Studies	Political science
14	Language. Philology. Culture	Philology

Journals are published in Russian and English. The articles of leading experts, as well as researchers working on dissertations, are published in each journal respective to its coverage, along with the reports of the books output of leading contemporary researchers!

The journals of the "ANALITIKA RODIS" publishing house are designed for specialists, students and postgraduate students, as well as anyone interested in problems of modern science.

## Our services

In addition to the scientific journals publishing the "ANALITIKA RODIS" publishing house provides a wide range of services.

The "ANALITIKA RODIS" publishing house provides services for publishing scientific articles, monographs, author's theses and books. Manuscripts coming to us subject to proof-reading and editing by publisher's specialists, provided that authors

are able to evaluate the results and make corrections, add comments and suggest additions at any stage before publishing.

Technical design of the "ANALITIKA RODIS" publishing house includes makeup, design layout, design of covers and illustrations.

Our specialists provide assistance in the design of scientific works – from articles to dissertations according to GOST standards, Higher Attestation Commission or precise scientific organizations, as well literary and scientific editing and proofreading.

The "ANALITIKA RODIS" publishing house has extensive scientific relations with national and foreign scientists and organizations.

