



УЧРЕДИТЕЛЬ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Челябинский государственный университет»

Главный редактор

Таскаев Сергей Валерьевич — доктор физико-математических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-6352-2816; Scopus Author ID: 55886287900;
ResearcherID: AAU-9890-2021

Ответственный секретарь

Майоров Андрей Владимирович — доктор юридических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0002-8629-9837; Scopus Author ID: 55629771300;
ResearcherID: AAK-3612-2021

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Болдырев Николай Николаевич, доктор филологических наук, профессор (Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина, Россия); **Бубнов Юрий Александрович**, доктор философских наук (Воронежский государственный университет, Россия); **Голованова Елена Иосифовна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Желтухина Марина Ростиславовна**, доктор филологических наук, профессор (Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Россия); **Качалов Роман Михайлович**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **Невелев Анатолий Борисович**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Попов Евгений Васильевич**, доктор экономических наук, член-корреспондент РАН (Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Россия); **Эндер Демир**, Университет Рейкьявика (Рейкьявик, Исландия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор (Университет Париж-Дофин, Франция).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Главный редактор

Невелев Анатолий Борисович — доктор философских наук, профессор
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-7037-0574;

Ответственный секретарь

Камалетдинова Альфия Янаховна — кандидат педагогических наук, доцент
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);
ORCID: 0000-0001-9631-620X.

Редакционная коллегия

П. Е. Бойко (Краснодар, Россия), **Н. В. Бряник** (Екатеринбург, Россия), **Ю. А. Бубнов** (Воронеж, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия).

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов,
утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям:
экономические науки, филологические науки, философские науки.
Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory;
EBSCO's research collections.

Журнал выходит 12 раз в год

Адрес издателя:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции:
Россия, 454001, Челябинск,
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции научного
направления «Философские науки»:
Россия, 454014, Челябинск,
ул. Ворошилова, 4а, каб. 102
Тел.: (351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

С требованиями к оформлению
статей можно ознакомиться на сайте
[http://journals.csu.ru/index.php/
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

Редакция журнала может
не разделять точку зрения авторов
публикаций

Ответственность за содержание
статей и качество перевода аннотаций
несут авторы публикаций

Журнал зарегистрирован
в Роскомнадзоре.
Свидетельство ПИ № ФС77-66312
от 01.07.2016 г.

Индекс 33077
в каталоге «Пресса России»

Корректурa *С. В. Ястребовой*
Верстка *С. В. Ястребовой*

Подписано в печать 20.02.25.
Выход в свет 27.02.25.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 15,2.
Уч.-изд. л. 13,0.
Тираж 500 экз. Заказ 54.
Цена свободная

Отпечатано:
Издательство Челябинского
государственного университета
Россия, 454021, Челябинск,
ул. Молодогвардейцев, 576



ISSN 1994-2796 (print)

ISSN 2782-4829 (online)

doi 10.47475/1994-2796

ACADEMIC
PERIODICAL

Founded in 1991

№ 1 (495) 2025

FOUNDER

Chelyabinsk State University (CSU)

Editor-in-chief

S. V. Taskaev, Dr. Sci. (Physics and Mathematics), Prof. (Assoc.)

Executive secretary

A. V. Mayorov, Dr. Sci. (Law), Prof. (Assoc.), Member of ASEP

EDITORIAL COUNCIL

N. N. Boldyrev, Dr. Sci. (Philology), Prof. (G. R. Derzhavin Tambov State University, Russia); **Yu. A. Bubnov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Voronezh State University, Russia); **E. I. Golovanova**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **M. R. Zheltukhina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Volgograd State Socio-Pedagogical University, Russia); **R. M. Katchalov**, Dr. Sci. (Economics), Prof. (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); **A. B. Nevelev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Nizhegorodtsev**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof. (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); **S. A. Pitina**, Dr. Sci. (Philology), Prof. (Chelyabinsk State University, Russia); **E. V. Popov**, Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Corresponding Member of RAS (Ural Institute of Management — branch of RANEP, Russia); **E. Demir**, PhD, University of Reykjavik (Reykjavik, Iceland); **J. Richard**, PhD, Prof. (Paris-Dauphine University, France).

PHILOSOPHY SCIENCES

Editor-in-chief

A. B. Nevelev, Dr. Sci. (Philosophy), Prof.
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Executive secretary

A. Ya. Kamaletdinova, Cand. Sci. (Pedagogy), Prof. (Assoc.)
(Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia)

Editorial board

P. E. Boyko (Krasnodar, Russia), **N. V. Bryanik** (Yekaterinburg, Russia), **Yu. A. Bubnov** (Voronezh, Russia), **V. I. Gladyshev** (Chelyabinsk, Russia), **V. A. Zhilina** (Magnitogorsk, Russia), **V. I. Ionesov** (Samara, Russia), **N. S. Kirabaev** (Moscow, Russia), **V. S. Neveleva** (Chelyabinsk, Russia), **R. Wadlow** (Geneva, Switzerland), **G. Trompf** (Sydney, Australia), **N. L. Khudyakova** (Chelyabinsk, Russia), **M. N. Shcherbinin** (Tyumen, Russia).

The journal is published
12 times per year

Address of Publisher:
129 Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

Editorial office's address:
129, Bratiev Kashirinykh St.,
Chelyabinsk, 454001, Russia

“Philosophy Sciences” editorial
office's address:
of. 102, 4a Voroshilov St.,
Chelyabinsk, 454014, Russia
Telephone: + 7(351) 799-72-75
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements
are available on the web-site
[http://journals.csu.ru/index.php/
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

The Editorial Board may not share
the views of the authors

Authors are responsible
for the article content and quality
of annotations' translation

Academic periodical
is registered
in Federal Supervision Agency
for Information Technologies and
Communications
Certificate III № ФС77-66312
dated 01.07.2016

Index 33077
in the “Press of Russia” catalog

Proofreader *S.V. Yastrebova*
Imposition by *S.V. Yastrebova*

Approved for printing 20.02.25.
Date of publication 27.02.25.
Format 60×84 1/8. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 15,2.
Ac.-publ. sh. 13,0.
Circulation 500 copies.
Order 54. Open price

Printed:
Publishing Office
of Chelyabinsk State University
57b Molodogvardeitsev St.,
Chelyabinsk, 454021, Russia

12+

The journal is included into the list of peer-reviewed journals, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, in the following branches of knowledge: Economic Sciences, Philological Sciences, and Philosophical Sciences.

This journal is currently listed in: UlrichsWeb Global Serials Directory;
EBSCO's research collections.

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

<i>Невелев А. Б.</i> Идеальное бытие общественного отношения	5
--------------------------------------------------------------------	---

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

<i>Разин А. В.</i> Обоснование морали и нравоучительная философия	13
<i>Топчиев М. С.</i> Национальная идентичность России в обеспечении социетальной безопасности: социокультурный потенциал	24
<i>Ковалев А. А.</i> Трансформация культурных ценностей в условиях войн нового типа	31
<i>Лукин А. Н., Домрачев С. С.</i> Трансформация духовной жизни человека цифрового общества: возможные сценарии	39

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

<i>Ионесов В. И., Фоломеев С. Н.</i> Пути преобразования общества в исторических уроках лассальянского и эйзенахского рабочего профессионального движения в Германии (60-80-е годы XIX века).....	53
<i>Марков А. В., Штайн О. А.</i> Интересное: философская тематизация через маску и куклу	64
<i>Жупник О. Н.</i> Социальные последствия расторжения брака.....	72

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

<i>Левицкий В. С.</i> Преодоление метафизики наукой? или Метафизика и наука в культуре модерна	81
<i>Ярцев Р. А.</i> Об инвариантизме и контекстуализме когнитивных стандартов науки	88
<i>Камалетдинова А. Я.</i> Цивилизация: поиск философско-теоретического единства	99
<i>Тарасов О. В.</i> «Абсолют» как предмет научной философии (часть 2)	106
<i>Видершпан А. В., Самаркин С. В.</i> Нужна ли философия для решения проблем современной физики? (отвечая Стивену Хокингу)	113

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

<i>Корякина А. А.</i> Этические принципы философии Канта как основа межкультурного взаимодействия	121
<i>Золотков Г. А.</i> С. Кэйвл о философском смысле «Конца игры» С. Беккета	127

CONTENTS

MODERN GLOBAL PROBLEMS

<i>Nevelev A.B.</i> Ideal Existence of a Social Relation	5
----------------------------------------------------------------	---

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

<i>Razin A. V.</i> The Justification of Morality and Moral Philosophy	13
<i>Topchiev M. S.</i> Russia's National Identity in Ensuring Societal Security: Socio-Cultural Potential	24
<i>Kovalev A. A.</i> Transformation of Cultural Values in the Context of a New Type of War	31
<i>Lukin A. N., Domrachev S. S.</i> Transformation of the Spiritual Life of a Person in Digital Society: Possible Scenarios	39

MAN, SOCIETY, CULTURE

<i>Ionesov V. I., Folomeev S. N.</i> Ways of Transforming Society in the Historical Lessons of the Lassallean a Eisenacher Workers' Trade Movement in Germany (60-80s of the XIX Century)	53
<i>Markov A. V., Shtayn O. A.</i> The Interesting: Philosophical Thematization Through a Mask and a Puppet	64
<i>Zhupnik O. N.</i> Social Consequences of Divorce	72

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

<i>Levytskyy V. S.</i> Overcoming Metaphysics by Science? or Metaphysics and Science in the Culture of Modernity	81
<i>Yartsev R. A.</i> On Invariantism and Contextualism of Cognitive Science Standards	88
<i>Kamaletdinova A. Ya.</i> Civilization: the Search for Philosophical and Theoretical Unity	99
<i>Tarasov O. V.</i> "The Absolute" as a subject of scientific philosophy (part 2)	106
<i>Vidershpan A. V., Samarkin S. V.</i> Is Philosophy Needed to Solution the Problems of Modern Physics? (Responding to Stephen Hawking)	113

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

<i>Koriakina A. A.</i> Ethical Principles of Kant's Philosophy as The Basis of Intercultural Interaction	121
<i>Zolotkov G. A. S.</i> Cavell on Philosophical Sense of S. Beckett's «Endgame»	127

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

MODERN GLOBAL PROBLEMS

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 5–12.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(1(495):5-12.

Научная статья

УДК 101

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-5-12

ИДЕАЛЬНОЕ БЫТИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО ОТНОШЕНИЯ

Анатолий Борисович Невелев

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, nabobl@mail.ru, 0000-0001-7037-0574

Аннотация. Идеальное бытие в статье рассмотрено, как фундированное общественным отношением, которое выступает при его осознании в двух видах, в форме отношения «человек — человек» и в форме естественного отношения «человек — природа». Общественное отношение на уровне идеального бытия предстает как общественная мыслительная форма, естественное отношение на том же уровне предстает как естественная мыслительная форма. Эти два вида идеального бытия выступают полюсами единой мыслительной формы, поддерживающей самостоятельность идеального бытия. Диалектика материального и идеального сопряжена с диалектикой предметного и энергийного. Предметное бытие трактуется как предстоящее перед метой. Мета размечает бытие человека и присутствует в материальном и идеальном бытии. Отождествление материального и предметного при этом недопустимо. Идеальное бытие столь же предметно, как и материальное. Смысловой акцент в данном случае сделан на размечающем культурном средстве, опосредующем общественное отношение. Именно оно вносит специфику, особенность в ту или иную предметную определенность бытия. Закон обратного отношения между предметностью и энергийностью охватывает иерархию материального и идеального бытия в целом. А упомянутая предметная спецификация, зависящая от культурного средства, вводит в сферу теоретического рассмотрения отдельные (особенные) слои предметного бытия. Именно наличие культурного средства в структуре общественного отношения, на наш взгляд, позволяет дифференцировать единое предметное поле по слоям бытия, если использовать категории, введенные в философский оборот Н. Гартманом. Соответственно предметным слоям бытия вводится понимание предметной идентичности человека и его идеального бытия. Культура в качестве внутренне неразличимого средства отношения к миру задает предметное качество бытия человека в целом. Даже в самой этимологии слова «культура», содержащей «культ» — поклонение, воспроизводство, уже предполагается исходная размеченность бытия человека некими формами, которые складывались веками и в качестве традиций неуклонно воспроизводятся, организуя деятельное бытие людей. Сфера образования только тем и занята, что передает новым поколениям эту значимую разметку, внося в сознание новых поколений схематически закрепленные нормы, по контуру которых учитель, воспитатель ведет юных мыслителей. Деятельное бытие с его предметной стороны включает в себя две тенденции: тенденцию опредмечивания и тенденцию распредмечивания. Исторически возникающая разметка бытия как раз и предполагает материально – идеальный круговорот предметных форм, в которых подвергаются трансформации энергийные показатели человеческой жизни. Так, идеальные формы деятельности, опредмеченные в орудиях труда, распредмечиваются двояко в зависимости от слоев предметного бытия людей. Материальная идентичность человека тут преобладает, и характер распредмечивания тут по преимуществу выступает не идеальным. Второй слой предметного бытия — символический — включает в себя значительную и значимую идеальную компоненту, которой уже невозможно пренебречь столь же легко, как в орудийном слое бытия. Метаморфоз материальной компоненты существенно дополнен в символическом предметном слое метаморфозом идеальной компоненты. Распредмеченность идеального бытия активно вмещивается в порядок материального бытия в силу своей энергийной насыщенности. При переходе ко второму, символическому предметному слою бытия идеализированность означает количественное нарастание творческой свободы человека. Именно она и создает потенциал идеального, когнитивного вмещательства в материально утяжеленный первый предметный слой бытия.

© Невелев А. Б., 2025

Ключевые слова: общественное отношение, естественное отношение, идеальное, материальное, мыслительная форма, метаморфоз мысли, предметность, энергичность, предметные слои бытия, опредмечивание, распределенное

Для цитирования: Невелев А. Б. Идеальное бытие общественного отношения // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 5–12. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-5-12.

Original article

IDEAL EXISTENCE OF A SOCIAL RELATION

Anatoly B. Nevelev

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, nabobl@mail.ru, 0000-0001-7037-0574.

Abstract. Ideal being is considered in the article as funded by the social relation, which appears at its realization in two kinds, in the form of the relation “man - man” and in the form of the natural relation “man - nature”. The social relation at the level of ideal being appears as a social thought form, the natural relation at the same level appears as a natural thought form. These two kinds of ideal being act as poles of a single thought form that supports the independence of ideal being. The dialectic of the material and ideal is conjugated with the dialectic of the subject and the energetic. Object being is interpreted as coming before meta. Meta marks the being of man and is present in material and ideal being. The identification of the material and the subject is inadmissible. Ideal being is as much subject as material being. The semantic emphasis in this case is placed on the marking cultural means that mediates the social relation. It is it that brings specificity, particularity into this or that subject definiteness of being. The law of the inverse relation between subjectivity and energeticity encompasses the hierarchy of material and ideal being as a whole. And the mentioned subject specificity, depending on the cultural means, brings into the sphere of theoretical consideration separate (special) layers of subject being. In our opinion, it is the presence of cultural means in the structure of social relation that allows us to differentiate a single subject field into layers of being, if we use the categories introduced into philosophical turnover by N. Hartmann. Accordingly to the subject layers of being, the understanding of subject identity of man and his ideal being is introduced. Culture as an internally indistinguishable means of relation to the world sets the subject quality of human being as a whole. Even in the very etymology of the word “culture”, which contains “cult” - worship, reproduction, it is already assumed that the initial marking of human existence by certain forms that have been formed over the centuries, and as traditions are steadily reproduced, organizing the active existence of people. The sphere of education is only busy with the fact that it transmits this significant marking to new generations, bringing schematically fixed norms into the consciousness of new generations, along the contour of which the teacher, educator leads young thinkers. Active being from its subject side includes two tendencies: the tendency of objectification and the tendency of distribution. The historically arising markup of being presupposes a material-ideal cycle of object forms, in which the energetic indicators of human life undergo transformation. Thus, the ideal forms of activity, defined in instruments of labor, are distributed in two ways depending on the layers of people’s object existence. The material identity of man prevails here, and the character of displacement here is predominantly non-ideal. The second layer of object being - symbolic - includes a significant and important ideal component, which cannot be neglected as easily as in the instrumental layer of being. The metamorphosis of the material component is significantly supplemented in the symbolic object layer by the metamorphosis of the ideal component. The spread of the ideal being actively interferes with the order of material being by virtue of its energetic saturation. In the transition to the second, symbolic subject layer of being, idealization means a quantitative increase of human creative freedom. It is it that creates the potential for ideal, cognitive intervention in the materially weighted first object layer of being.

Keywords: social relation, natural relation, ideal, material, thought form, metamorphosis of thought, objectness, energetics, object layers of being, desubstantiation, dis-substantiation

For citation: Nevelev AB. Ideal existence of a social relation. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):5-12. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-5-12.

Отношение как основание идеального бытия. Идеальное бытие, определяемое в первом приближении как сверхчувственное, было широко обсуждаемо в советской философской литературе. Споры не утихали вокруг придания идеальному бытию преимущественно субъективного

или преимущественно объективного характера. Своя правота была у всех оппонированных друг другу сторон. И, скорее всего, дело шло к резюмирующему спор синтезу. Но, к сожалению, реальная экономическая и особенно политическая жизнь общества вывела на первый план сугубо

практические, животрепещущие задачи, которые требовали немедленного осмысления. Академическая проблематика перестала выглядеть актуальной, и философская мысль на долгое время погрязла в практически детерминированном интересе. Решение неотложных практических задач, в силу их самозамкнутости, ослабило силовое идеологическое воздействие на теоретическую мысль и позволило возобновить основные элементы академически философского обсуждения, вернувшись к некоторым истокам былого теоретического рассмотрения проблемы.

Идеологически выдержанным методологическим ориентиром философской мысли, исследующей идеальное бытие, был тезис о том, что «К. Маркс не оставил нам Логику с большой буквы, но оставил нам логику «Капитала»» [1]. А костяком логики «Капитала», его стержневой основой была первая глава основного труда К. Маркса и прежде всего «Форма стоимости». Вернуться к обсуждению природы идеального бытия хотелось бы, возобновив именно логику становления формы стоимости. Говоря о собственном отношении к решению проблемы идеального, выскажем уверенность, что, как и 30 лет назад, эта проблема не решена в ее удовлетворительной форме.

Все, что сделано К. Марксом в «Капитале» остается не взятой философами теоретической вершиной, порой пленяющей своей красотой и завершенностью. Для возобновления обсуждения проблемы идеального бытия в Марксовом ключе, представляется необходимым вспомнить когда-то базовые ходы философской мысли, вовлекающие в рассмотрение категории материального и идеального, объективного и субъективного, категории отношения, становления, репрезентации, категории единичного, особенного, общего и всеобщего, категорию предпосылок, общих и непосредственных, категорию начала, как сцепления непосредственных предпосылок и категорию воспроизводства этого начала, простого и расширенного воспроизводства. Прежде всего, методологически конституирующим моментом является фейербахианское «родимое пятно» философии К. Маркса, интерпретация идеального бытия как общественного отношения, в той или иной мере абстрагированного от относящихся сторон.

Два вида идеального бытия: единство противоположностей. Истолкование идеального бытия как отношения К. Маркс называет подвигом Фейербаха, поскольку «общественное отношение «человека к человеку» Фейербах также делает

основным принципом теории» [2]. В этой интерпретации содержатся еще два логически строгих хода мысли, которые, на наш взгляд, зачастую игнорируются философскими методологами, исследующими интересующий нас предмет.

А именно — различие общественного отношения человека к человеку и естественного отношения человека к природе. Естественное отношение является тоже общественным, поскольку реализуется средствами общественного происхождения, но это специфически общественное отношение, в котором другие люди представлены опредмечено, в средствах производства. Различие общественного и естественного отношений человека (людей, семьи, рода, общества) фиксируются различием относящихся сторон. «Человек — человек» — общественное отношение, «человек — природа» — естественное отношение. Соответственно, идеальное, мысль предстает как двойное отвлечение (абстрагирование).

Это отвлечение от общественного отношения и отвлечение от естественного отношения. Мы можем говорить в этой связи об общественной мыслительной форме и естественной мыслительной форме как двух качествах идеального бытия. Мыслительная форма (идеальное, мысль) предстает как снятие двух качеств человеческого отношения: снятие общественного отношения и снятие естественного отношения. Категория снятия классически выступает как отрицание с удержанием жизнеспособного качества. Интерес представляет то, каков механизм «отрыва» каждого из названных отношений от своих специфических относящихся сторон (человек — человек, человек — природа).

Методологически значимая операция «отрыва» отношения от относящихся сторон в обеих из рассмотренных форм (общественной и естественной), на наш взгляд, предстает как умозрительное смещение акцента с относящихся сторон на само отношение, в пределе — «как таковое». В этом смещении акцента и скрывается вся тайна снятия. Отношение удерживает «миллиардразовое повторение» взаимодействия относящихся сторон. Стороны уходят в тень этого отрицающего отношения, но не исчезают совсем. Идеальное бытие количественно наращивается за счет поглощения относящихся сторон самим отношением, которое смещается в центр как онтологической, так и гносеологической ситуации. Относящиеся стороны уплотняются в своем содержании, все больше становясь указателями, символами отношения человека, как центра, как Я, как субъекта.

Нарастание трансцендентальности отношения в силу утраты качественной определенности относящихся, обнажает энергичность бытия субъекта и вынуждает ставить вопрос о судьбе предметной стороны этого бытия. Предметная определенность относящихся, пока она не утрачена в абстракции совсем, сохраняет само отношение и, соответственно, рефлексию субъекта над собой. Элемент противостояния в отношении сохраняет предметную определенность субъекта и ценен этим предметным оппонированием в сфере предельно насыщенного идеальностью бытия.

Думается, что уместно будет связать нарастающую энергичность бытия человека обратной зависимостью с процессом его предметно уплотняющейся идеализации, идеальности. Предметность идеального бытия никогда не исчезает совсем, но в результате смещения акцента с относящихся на отношение она истончается вместе с уплотнением относящихся, их, если будет позволено так назвать, дематериализацией, предметным чувственным истончением. Усиливающаяся утрата предметной определенности (абстрагирование) относящихся связана также с универсализацией отношения.

Эта обратная зависимость предметной и энергичной сторон идеализирующего бытия человека в качестве конструктивной догадки существует в формальной логике, как закон обратного отношения между объемом и содержанием понятия. Изложенная нами логика «отрыва» идеального бытия, как отношения от относящихся сторон, понятая как смещение акцента (снятие) с относящихся сторон на само отношение, логика обнаружения закона обратного отношения между предметностью и энергичностью, на наш взгляд в полной мере и детально разработана, как уже было сказано, К. Марксом на материале «Формы стоимости».

Он начинает анализ с выявления базового отношения, два товара противостоят друг другу во всей их конкретике («холст — сюртук»). Умозрение исследователя тут явно смещено на относящиеся стороны, на потребительную стоимость участвующих в обмене товаров. Центрирующее отношение обмена еще глубоко спрятано в акте передачи нужных потребителям вещей друг другу. Идеализация, само становление идеального бытия, из-за практической «упакованности» отношения в относящихся сторонах находится в зачаточной форме. Умозрение агентов обмена «застит» практическая, чувственно-предметная форма, когда на первый план выдвинуты

относящиеся стороны. Это единичная (или случайная) форма стоимости, в которой идеальное бытие только зарождается.

Впрочем, взгляд самого исследователя на предмет двойной: и с подножья онто-гносеологической ситуации и с её вершины. «Вершинный» взгляд держит в своем прицеле отношение, с которого предшествующим развитием уже сброшена определенность относящихся сторон. Идеальное бытие тут витает в представлении исследователя как уже предельная абстракция. «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны» [3]. Идеальное бытие обмена (деньги) играет роль навигатора, не давая мысли запутаться в дебрях многообразных экономических форм.

Отношение обмена с самого начала подвергнуто К. Марксом анализу с точки зрения вертикально обратного взгляда: не только от материального к идеальному бытию (от относящихся к отношению), но и наоборот: от идеального бытия к материальному бытию, где идеальное в качестве организующей формы уже усмотрело отношение как таковое в самой структуре связи относящихся сторон.

Уже на единичном (случайном) примере обмена исследователь помещает отношение в центр, хотя в практической жизни до этого было весьма еще далеко. Исследование тут увязано с изложением. Экономическая жизнь уже давно осуществила демаркацию отношения и относящихся сторон, что позволяет, даже еще в неразвитой форме усмотреть предельно развитую.

Именно исследовательский взгляд со стороны предельно идеального бытия позволяет переразметить эмпирически наглядное отношение обмена двух конкретных потребительных стоимостей (доминирование относящихся) на идеальное, умозрительное отношение обмена (доминирование отношения). Результатом такой переразметки, взгляда мыслящего субъекта с высоты предметной вершины (спекулятивной абстракции) является «переназвание» относящихся сторон.

Теперь это уже не разобщенные относящиеся стороны (холст, сюртук), а два полюса одного отношения: относительная форма стоимости и эквивалентная форма стоимости. Отношение здесь «ушло в отрыв» от относящихся сторон. Именно оно стало диктовать логику отношений между относящимися сторонами. Акцент сменился с относящихся сторон на само отношение. Тем самым, мы получаем ключевую схему взаимодействия идеального и материального бытия, являющихся оба предметными, но каждый в своем особом качестве.

Поместив читателя в центр идеального бытия, К. Маркс уже прочно философствует из этого центра, пройдя фазы особенного, общего и всеобщего, показывая, как предметность соотносящихся потребительных стоимостей сходит на нет в качестве денег (золота), превращается в ничто. Именно «ничем» выступает стоимость по отношению к любой участвующей в обмене, потребительной стоимости. Предметность относящихся сошла на нет, свелась к минимуму, энергичность в виде «жажды наживы» достигла своего максимума. Люди бьются в «золотой лихорадке» и «гибнут за металл», мало ценя потребительные стоимости, а следовательно, и самую свою жизнь, которая, в частности, из потребления и вырастает. Жизнь человека относительно пестуется в форме «товар — деньги — товар», но человек может встать и встает на место вещи в форме «деньги — товар — деньги». Авансирование исходных денег происходит ради их количественного возрастания, где человек подпадает под логику самовозрастающего отношения, становясь ее олицетворением.

Итак, понятое в качестве исходного начала общественное отношение несет в себе два противоположных акцента: выдвижение на первый план понимания относящихся сторон или выдвижение на первый план понимания самого отношения. В первом случае ведущую роль в понимании идеального бытия играет качественная специфика относящихся, во втором случае ведущую роль в понимании и истолковании идеального бытия играет абстрагированное от относящихся сторон отношение. И в первом и во втором случае различие двух видов отношений и выражающих их мыслительных форм (= идеального бытия) это различие на фоне предметного тождества. Идеальное бытие в обоих случаях предметно.

Попутно заметим, что речь тут идет не об общественной и естественной мыслительных формах, они обе акцентируют относящиеся стороны, взятые в их качественной определенности. Это, так сказать, горизонтальное сравнение в границах идеального бытия. Речь идет о «вертикальном» различии между мыслью с акцентированными относящимися и мыслью с акцентированным отношением. В «Форме стоимости» К. Маркса единичная (случайная) форма акцентирует относящиеся, а общая (всеобщая) форма вертикальным образом акцентирует в виде денег (золота) отношение обмена как таковое. Движение мысли идет по восходящей от единичного, через особенное, к общему и всеобщему. Средний термин особенного и общего смыкает между со-

бой крайние термины единичного и всеобщего. Впрочем, К. Маркс характеризует этот силлогизм как связь, но поверхностную.

Демаркация материального и идеального подготавливает тем самым более фундаментальную демаркацию предметного и энергийного бытия. На вершине вертикального восхождения мысли (идеального бытия) оказывается предельно фокусирующее отношение, вобравшее в себя все относящиеся вместе со всеми собранными воедино человеческими «вожделениями» (Г. Гегель) и предметными действиями под влиянием этих вожделений, деятельными страстями, которые отношение концентрирует в себе. В сфере экономической жизни людей эту роль «концентратора» жизненных устремлений человечества выпало играть золоту как единичному вещественному фиксатору универсального мирового эквивалента.

Вместе с отрицанием жизненного разнообразия относящихся преодолевается и значимость разнообразных человеческих влечений, идеальное бытие «очищается» от человека, овеществляется. Логика становления идеального бытия с учетом рассмотренной нами двойственности предметных относящихся и предметного отношения обнаруживает себя в двух разнонаправленных интенциональностях: от относящихся к отношению и от отношения к относящимся. И то и другое направление предметно и может, и должно, на наш взгляд, быть градуировано по степени предметной «нагруженности» и энергийной насыщенности. Предметно восходящая линия рождает в человечестве все менее предметное бытие, нисходящая линия возвращает человеку предметную универсальность его идеального бытия, но возвращение это также предметно градуировано, разбито по предметным слоям бытия, что выражается в предметных ступенях, как слоях предметной идентичности человека. Тем самым, как нам представляется, в сферу рассмотрения проблемы идеального бытия должна попасть категория предметного слоя бытия, намек на которую содержится уже в «Форме стоимости» К. Маркса.

Идеальное бытие как круговорот идентичности человека по предметным слоям бытия. Активно методологически применяемая категория «слой бытия» интерпретируется в философии по-разному. В частности, одобрительно, но с элементами критики рассматривается в отечественной онтологии и гносеологии истолкование категории «слой бытия» автором этого философского термина Н. Гартманом [4]. На наш

взгляд, проблема недостающего у Н. Гартмана единства слоев бытия решается при осознании единого предметного характера всех слоев бытия. Это предметное единство задается тем обстоятельством, что и отдельный человек, и человечество в целом, помещая между собой и миром культуру в качестве универсального средства разметки мира и себя в этом мире, делает именно предметность как предстояние перед *метой* главным единящим моментом человеческой жизни.

Как бы разнообразна не была человеческая жизнь, в каком бы направлении не толкали ее жизненные порывы и «болтанка» (Гераклит) она всегда приходит к устойчивости бытия через мету. Отсутствие «размеченности» бытия — это тоже размеченность его культурой. Само устранение меты в снятом виде сохраняет ее, и высказывание человека о хаосе мира есть упорядочивающее название, задающее первичное размечивающее отношение. Название, как именованье, задает внесение порядка, начинается собой упорядочивающее действие. С учетом сказанного, мы полагаем, что категория «слой бытия» должна быть всегда интерпретирована как *предметный* слой бытия. Категория предметности и без того неявно присутствовала в слое бытия. Остается только эксплицировать ее (предметность), показав неотъемлемость от качественно специфицированного слоя бытия.

Зафиксировав предметное единство бытия как онтологии и гносеологии размечающей мир культуры, мы можем наметить её внутреннюю различимость, наличие существенных имманентных различий. Эти различия представляются вполне строгими, чтобы обеспечить предметное своеобразие каждого слоя бытия. Различающим основанием предметных слоев бытия является, на наш взгляд, мера контакта, степень сцепления относящихся сторон. Предметность отношения меняется в зависимости от того, какое именно: непосредственное сцепление или опосредованное сцепление относящихся сторон мы имеем перед собой. Непосредственное сцепление сторон уместно назвать материальным. Культура, обеспечивающая предметность слоя бытия, тут встроена в сам материальный, непосредственный контакт. Идеальное бытие при непосредственном контакте, если ограничиться только им, существует только в возможности. В действительности идеальный аспект человеческого бытия никогда не исчезает, и это при учете того, что человек участвует всегда во множестве отношений.

Принципиально иное качество отношений, принципиально иной предметный слой бытия

возникает в результате расщепления непосредственного контакта между относящимися сторонами. Человек в качестве материального, телесно-чувственного существа всегда имеет с миром непосредственно чувственный контакт, вместе с тем, человек имеет и множество расщепленных контактов. Приведем в качестве простого примера непосредственный контакт ключа в руках человека с замком, который он здесь и теперь (непосредственно) открывает. Это материальное, непосредственное отношение. Хотя само средство обеспечивает процесс опосредования, различие непосредственности и опосредованности существует. И критерием различия является наличие или отсутствие материального контакта, непосредственно чувственного сцепления относящихся сторон.

Расщепление материального контакта (непосредственного сцепления относящихся сторон) приводит к тому, что отношение перемещается в человеческую голову. По определению К. Маркса «идеальное — это материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [5]. «Пересадка» материального общественного отношения в человеческую голову происходит за счет взаимной репрезентации «расцепившихся» относящихся сторон. При непосредственном контакте стороны отношения предстают в качестве орудий и обрабатываемых предметов, на которые орудия направлены. Орудийная функция прекращается при расщеплении контакта. На ее место встает функция взаимной символизации относящихся сторон, когда каждая из них указывает на свою другую и на отношение как таковое, абстрагированное от относящихся сторон. Общественное отношение меняет тем самым место своего бытия, пересаживается из внешней (материальной) формы во внутреннюю (идеальную) форму. Из бытия «вне головы» человека в бытие «в голове» человека.

Символизированное общественное отношение становится материально-идеальным в силу отсутствия одной из сторон отношения и замещения ее идеальным чувственно-предметным образом, и в силу материального присутствия другой стороны отношения, выполняющей роль символа того, что отсутствует. Поскольку отсутствие и присутствие затрагивают обе стороны отношения, постольку мы имеем два варианта символизации общественного отношения. Это символический, образный слой бытия.

В «Форме стоимости» К. Маркса упомянуты оба эти варианта движения мысли. Обе сто-

роны отношения обмена могут выступать либо в функции относительной формы, либо в функции эквивалентной формы. Все зависит от того, с какой стороны читать уравнение обмена. Товар, мыслимый в относительной форме, выражает то, что мыслится, отношение. Товар, мыслимый в эквивалентной форме, выражает то, с помощью чего мыслят отношение. Если материальное общественное отношение подпадает под категориальность единичного (случайного) бытия, то в случае перехода к символической идеальной предметности мы имеем дело с категориальностью особенного (развернутого) бытия, где единичное встречается, пересекается с общим. Это второй уровень предметного бытия. Идеальное, как отношение, здесь еще отягощено материальностью символизирующей стороны.

Следующий (третий) шаг по предметной вертикали предполагает радикальный «уход отношения в середину». Относящиеся на этом шаге окончательно перестают быть самодовлеющими сторонами. Они теперь «взвешены в эфире» самого отношения, как такового. Акцент окончательно переносится с относящихся на отношение. Отношение снимает относящиеся: отрицая их самодовление, сохраняет в себе то, что жизнеспособно в параметрах данного общественного отношения. В третьем предметном слое бытия на место образа (образности символа) становится слово (знак). Продолжается линия вертикального замещения: орудие, как среда отношения было замещено символом, а символ, как среда отношения, замещается знаком. Теперь сам знак становится выразителем, средой отношения. Образность символа преодолевается «необразностью» слова, знака. Отношение тем самым вступает в среду обозначения, которая утрачивает образность. Отношение тут схвачено словом.

Итак, практика культурного взаимодействия человека с миром предстает в следующей логике сменяющих друг друга форм: орудийный предметный слой бытия замещается символическим предметным слоем бытия, а символический предметный слой бытия замещается знаковым предметным слоем бытия. Минимальная идеализация бытия в первом слое развивается в максимальную идеализацию бытия в последующих слоях, особенно в знаковом и, следующим за ним, предельно знаковом (универсальном). Отношение проделывает путь восхождения по предметным слоям бытия, обеспечивая нарастание идеальности бытия. Соответственно процессу восхождения трансформируется пред-

метность и энергичность человеческой идентичности. Нарастание идеальности бытия есть минимизация его предметной определенности, «исчезновение предметности» (К. Ясперс). Поскольку речь идет о неуклонном центрировании отношения, мы приходим к предельному отношению «всего ко всему» (Анаксагор), на место знака становится универсалия. Универсальный идеальный охват мира мыслью исходно противоречив.

Мир, как единство противоположностей, есть универсальное отношение противоположностей, которое выступает специфицирующим качеством предельно знакового предметного слоя бытия. Парный характер противоречащих друг другу универсалий, их отношение выдвигает в предельно знаковом предметном слое бытия на первый план точку безотносительности, в которой универсалии, как относящиеся стороны и различны, и тождественны. Это точка конрадикторного результата («разбива») отношения, точка «безотносительного не» [6]. «А и не-А» при всей их взаимной отрицательности, противоречивости, утверждают свои существенные различия, вначале совпав в своей тождественности с «не», с «нетостью» (М. Хайдеггер) [7].

«Не» и принадлежит обеим противоположностям, как относящимся сторонам, и не принадлежит им, составляет предельно устойчивую базу рефлексии над ними. Оно вынесено за их рамки и не вынесено за них, принадлежа им. Это обнаруживается уже у элеатов. Ксенофан апофатически выходит на «нетость» Бога, а Парменид фиксирует неистребимую положительность её бытия, как такового, мыслимого отношения: «мыслить бытие и быть – это одно и то же» [8].

Заключение. Предметность отношения в универсальном предметном слое бытия «сошла на нет», стала минимальной, а его энергичность достигла максимума, поскольку универсальное отношение «всего ко всему» вобрало в себя вместе с бесчисленными относящимися всю энергичность человеческого увлеченного, предметно захваченного действия с ними. Напомним закономерность обратной зависимости между предметностью и энергичностью, которая в итоге рассмотренной нами предметной универсализации дошла до стадии демаркации между этими двумя сторонами идеального бытия. Диалектика материального и идеального резюмируется, углубляющей первую, диалектикой предметного и энергичного. Это утверждение предполагает, что предметность бытия не тождественна его материальности, а энергичность бытия не тождественна

его идеальности. Это четыре онтологически и гносеологически фундаментальные категории, каждая из которых предполагает собственное, присущее только ей, своеобразное содержание. Энергично насыщенное отношение возвращается в мир относящихся, предметно универсализуя их и энергично усиливая их значимость. Общественное отношение в качестве идеального бытия теперь предстает как силовая сторона, сцепление той или иной предметности

с которой, превращает эту предметность в ценностно ориентированную. Энергично насыщенное отношение теперь предстает не только результатом идеализации, идеальным бытием, но и энергичным источником активности предметно увлеченного субъекта. Идентичность субъекта при этом определяется двойственно: и как его предметная определенность, и как его энергичная насыщенность, увлеченность, силовая захваченность.

Список источников

1. Ленин В. И. Философские тетради. ПСС. Т. 29. С. 301–302.
2. Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 42. С. 154.
3. Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857–1858 годов) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 731–732.
4. Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. Учебник. М.: Гардарики, 2005. С. 91–97.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 23. С. 21.
6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 5. 1937. С. 68.
7. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв» // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 74.
8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Изд. подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. С. 288.

References

1. Lenin VI. Filosofskie tetradi. PSS. T. 29. P. 301–302. (In Russ.).
2. Marks K. E'konomicheskko-filosofskie rukopisi // Marks K, E'ngel's F. Sobr. soch. T. 42. P. 154. (In Russ.).
3. Marks K. Vvedenie (Iz e'konomicheskikh rukopisej 1857-1858 godov) // Marks K, E'ngel's F. Soch. T. 12, P. 731–732. (In Russ.).
4. Mironov VV, Ivanov AV. Ontologiya i teoriya poznaniya. Uchebnik. M.: Gardariki, 2005. P. 91–97. (In Russ.).
5. Marks K, E'ngel's F. Kapital. T. 1 // Marks K, E'ngel's F. Sobr. soch. T. 23. P. 21. (In Russ.).
6. Gegel` GVF. Nauka logiki // Gegel` GVF. Soch. T. 5. 1937. P. 68. (In Russ.).
7. Khajdegger M. Slova Niczsche «Bog myortv» // Raboty` i razmy'shleniya razny'kh let. M., 1993. P. 74. (In Russ.).
8. Fragmenty` rannikh grecheskikh filosofov. Ch. 1. Izd. podgotovil AV. Lebedev. M., 1989. P. 288. (In Russ.).

Информация об авторе

А. Б. Невелев — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока.

Information about the author

A. B. Nevelev — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Eurasia and the East.

Статья поступила в редакцию 12.10.2024; одобрена после рецензирования 10.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 12.10.2024; approved after reviewing 10.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 13–23.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(1(495):13-23.

Научная статья

УДК 17.0

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-13-23

ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ И ПРАВОУЧИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Александр Владимирович Разин

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, razin54@mail.ru, 0000-0002-9645-4546

Аннотация. В декабре 2024 г. состоялась Всероссийская конференция «Университетская философия в России», посвященная 270-летию со дня основания Московского государственного университета. В ходе нашего выступления представители редакционной коллегии Вестника Челябинского государственного университета обратились с просьбой представить основные положения научных исследований обоснования морали. В философском дискурсе обобщили результаты наших изысканий, опубликованных в последних работах. В статье поднимается вопрос о том, кто может говорить от имени морали. Показывается, что многие авторитетные моральные философы считали и считают, что никто не имеет такого права. Тем не менее, мы знаем, что церковь, великие писатели, знаменитые ученые и многие другие пытались говорить от имени морали. Многие века нравственная проповедь считалась совершенно обычным и вполне приемлемым способом распространения нравственных истин. Однако здесь возникает вопрос о свободе нравственного выбора. Если кто-то, наделенный общественным авторитетом, предлагает мне моральные истины, то мне вроде бы не остается ничего, кроме как их принять. На мой взгляд проблема решается за счет процедуры обоснования морали, которая может иметь как характер теоретической процедуры, представленной на уровне работы определенных общественных структур, например, университетских кафедр, так и личностный характер. Именно представление процедуры морали на личностном уровне позволяет понять, что свобода нравственного выбора всегда сохраняется, несмотря на существование авторитетных источников, предъявляющих нам нравственные требования. В статье демонстрируются ожидания со стороны личности по отношению к проведению обоснования морали, показывается, что даже на личностном уровне такая процедура не осуществляется без теоретического знания. Следовательно, знание о морали как совокупности теорий, представленных уже в плане этического осмысления моральной проблематики, необходимо человеку для осмысления основ своего бытия. Мы демонстрируем преимущества и ограничения абсолютистского и утилитарного подхода к морали, показываем, как личный интерес может быть представлен в морали и как это связано со свободой нравственного выбора.

Ключевые слова: мораль, этика, нравование, обоснование морали, свобода выбора, абсолютизм, утилитаризм, личный интерес, дискурс

Для цитирования: Разин А. В. Обоснование морали и нравовучительная философия // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 13–23. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-13-23.

Original article

THE JUSTIFICATION OF MORALITY AND MORAL PHILOSOPHY

Aleksandr V. Razin

Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Moscow, Russia, razin54@mail.ru, 0000-0002-9645-4546

Abstract. In December 2024, the All-Russian Conference “University Philosophy in Russia” dedicated to the 270th anniversary of the founding of Moscow State University was held. In the course of our presentation, representatives of the editorial board of the Bulletin of Chelyabinsk State University asked us to present the main provisions of scientific research on the justification of morality. In the philosophical discourse summarized the results of our research

published in recent works. The article raises the question of who can speak on behalf of morality. It is shown that many authoritative moral philosophers believed and believe that no one has such a right. However, we know that the church, great writers, famous scientists and many others have tried to speak on behalf of morality. For many centuries, moral preach was considered a completely normal and quite acceptable way of spreading moral truths. However, here the question of freedom of moral choice arises. If someone endowed with public authority offers me moral truths, then I seem to have no choice but to accept them. In my opinion, the problem is solved by the procedure of substantiating morality, which can have both the character of a theoretical procedure presented at the level of the work of certain social structures, for example, university departments, and a personal character. It is the presentation of the moral procedure at the personal level that allows us to understand that the freedom of moral choice is always preserved, despite the existence of authoritative sources that make moral demands on us. The article demonstrates the expectations of the individual in relation to the justification of morality, it is shown that even at the personal level such a procedure is not carried out without theoretical knowledge. Consequently, knowledge of morality as a set of theories, presented already in terms of ethical understanding of moral issues, is necessary for a person to understand the foundations of his existence. We demonstrate the advantages and limitations of the absolutist and utilitarian approaches to morality, show how personal interest can be presented in morality and how this is related to freedom of moral choice.

Keywords: morality, ethics, moral teaching, justification of morality, freedom of choice, absolutism, utilitarianism, personal interest, discourse

For citation: Razin AV. The Justification of Morality and Moral Philosophy // *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):13-23. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-13-23. (In Russ.).

Введение. Одним из остро обсуждаемых вопросов теоретической этики является вопрос о том, кто может говорить от имени морали. Многие считают, что никто не имеет такого права, никто не может быть таким субъектом, который присваивает себе право представлять мораль как систему некоторых истин. Тем не менее, человек всегда узнает о морали в смысле некоторых нравственных требований от других: учителей, родителей, проповедников, представляющих ту или иную религию, общественных деятелей, литераторов, великих ученых и т. д.

Как же тогда быть с вопросом о свободе выбора в морали, о нравственной активности личности, самостоятельности человека в его нравственных решениях. На мой взгляд, ответить на этот вопрос можно рассматривая проблему обоснования морали. Это не просто теоретическая процедура, но и ответ на нравственные искания личности. Обосновывая мораль (используя при этом, конечно, известные теоретические модели) человек более глубоко понимает содержание нравственных требований и находит собственные ответы на вопросы нравственной жизни. Таким образом, предъявление нравственных требований со стороны любых институциональных структур, не означает, что именно эти структуры говорят от имени морали.

Чтобы рассуждать в таком ключе, прежде всего надо ответить на вопрос, что дает человеку процедура обоснования морали в личном плане и какие мировоззренческие вопросы со стороны личного бытия ее порождают. Далее необходимо показать, какие теоретические концепции при этом применяются, и наконец, сделать окончательные

выводы о том, до каких пределов такая процедура возможна, и в каких условиях.

Начнем с первого. Человек сталкивается с необходимостью объяснения своих моральных реакций, по существу, с самых первых этапов своей сознательной жизни.

Смыслы обоснования морали

Ранее в учебнике «Этики» мы писали, что личностные смыслы «обоснования морали можно представить в виде следующих тезисов:

- Попытки объяснить простые факты нравственной жизни, т.е. такие проявления морали как угрызения совести, стыд, жалость, сострадание, исходное представление о справедливости.
- Осмысление своей жизни как некоторой нормативной программы, способной привести человека к счастью [7] (психологические программы), покаяние, религиозное или социальное служение.
- Создание осознанных представлений о моральных требованиях общества, отношениях с другими людьми как способов преодоления конфликтов (социальная этика).
- Установление границ своего нравственного отношения (обязанности перед группой, страной, человечеством).
- Установление связи с вечным, с культурой, историей человечества, выход к представлениям о божественном абсолюте.
- Прояснение собственных моральных интуиций.

Подходы к обоснованию морали:

- Выведение морали из неморальной реальности (гетерономные подходы). Например, упорядочивания социальных отношений (социологические подходы к морали). В этих теориях мораль

в основном выглядит как релятивная, зависящая от стадий общественного развития.

Понимание морали как указателя оптимального пути достижения счастья (психологические подходы к морали — Демокрит, сократические школы — Эпикур).

- Выведение морали из самой системы нравственных отношений, представленных в качестве самостоятельного объекта исследования (автономные подходы):

- автономная этика Канта (выведение морали из предельной формы мышления). В данной теории моральный релятивизм преодолевается, мораль выглядит как одинаковая для всех исторических эпох;

- аксиологический интуитивизм Дж. Мура (интуитивное постижение добра);

- деонтологический интуитивизм Д. Росса (интуитивное понимание долга).

- Рассмотрение морали в контексте осознанного стремления личности к совершенству (внутренняя гетерономия):

- формирование своего характера и способностей — этика добродетелей Аристотеля, А. Макинтайра;

- надсоциальная этика — движение к совершенной форме у Платона, этика совершенствования, построенная на базе христианских ценностей.

Такие теории часто завершаются призывом к выходу из несовершенной социальной реальности к другому, более совершенному миру.

Поиски источников морали:

- Сострадание (Шопенгауэр), эмпатия, нравственные чувства (Хатчесон, Юм, Шефтсбери, Рид) и др. Во многом эта позиция совпадает с выведением морали из природы человека.

- Мораль как требование разума, как осознанное ограничение своей свободы (Кант)

- Стремление к справедливости, защита от произвола сильного, достижение гармонии в организации общества как условие оптимального производства общественных благ.

Поиски природных оснований нравственности в современности.

Природные основания нравственности широко представлены в современной этике. Это находит выражение в социобиологии, (где проводятся аналогии между поведением человека и животных), эволюционной этике (объяснение на основе эволюционного отбора альтруистических чувств) Эмпатия как основа сострадания и взаимопомощи широко представлена в работах Франца де Ваала. Ранее мы утверждали: «Этот подход также можно назвать гетерономным. Но в отличие

от традиционной гетерономии моральный релятивизм в нем в основном преодолевается. Так как природные механизмы действуют жестко» [9]. В современной приматологии, социобиологии собрано много данных о том, что обезьяны и другие животные способны к состраданию, к взаимопомощи. Франц де Вааль даже высказывает мнение, что весь взгляд на мораль должен быть пересмотрен. «В настоящее время считается, что все в человеке — и тело, и сознание — приспособлено к совместной жизни и к заботе друг о друге, и что человек от природы склонен оценивать других по нравственным критериям. Вместо того, чтобы рассматривать нравственность как тонкий налет лоска, теперь утверждают, что она исходит изнутри, что это часть биологии, и такая точка зрения подтверждается многочисленными параллелями, которые можно отыскать у других животных» [1, 67].

Но такая позиция содержит в себе по крайней мере два упрощения. Во-первых, человек живет в системе обязательств перед другими людьми. Как отмечает Дж. Серль: «Согласно «классической модели» (рациональности — *Прим. авт.*), человеческая рациональность является расширением рациональности шимпанзе. Мы в высшей степени умные, говорящие шимпанзе. Но я думаю, что есть некоторые фундаментальные различия между человеческой рациональностью и инструментальным разумом обезьян. Самое значительное различие между людьми и остальным животным миром в области рациональности состоит в нашей способности создавать разумные основания для действия, независимые от желания, распознавать их и действовать согласно им» [10, 47–48]. Во-вторых, животные не способны к сверхинтенсивным видам деятельности. Их потребности ограничены поиском пропитания, удовлетворением полового инстинкта, превентивной ориентировочной деятельностью. Все это не требует такого напряжения на какое способен человек, развивший у себя систему высших социальных потребностей.

Ошибка автономии

Сейчас многие теоретики морали считают, что автономный подход в морали оказался бесперспективным.

«Моя точка зрения, — отмечает Ф. Фукуяма, — состоит в том, что привычное понимание натуралистического заблуждения само по себе есть заблуждение, и потому философии отчаянно необходимо вернуться к докантианской традиции, которая корни прав и морали видит в природе» [13, 161]. Близкую позицию разделяет А. Макинтайр. Он не призывает к возрождению представ-

лений о природном законе, но подвергает критике всю традицию аналитической философии и считает, что основание морали может быть найдено только в некоторой исторической традиции в жизнедеятельности определенных групп людей.

У Макинтайра идея должного выводится не из абстрактного природного закона (который сам по себе может быть подвергнут сомнению), а идет от понимания совершенства в выполнении социальной функции. Хорошими часами, являются те часы, которые точно показывают правильно время, а хорошим фермером — тот фермер, который выбирает хорошую программу возрождения почвы, наилучшую из всех возможных. Это означает, что мы «определяем «часы» или «фермер» в терминах цели или функции, которые типичны для часов или фермера. Отсюда следует, что концепция часов не может быть определена независимо от хороших часов, а концепция фермера — независимо от концепции хорошего фермера...» [4, 83].

Точно также, из того, что вы капитан следует то, что Вы должны знать и делать то, что следует делать морскому капитану [4, 81].

В различных моральных трактатах давно обсуждается проблема возможности и/или невозможности выведения должного из сущего. При этом часто ссылаются на известное положение Юма о том, как и почему в рассуждениях философов связка *is* неожиданно заменяется на связку *ought*, т. е. как возникает модальность?

И здесь нам можно обратиться к оценке идей Юма логиками. Так, А. А. Ивин пишет: «Несмотря на то, что принцип Юма справедлив, принцип автономии в этике ошибочен. Ни логика норм, ни логика оценок не санкционирует выводов, ведущих от чисто фактических (описательных) посылок к оценочным или нормативным заключениям. Конечно, обсуждение особенностей обоснования моральных норм требует учета этого логического результата. Вместе с тем, ясно, что он не предопределяет решения методологических проблем обоснования этики, точно так же как невозможность перехода с помощью только логики от фактов к научным законам не предрешает ответа на вопрос об обоснованности теоретического знания» [2, 98].

Ясно, что в процессе обоснования морали мы не просто пытаемся понять некоторую моральную систему как непротиворечивую, а оценить ее как приемлемую для нас, для данных условий существования человека или — нет. Сделать это только с помощью формальной логики невозможно. Кроме того, мы сталкиваемся и с процессом обоснования необходимости реорганизации ре-

альности, создания новых норм, а одна только формальная логика не может быть средством получения нового знания.

Как уже отмечалось, человек живет в системе обязательств перед другими людьми. Эта система постоянно находится в поле его внимания. Она конечно возникает не только в результате сознательных усилий человека, тем более — не только в результате его теоретической деятельности. Ее возникновение имеет практически-духовный характер. Тем не менее желание человека сделать такую систему более гуманной, приемлемой для всех людей данного общества тоже нельзя сбрасывать со счета. А это означает, что субъективное понимание необходимости морали, ее обоснование, играет далеко не последнюю роль в процессе возникновения нормативной системы каждого данного общества. Разумеется, и господствующий класс не может создавать такую систему произвольно, исходя исключительно из своих интересов. Он по необходимости должен сделать ее приемлемой для всех классов и слоев данного общества.

Совсем не все так просто с фундаментальными принципами морали. Мы исходили из того, что «недостаточно просто знать что такое «категорический императив» или «золотое правило» [9]. Абсолютен ли, например, запрет на ложь? В целом можно сказать, что в процессе обоснования морали человеком более глубоко постигается содержание ее принципов. И это как раз составляет основы его нравственной свободы.

Попробуем разобраться в этом подробнее. Я считаю, что Д. Юм прямо не говорит о том, что должное не выводится из сущего. Он только отмечает, что этого не делают. Строго говоря термин «гильотина Юма» (Hume's guillotine) ввел не сам Д. Юм, а Макс Блэк, который как раз пытался опровергнуть тезис о том, что из утверждений о фактах нельзя вывести общих утверждений о должном.

Тезис самого Д. Юма в его первой части не звучит категорически. Он не говорит определенно о том, что должное не выводится из сущего, а говорит, что этого не делают. Но приведем положение Д. Юма целиком: «Я заметил, что в каждой этической теории, с которой мне до сих пор приходилось встречаться, автор в течение некоторого времени рассуждает обычным способом, устанавливает существование Бога или излагает свои наблюдения относительно дел человеческих; и вдруг я, к своему удивлению, нахожу, что вместо обычной связки, употребляемой в предложениях, а именно есть или не есть, не встречаю ни одного предложения, в котором не было бы в качестве

связки должно или не должно. Но так как авторы обычно не прибегают к такой предосторожности, то я позволяю себе рекомендовать ее читателям и уверен, что этот незначительный акт внимания опроверг бы все обычные этические системы и показал бы нам, что различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом» [15, 510–511].

Конечно, должное не основано исключительно на отношениях между объектами. Но оно может определяться отношениями людей по поводу объектов, быть основанным на их объективных свойствах и связанных с ними природных процессах. Например, чтобы расплавить олово надо разогреть паяльник до 232 градусов. А если субъект этого не сделает, он в каких-то условиях не выполнит свою работу и тем самым вступит в моральные, а может быть и правовые отношения с другими субъектами. Точно так же, «если строительный норматив требует применить при строительстве опоры моста бетон марки 500 а не 250» [8], применение последнего может привести к разрушения моста, а соответственно — ответственности строителя за его неправильные действия.

Моральные интуиции

Очень часть рациональному пониманию морали противопоставляются моральные интуиции. Им нередко придается некоторый мистический смысл, считается, что они основаны на связи человека с трансцендентным и содержат в себе более глубокое содержание, чем то, которое может дать рациональное понимание морали. Но интуиция, это, вообще говоря, логические операции, выведенные за пределы контроля сознания. Сознание содержит в себе эгоистический интерес. Поэтому освобождение от такого интереса позволяет создать нравственные идеи предельного характера, говорить о полном объединении с другими людьми, об обеспечивающих такое единство моральных абсолютах [5; 6].

«М. Хаузер пытается придать моральным интуициям эволюционно развитую биологическую основу в виде некоторого морального праязыка» [8] (моральной грамматики — термин, который он вводит по аналогии со взглядами Ноама Хомского). «Я утверждаю, — пишет Хаузер, — что наши способности в сфере морали обеспечиваются *универсальной моральной грамматикой*, которая создает инструментарий для построения конкретных моральных систем. С этих позиций усвоение, овладение культурно-специфическими нормами — процесс, больше напоминающий развитие какого-либо органа тела, чем просижи-

вание в воскресной школе за изучение пороков и добродетелей. Благодаря *универсальной моральной грамматике* мы судим о том, какие действия допустимы, обязательны или запрещены, не рассуждая и не имея доступа к лежащим в их основе принципам» [12, 30]. Универсальная моральная грамматика, с точки зрения Хаузера, лежит в основе всех наших моральных интуиций.

Однако остается непонятным, что содержательно выражает само понятие «грамматика». Конечно, у человека есть моральные интуиции. Их можно объяснить по-разному, и эти разные объяснения, видимо, будут относиться к разным условиям проявления моральных реакций.

Одним из очевидных объяснений будет эмпатическая реакция, способность понимать состояния другого и реагировать на это состояние как на свое собственное, т. е. ставить себя в позицию другого.

Другое объяснение — раскрытие сложных механизмов взаимодействия сознания и подсознания. Как уже отмечалось, некоторые теоретические представления, созданные сознанием, доводятся до своего логического конца в интуиции. Далее эти представления транслируются в подсознание и становятся основанием автоматических действий нравственного характера. Они часто оказываются более решительными, более связанными с риском и даже самопожертвованием, поскольку в них уже не представлен эгоистический интерес. И не случайно Плотин говорил, что бессознательно человек действует более нравственно чем, тогда, когда он совершает осознанные действия.

Третье основание может быть связано с эволюционным фактором, коллективным бессознательным. Можно предположить, что эволюционно к людям, к которым возникали претензии нравственного порядка, возникало отвращение, как к таким же людям, которые нарушают элементарные санитарные требования. В мозгу человека есть центр, который отвечает за агрессию, негодование, отвращение. Это миндалина. Вполне логично допустить, что в ходе длительного эволюционного развития у человека возникало отвращение к таким людям, которые постоянно нарушают фундаментальные моральные требования.

В эволюционном плане можно также объяснить различие между утилитаризмом и абсолютизмом. Абсолютизм представляет собой более раннюю концепцию. Не в смысле теоретических постулатов, связанных с абсолютным образом морали, но в смысле того, что первоначальные моральные реакции — это именно реакции по отношению к близким, окружающим тебя людям.

Эдмондс в своей известной книге «Убили бы вы толстяка» обсуждает пример Питера Сингера: можно спасти одного человека, который цепляется за борт опрокинувшейся яхты, либо пять человек, которые находятся в другой яхте и которая скоро налетит на скалы, но этих пятерых мы не видим. Комментируя этот пример, Эдмондс пишет: «Бесчисленные исследования показывают, что наши моральные решения — например, размер пожертвований на благотворительные цели или то, насколько жестоким, по нашему мнению, должно быть наказание, — в значительной мере определяются тем, можем ли мы опознать человека или людей, на которых сказываются наши действия. Однако Сингер в своем примере говорит о том, что мы, конечно, должны спасти пятерых, даже если эволюция, так сказать, подучила нас больше заботиться о той жертве, которую мы знаем. Из сценария Сингера мы должны сделать очевидный вывод: некоторые из наших моральных инстинктов не подходят нашей эпохе, когда люди живут большими анонимными группами в мире, в котором все со всем связано» [14, 186–187].

Речь здесь идет о различии первичных моральных реакций и действиях, основанных на теоретических рассуждениях о пользе, целесообразности и т. п., которые эволюционно возникают позднее, когда общество вырастает за пределы относительно изолированных малых групп и приобретает вид разветвленной структуры, в которой взаимоотношения людей обезличиваются. Конечно, первичные эмоциональные реакции в процессе развития общества тоже оформляются теоретическими рассуждениями, ведут к представлению о моральных абсолютах, предстают в виде деонтологических требований. В конечном счете они создают представление о морали, как высшей сфере бытия человека, завершающейся формулированием тезиса, что для счастья достаточно одной добродетели. Моральные действия могут совершаться и без этих теоретических представлений, но в любом случае они не выглядят как связанные с какой-то мистической моральной грамматикой.

Что касается исторических интуиций, то они тоже не имеют отношения ни к какой моральной грамматике. Многие годы в истории общества рабство рассматривалось как вполне нормальный моральный институт. Оно стало казаться не таковым только после того, как возникла христианская религия, да и то, не с самого начала ее возникновения, а только после того, как христианство приняло развитые формы. В истории развития западного мира, в частности США, рабство долгое время

рассматривалось как вполне допустимое. Какое отношение осуждения этих явлений может иметь к врожденной моральной грамматике? Очевидно, что никакого. Это определяется культурой развитого общества, в которой возникает представление о равенстве всех людей, о запрещении использования человека только в качестве средства. Далее мы будем иметь развитие представлений о других нравственных вопросах, когда-то будут разрешены вопросы о том, допустимы ли аборты, и если да, то на какой стадии беременности, можно ли найти аргументы для осуждения проституции, допустима ли смертная казнь и т. д. Новый уровень культурного развития общества позволит найти ответы на эти вопросы. Но к моральным интуициям на основе некоторой воображаемой моральной грамматики это не имеет никакого отношения.

Таким образом, ясно, что проявления моральных интуиций имеют разную природу, связаны с различными факторами психологического, эволюционного и социального характера. Они не могут быть представлены в свете какой-то единой моральной грамматики.

Утилитаризм в морали

Многое в морали можно понять в утилитарном смысле. Например, в логике возрастания взаимного доверия и разумной взаимопомощи. Это подтверждается хорошо известными «моральными играми», в которых испытуемым предлагается разделить 10-долларовую купюру. В одном из вариантов игры испытуемый, принимающий часть суммы, не может отказаться это сделать (игра «Диктатор»), в другом он получает право отказаться принять дар, если тот кажется ему слишком незначительным, или же, наоборот, слишком большим (игра «Ультиматум»). Американский психолог М. Хаузер, отстаивающий биологические основания нравственности, отмечает: «Интересно отметить, что ни одна из культур в выборке, представленной Хенрихом и его коллегами, в игре «Ультиматум» не делала предложений меньше, чем 15 % или больше, чем 50 %. Если представление об этом параметре правильно и аналогия с языком сохраняется, то никакая культура не будет когда-либо отклонять предложения менее чем 15 % и никакая культура не будет когда-либо предлагать больше, чем 50 %» [12, 139].

Такое распределение, в общем-то, понятно, демонстрация взаимного доверия предполагает и взаимные обязательства. Если я принимаю дар больше половины, то тем самым принимаю на себя и обязательство пожертвовать больше тогда, когда я буду располагать большей добычей

(например, в результате успешной охоты в примитивном обществе).

Доверие играет принципиальную роль во всех сферах общественной жизни, в том числе, даже в экономике, где отношения людей кажутся наиболее отчужденными от любых представлений личности, кроме ее корыстного интереса. В своем исследовании, посвященном вопросам доверия, Ф. Фукуяма показал, что крупные корпорации исторически возникли именно в обществах с высоким уровнем доверия, т. е. в США, Японии и Германии. Позднее к ним присоединилась Южная Корея, где крупные корпорации во многом возникли за счет вмешательства государства в экономику, но также были связаны с особенностями национального самосознания. Однако не только развитие крупных корпораций, в которых доверие людей, проявляющее себя в производственных связях между отдельными звеньями, приводит к снижению издержек на юридическое оформление договорных отношений, но и развитие отвечающих информационному обществу сетевых структур, также основано на доверии. «Не случайно, что именно американцы, с их склонностью к общественному поведению, первыми пришли к созданию современной корпорации в конце XIX–начале XX века, а японцы — к созданию сетевой организации в XX веке» [13, 55].

В ранней статье, опубликованной в журнале «Философия и общество» мы писали: «Но возрастание взаимного доверия — не единственная линия, по которой мораль может быть рассмотрена утилитарно. Со времен античности хорошо известно, что в поле зрения моральных философов находились вопросы счастья человека и смысла его жизни. Мораль в представлении древних, так же как и многих современных философов, способна показать человеку путь к счастью, хотя современная этика больше рассматривает проблему достижения счастья не в смысле жизненных предпочтений, а в смысле оптимальной организации работы социальных институтов.

Вполне в утилитарном смысле с моей точки зрения может быть рассмотрено и «золотое правило нравственности». Это логика преодоления межличностных конфликтов, а также логика взаимопомощи. В утилитарные смыслы укладывается и логика благодарности: я благодарен кому-то за его благодеяние и хочу отплатить тем же, чтобы не чувствовать своей зависимости перед благодетелем, если уж отплатить нечем, то хотя бы быть в высшей степени признательным, чтобы формой возврата моего долга стало высокая самооценка

и приятное настроение благодетеля. Утилитарно можно также понимать взаимные извинения. Это и преодоление конфликта, и своеобразная эмоциональная компенсация пострадавшей стороне.

Возражения против утилитаризма

Однако многие исследователи выражали и выражают протест против рассмотрения морали в утилитарном смысле. С чем это связано? Дело в том, что практически функционирующая мораль, действительно тяготеет к абсолютизму, в ней выражается желание представить нравственные характеристики человека как высшие качества его социальной (а в некоторых концепциях — и биологической) природы, сформулировать тезис о том, что добродетель превыше всего.

Отчасти утверждение данного представления выражает понимание того, что без морали никакая общественная жизнь будет невозможна, что люди, различные в своих прочих социальных умениях, должны быть одинаковыми в своих моральных качествах. Такое представление было зафиксировано уже софистами, хотя они в целом и рассматривали мораль утилитарно» [9].

Но это не единственная причина. Абсолютные начала нравственности не могут быть полностью исключены из практического поведения. С точки зрения здравого смысла и основанной на нем теории очень трудно объяснить, почему необходимо отдавать жизнь за других. Но тогда очень трудно и придать личностный смысл подобному жертвенному поступку лишь на основе научного объяснения того, что это необходимо, скажем, для выживания рода. Однако практика общественной жизни требует таких поступков, и, в этом смысле, продуцирует потребность усилить нравственные мотивы, направленные на подобного рода поведение, скажем за счет, идеи Бога, надежны на посмертное воздаяние и т. д.

Утилитарный подход предполагает моральный релятивизм, приспособление морали к определенным обстоятельствам. Он допускает жертву меньшинством во имя большинства. Многие считают, что такая мораль недопустима.

Кантовское обоснование морали через функции разума

Кант отмечает, что, к счастью, гораздо надежнее привел бы инстинкт.

И все же человеку дан разум. Зачем?

Ответ Канта: чтобы человек мог развиваться как моральное существо. Если интерес человека не сводится к достижению счастья как удовольствия, у него есть высший интерес — интерес развития себя как морального существа.

Для того, чтобы развивать себя как совершенное нравственное существо нужны совершенные условия (совершенный мир). Это получает развитие в исторической теории Канта.

Но совершенный мир, по Канту, создается не только усилиями человека, но и природой, которая имеет тайный план относительно человека. Цель природы — развить в человеке все способности. Цель же самого человека — развиваться в качестве нравственного существа. Но зачем и что представляет собой такое развитие, остается большим вопросом.

Кант говорит о том, что каждый должен делать вклад в общественное благо, и движение к общему благу в качестве цели предстает у Канта как бесконечный процесс (для этого нужно бессмертие души). Но Кант нигде не дает определение того, что такое высшее благо. Это противоречивая часть его теории.

Двойные стандарты

Кант прекрасно понимал, что совершенный принцип, может быть, в полной мере применен только в совершенном обществе. Но что же делать в несовершенном обществе. Оказывается, что пока нет совершенного общества, идея совершенных универсальных принципов приводит к двойным стандартам. Это хорошо показывает С. Хантингтон: «Да, мы поддерживаем демократию, но только если она не приводит к власти исламский фундаментализм; да, принцип нераспространения должен касаться Ирана и Ирака, но не Израиля; да, свободная торговля — это эликсир экономического роста, но только не в сельском хозяйстве; да, права человека — это проблема в Китае, но не в Саудовской Аравии; да, нужно срочно отразить агрессию против обладающего нефтью Кувейта, но не нападение на обделенных нефтью боснийцев. Двойные стандарты на практике — это неизбежная цена универсальных стандартных принципов» [11, 238].

Соответственно, несовершенство общества требует обсуждения, когда и зачем могут быть нарушены совершенные принципы, до какой степени возможно их нарушение, что открывает путь отработки процедуры поиска консенсуса, и связанной с этой процедурой этикой дискурса.

Более того, обсуждение того, каким должно быть общество, можно обнаружить и в базовых основаниях кантовской философии, несмотря на всю формальность его знаменитого императива. В классической формулировке он звучит так: «*Поступай только по такой максиме, относительно которой, ты в то же время можешь*

желать, чтобы она стала всеобщим законом» [3, 143]. Кант приводит только один пример рассуждения о том, какое общество мы можем пожелать. Он говорит, что в обществе должна существовать взаимная поддержка, ведь иногда люди нуждаются в любви и участии других.

Но, вообще говоря, мы можем пожелать очень многого: чтобы была бесплатная медицина, чтобы было бесплатное образование, чтобы был безусловный базовый доход. Все это может быть универсализировано, и, следовательно, будет вполне соответствовать категорическому императиву. Это говорит о том, что в процессе обоснования морали люди могут высказывать разные мнения, занимать разные позиции, но в конце концов, они в результате этого будут приходить к более глубокому пониманию потребностей общественного развития и решению (поддержанному большинством) о том, каким должно быть общество.

Этика дискурса является одной из ведущих моральных теорий современности. Ее основным тезисом является положение о том, что все принимаемые решения и все используемые во взаимоотношениях людей нормы должны быть основаны на согласии, т. е. не должно быть, так называемых, стратегических решений, реализация которых предполагает, либо запугивание другого, либо данные ему обещания приобретения каких-то благ (иногда заведомо невыполнимые). Согласие предполагает, что носители интересов должны быть в курсе тех манипуляций, которые собирается произвести с ними управляющий субъект, и быть готовыми принять его решения (они тоже предварительно обсуждаются в предельно широком дискурсе).

Конечно против этой теории выдвигается ряд возражений: в невозможности осуществления такого дискурса в несовершенном обществе, где присутствуют явные конфликты интересов, некомпетентности широкой общественности, которая, как предполагается, будет его вести, наличия людей, которые всегда будут стремиться получить односторонние выгоды от дискурса, и т. д. Но все же, если исходить из того, что общество, как и сами люди будут постепенно совершенствоваться, что именно мораль, в которой предполагается принципиальное равенство всех людей, запрещение их использования только в качестве средства, то этика дискурса является прорывной моральной теорией.

Более того, дискурс как раз содержит в себе возможности развития нравоучительной философии, ведь, кто-то, обладающий авторитетом

и компетенцией, предлагает нам определенные моральные ценности, а широкая общественность их обсуждает. Таким образом, в отработанной процедуре дискурса, мы можем иметь соединение мнения профессионала и широкой общественности, что уже показало свои преимущества в ряде областей, скажем в практике суда присяжных, в некоторых процедурах принятия решений в прикладной этике. В статье «Проблема обоснования морали» мы развели этику добродетелей и этику долга.

Исторические перспективы общества и проблема обоснования морали

Для решения этого вопроса нужно сначала провести различия между этикой долга и этикой добродетелей.

Для этики долга характерно:

- утверждение одинакового достоинства для всех;
- универсализм;
- любовь как долг, любовь как новый принцип социальной связи;
- запрещение использования человека только как средства;
- категорический характер требований.

Этика долга является этикой строгих запретов и универсальных принципов. Для их обоснования хорошо подходит производящий предельные обобщения разум.

Для этики добродетелей характерно:

- телеологизм, включенность морали в структуру сложных действий;
- развитие социальных умений;
- определение достоинства личности в соответствии с ее практическими достижениями;
- моральное воспитание в единстве с целостным социальным развитием личности;
- рекомендательный характер требований.

В этике добродетелей всегда имеет место некоторая практическая цель. Эта цель сама по себе может быть названа неморальной, но лишь в относительном смысле, так как для ее достижения, во-первых, нужно достичь определенных стандартов квалификации, а их достижение — это вопрос приобретения некоторой добродетели. Во-вторых, достижение всех практических целей в обществе связано с вопросом об общественном благе. Следовательно, это предмет моральной оценки. Требования этики добродетелей не имеют столь категоричного характера, как требования этики долга потому, что добродетели приобретаются постепенно, по существу — в процессе всей жизни. Тем не менее, для современного общества стандарты квалификации очень важны, и для человека, выполняющего некоторую публичную функцию,

отсутствие таких стандартов становится таким же моральным преступлением, как и невыполнение требований этики долга.

Теперь посмотрим на перспективы развития общества. Мы думаем, что в процессе исторического развития поле этики долга сужается. Становится более совершенным и общество, и сам человек. Но тогда такие элементарные требования как «не убий» могут оказаться просто не нужны, ведь мы можем допустить ситуацию, что ни у кого не будет возникать желания убивать.

В Новом Завете по поводу внешних клятв говорится [9]: «Не клянись вовсе: ни небом, потому что оно Престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: «да да», «нет нет»; а что сверх этого, то от лукавого». (Матф., 5, 34–37).

«Почему оказываются не нужны внешние клятвы? Потому, что другим становится сам человек, то, что было когда-то предметом моральной регуляции, становится для него естественно.

Но вместе с этим совершенствованием общества и человека происходит и расширение возможностей для рационального понимания морали. В коммуникативном обществе, где все решения будут приниматься с согласия людей, где носители интересов будут согласны на манипуляции, осуществляемые с этими интересами со стороны властных структур, где будут исключены войны, этика долга с ее строгими запретами, возможно, и вовсе будет не нужна.

Требования же этики добродетелей вполне могут быть рационально обоснованы, людям может быть показано, почему удовлетворение их интересов с учетом требований общества, с учетом нравственной оценки их деятельности может обогатить их собственное существование. Я думаю, что стремление к утверждению собственного достоинства вполне может быть мотивом, в котором будут объединены и условия удовлетворения высших социальных потребностей и моральные ценности. Признание заслуг со стороны общества может служить подтверждением уникальности той деятельности, которую осуществляет человек, а следовательно, и причиной большего напряжения эмоций, связанных с процессом его творчества. Таким образом, оказывается, что в этике добродетелей личный интерес не противопоставлен морали, а наоборот, объединен с ней» [9].

Аристотель говорил, что нельзя быть добродетельным и не радоваться добродетели. Но что это за радость?

Если утверждать, что особая радость присуща самой добродетели как таковой, мы можем встать на опасный путь утверждения наличия у человека особых нравственных потребностей. Если признать эту категорию действенной, надо было бы признать, напряжение человека от того, что он давно не совершал нравственных дел и его желание приступить к их совершению. Вряд ли мораль можно рассматривать по такой модели удовлетворения обычных потребностей человека. Тогда мы выходили бы на улицы и искали старушек, которым надо помочь перейти через улицу. Нет, моральное поведение чаще всего возникает как ответ на внешнюю ситуацию, в которой надо выполнить свой долг.

Позитивная эмоциональная мотивация представлена в морали не со стороны каких-то особых моральных потребностей или специальных моральных чувств. Она развивается на основе удовлетворения всех высших социальных потребностей человека в совместно-разделенных целях деятельности. При этом в моральных критериях общества, в оценках собственной деятельности человек видит уникальность своих достижений, и это усиливает эмоциональное восприятие итогов осуществляемой им деятельности.

Принципы объяснения личного интереса в морали

В заключении можно сказать, что личный интерес в морали может быть объяснен на основе следующих принципов:

1. Идея справедливости и стремление к ее обеспечению (восстановлению). Идея справедливости была актуальной для многих мыслителей: Кропоткин, Локк, Юм, Кант. Но особенно

хочется подчеркнуть идеи Томаса Рида, который не только отстаивал врожденное представление о справедливости, которое предшествует у него идее общего блага, но и говорил о совпадении врожденного представления с желанием обеспечения справедливости.

2. Уважение всех форм жизни (хоть в какой-то форме схожих с нами по строению тела). Это является основой эмпатического отношения и сострадания (двухстороннего для существ обладающих зачатками сознания и психикой, и одностороннего для отношения человека к существам, не обладающим психикой). Существа, не имеющие схожего с нами тела, например, бактерии, вирусы, одноклеточные организмы не могут вызывать нашего сострадания, и перед ними у нас нет никаких нравственных обязательств.

3. Признание ценности развития индивидуальности, выражающееся в силе наших эмоций. Это представление было развито в философии жизни. Ницше утверждал, что знак эмоции даже не имеет значения для выражения ценности жизни. Жизнь хороша и тогда, когда она приносит одни страдания. Но, конечно, предпочтительным является приоритет положительных эмоций над отрицательными. Постоянные негативные эмоции могут вести к стрессу, в том числе — пассивному, который наиболее опасен для здоровья.

4. Самореализация на базе моральных ценностей. Высшие позитивные эмоции может доставить содержательная, общественно ценная деятельность, в которой происходит объединение целей собственного бытия с целями других людей. Именно в нравственных оценках со стороны общества, других людей, человек видит уникальность своих достижений, и это показывает высшую значимость и полноту эмоциональной наполненности жизни.

Список источников

1. Вааль Франц де, Истоки морали: В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн. 2014. С. 67.
2. Ивин А. А. Логика: Учеб. пособие для студентов вузов. М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2008.
3. Кант И. Основоположения к метафизике нравов / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинг. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
4. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 83.
5. Разин А. В. Моральные абсолюты в историческом мышлении // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1997, № 2. С. 90–105.
6. Разин А. В. Специфика процесса образования моральных понятий. // Философия и общество. 2021, № 2. С. 57–80.
7. Разин А. В. Этика: учебник для студентов философских специальностей / А. В. Разин. 4-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2012. 414 с.

8. Разин А. В. О применимости понятия истины к институциональным фактам // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2015, № 2. С. 74–90.
9. Разин А. В. Проблема обоснования морали // Философия и общество, 2022, № 2 (103). С. 38–62.
10. Серль Дж. Рациональность в действии. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
11. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006.
12. Хаузер Марк Д. Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М.: Дрофа, 2008. 639 с.
13. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: Москва, 2008.
14. Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 265 с.
15. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 53–655.

References

1. Vaal' Frants de, Istoki morali: V poiskakh chelovecheskogo u primatov. M.: Al'pina non-fikshn, 2014. S. 67. (In Russ.).
2. Ivin AA. Logika: Ucheb. posobie dlya studentov vuzov. M.: OOO «Izdatel'stvo OnikS»: OOO «Izdatel'stvo «Mir i Obrazovanie», 2008. (In Russ.).
3. Kant I. Osnovopolozheniya k metafizike нравов. (pod red. NV Motroshilova, B. Tushling), Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. T.3. M.: Moskovskii filosofskii fond, 1997. С. 39–275. (In Russ.).
4. Makintair A. Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali. M.: Akademicheskii Proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2000. S. 83. (In Russ.).
5. Razin AV. Moral'nye absolyuty v istoricheskom myshlenii. *Vestnik MGU, ser. 7, filos*, 1997;(2):90-105. (In Russ.).
6. Razin AV. Spetsifika protsessa obrazovaniya moral'nykh ponyatii. *Filosofiya i obshchestvo*, 2021;(2):57-80. (In Russ.).
7. Razin AV. Etika: uchebник dlya studentov filosofskikh spetsial'nostey / AV Razin. 4-ye izd., pererab. i dop. M.: INFRA-M, 2012. 414 s. (In Russ.).
8. Razin AV. O primenimosti ponyatiya istiny k institutsional'nym faktam. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, 2015;(2):74-90. (In Russ.).
9. Razin AV. Problema obosnovaniya morali. *Filosofiya i obshchestvo*, 2022;2(103):38-62. (In Russ.).
10. Serl' Dzh. Ratsional'nost' v deistvii. M.: Progress-Traditsiya, 2004. (In Russ.).
11. Khantington S. Stolknovenie tsivilizatsii M.: AST, 2006. (In Russ.).
12. Khauzer Mark D. Moral' i razum: Kak priroda sozdavala nashe universal'noe chuvstvo dobra i zla. M.: Drofa, 2008. 639 s. (In Russ.).
13. Fukuyama F. Nashe postchelovecheskoe budushchee: Posledstviya biotekhnologicheskoi revolyutsii. M.: AST: Moskva, 2008. (In Russ.).
14. Ehdmonds D. Ubili by vy tolstyaka? Zadacha o vagonetke: chto takoe khorosho i chto takoe plokho? M.: Izd-vo Instituta Gaidara, 2016. 265 s. (In Russ.).
15. Yum D. Traktat o chelovecheskoi prirode, ili popytka ili popytka primenit' osnovannyi na opyte metod rassuzhdeniya k moral'nym predmetam // Yum D. Soch. v 2-kh t. M.: Mysl', 1996. T. 1. S. 53–655. (In Russ.).

Информация об авторе

Разин А. В. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, заслуженный профессор МГУ.

Information about the author

Razin A.V. — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Ethics of the Philosophical Faculty of Moscow State University named after M.V. Lomonosov (Lomonosov University), Distinguished Professor of Moscow State University.

Статья поступила в редакцию 30.12.2024; одобрена после рецензирования 10.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 30.12.2024; approved after reviewing 10.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

УДК 101.1:316

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-24-30

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ В ОБЕСПЕЧЕНИИ СОЦИЕТАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ

Михаил Сергеевич Топчиев

Астраханский государственный университет имени В. Н. Татищева, Астрахань, Россия, mstopchiev@ya.ru,
0000-0001-8296-6631

Аннотация. В статье представлены результаты социально-философского исследования роли социокультурного потенциала национальной идентичности России в обеспечении социетальной безопасности. Автор использует междисциплинарную методологию сочетающую: социально-философский, социокультурный и социетальный подходы. Итогом исследования является определение компонентов социокультурного потенциала национальной идентичности России в области обеспечения социетальной безопасности: 1) традиционные духовно-нравственные ценности; 2) традиции мирного сосуществования представителей разных этносов и религий в рамках единого социокультурного пространства и единого государства; 3) значимость русского языка и национальной культуры России для укрепления национального самосознания и позиционирования России как страны с великой культурой; 4) символическая ценность исторического прошлого, развитые механизмы сохранения и актуализации образов и символов социальной (исторической) памяти; 5) «великодержавный» характер политической культуры России, зафиксированный в национальной идентичности, символически и институционально обеспечивающий суверенность политики Российского государства, в том числе и в сфере безопасности; 6) оборонный характер российской культуры. Исследование реализуется с учетом социально-когнитивной сопряженности национальной идентичности с общественным сознанием, менталитетом, русским языком и социальной памятью. Устойчивая национальная идентичность России, гармонично сочетающая культурно-исторический и общественно-гражданский уровни, разделяемая большинством граждан является важным фактором обеспечения социетальной безопасности.

Ключевые слова: национальная идентичность, Россия, социетальная безопасность, культура, социокультурный потенциал, компоненты

Для цитирования: Топчиев М. С. Национальная идентичность России в обеспечении социетальной безопасности: социокультурный потенциал // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 24–30. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-24-30.

Original article

RUSSIA'S NATIONAL IDENTITY IN ENSURING SOCIETAL SECURITY: SOCIO-CULTURAL POTENTIAL

Mikhail S. Topchiev

Astrakhan State University named after V. N. Tatishchev, Astrakhan, Russia, mstopchiev@ya.ru, 0000-0001-8296-6631

Abstract. The article presents the results of a socio-philosophical study of the role of the socio-cultural potential of Russia's national identity in ensuring societal security. The author uses an interdisciplinary methodology combining socio-philosophical, socio-cultural and societal approaches. The result of the study is to identify the components of the socio-cultural potential of Russia's national identity in the field of ensuring societal security: 1) traditional spiritual and moral values; 2) traditions of peaceful coexistence of representatives of different ethnic groups and religions within a single socio-cultural space and a single state; 3) the importance of the Russian language and national culture of Russia for strengthening national identity and positioning Russia as a country with great culture; 4) the symbolic value of the historical past, developed mechanisms for the preservation and actualization of images and symbols of social (historical) Memory; 5) the “great-power” character of Russia's political culture, fixed in the

national identity, symbolically and institutionally ensuring the sovereignty of the Russian state's policy, including in the field of security; 6) the defensive nature of Russian culture. The research is carried out taking into account the socio-cognitive correlation of national identity with public consciousness, mentality, the Russian language and social memory. The stable national identity of Russia, harmoniously combining cultural, historical and socio-civil levels, shared by the majority of citizens, is an important factor in ensuring societal security.

Keywords: national identity, Russia, societal security, culture, socio-cultural potential, components

For citation: Topchiev MS. Russia's national identity in ensuring societal security: socio-cultural potential. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):24-30. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-24-30.

Введение

Вопрос обеспечения общественной безопасности России посредством реализации социокультурного потенциала национальной идентичности является системно-сложным. Очевидно, что использование Россией идентификационных механизмов происходит в формате «мягкой силы», а также в контексте определения стратегии и направлений международной политики. В отличие от геополитического и социально-экономического, социокультурный потенциал национальной идентичности является базовым, так как фиксируется на ее культурно-историческом уровне, который совместно с общегражданским уровнем определяет ее целостную структуру.

Соотношение сферы культуры, национальной идентичности, национальной политики является предметом исследования многих выдающихся мыслителей, так академик РАН А. В. Смирнов отмечает, что «Логика культуры составляет стержень, удерживающий идентичность пучка культур и встраивающий его в определенный цивилизационный проект» [5]. Член-корр. РАН И. С. Семенов масштабно занимается проблемами идентичности и ее роли в развитии и безопасности государства и общества [6].

На наш взгляд, современные социокультурные угрозы общественной безопасности реализуются, фактически, в контексте когнитивных войн, объектами которых стали такие феномены социокультурного пространства как общественное сознание, социальная (историческая) память, национальная идентичность. Национальная идентичность, зафиксированная на уровне общественного сознания, обладает сложной социо-когнитивной природой (общегражданский и культурно-исторический уровни), что с одной стороны является уязвимостью для внешних угроз (в случае неустойчивости, рассогласованности), а с другой стороны (в случае устойчивости, согласованности) — потенциалом для нивелирования. Философы Е. В. Хлыщева, И. М. Меликов, С. А. Храпов справедливо отмечают, что: «Геополитически располагаясь между Востоком и Западом, Рос-

сия представляет собой сложную смесь различных паттернов, проявляющихся в ее культурном ландшафте... Кризис национальной идентичности, связанный с процессами глобализации и возрастающими миграционными потоками, привел к появлению множественности идентификационных механизмов, посредством которых индивид определяет свое место в социокультурном пространстве» [9. С. 48]. Социокультурный потенциал национальной идентичности раскрывается в конструктивной динамике ее общегражданского уровня, а также в актуализации потенциальных образов социальной (исторической) памяти, религиозных ценностей, культурных традиций, маркирующих суверенность страны. Усвоение гражданами согласованной национальной идентичности, является важнейшим фактором консолидации общества и государства, обеспечения политического суверенитета и общественной безопасности России.

Социокультурный потенциал национальной идентичности России в обеспечении общественной безопасности

Проведенный нами социально-философский анализ, позволил выделять ряд конструктивных компонентов социокультурного потенциала национальной идентичности России, обеспечивающих ее общественную безопасность.

1) *Традиционные духовно-нравственные ценности (религиозность, милосердие, взаимопомощь, патриотизм и др.), разделяемые гражданами России, выступающие в качестве социокультурных механизмов консолидации и самопрезентации на международной арене.*

В современном мире наблюдается девальвация классической матрицы духовно-нравственных ценностей. Реализация глобалистского цивилизационного проекта как раз направлена на отмену классических духовных ценностей, традиционно дающих человеку «экзистенциальную укорененность» в бытии в онтологических системах: «Человек-Бог», «Человек-Семья», «Человек-Родина», «Человек-Нация. В этом историческом контексте особое значение получает структура

Национальной идентичности России, в культурно-историческом уровне которой зафиксированы духовно-нравственные ценности, характерные для традиционных народов и религий нашей страны [7]. Разумеется, духовно-нравственные ценности, зафиксированные в культурно-историческом уровне современной национальной идентичности России, носят обобщенный характер и непосредственно сопрягаются с общегражданским ее уровнем. Кристаллизованными образами данной ценностной матрицы являются: Образ России как общей родины, Образ семьи, Религиозная вера (в зависимости от конфессиональной принадлежности), нравственные представления о добре и зле, формируемые в контексте аксиологемы «10 заповедей». Данный подход зафиксирован в Стратегиях национальной безопасности, национальной и культурной политики РФ. Условно говоря, если общие ценности есть, то общество обладает устойчивостью перед внешними и внутренними угрозами, а если ценности разные, либо взаимоисключающие, то конфликт идентичностей и социальный кризис — неминуемы. Учитывая полиэтничный и поликонфессиональный характер российского общества, вопрос сохранения общих духовно-нравственных ценностей имеет цивилизационное значение и непосредственно связан с проблемами социетальной безопасности.

2) Традиции мирного сосуществования представителей разных этносов и религий в рамках единого социокультурного пространства и единого государства, минимизирующие этнические и религиозные конфликты.

Как известно, цивилизационный путь России развивался по принципам открытости, диалога с другими культурами, включения в состав Российского государства иных народов, этнических и религиозных общностей, с правами культурных автономий. Российская государственно-конфессиональная политика, за редкими исключениями, всегда носила терпимый характер по отношению к гражданам неправославного вероисповедания. При этом, безусловно, значение русского народа и православия, как онтологических структур российского социокультурного пространства и российской государственности всегда подчеркивалось [1]. В итоге в современной России относительно мирно проживает более 190 этнических общностей, исповедующие различные религии и конфессии: православие, католицизм, протестантизм, ислам, иудаизм, буддизм, шаманизм и др.

При этом, справедливость требует признать, что в современном российском обществе все еще имеют место быть этнические и религиозные конфликты, но они, по нашему мнению, в большей степени обусловлены бытовыми и внешнеполитическими причинами. Данные конфликты обострились с начала специальной военной операции России на Украине (22 февраля 2022 г.), в связи с активизацией в России деятельности западных спецслужб, направленной на поддержку экстремизма, терроризма, этнических и религиозных конфликтов. Именно поэтому, в современной России большое внимание уделяется профилактике религиозного экстремизма и терроризма. В п. 9. Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 г. отмечается, что: «Внутренними экстремистскими угрозами являются попытки осуществления ... экстремистской деятельности..., распространение идеологии насилия, склонение, вербовка или иное вовлечение российских граждан и находящихся на территории страны иностранных граждан в деятельность экстремистских сообществ и иную противоправную деятельность, а также формирование замкнутых этнических и религиозных анклавов» [8]. В этих условиях формирование устойчивой национальной идентичности России, разделяемой большинством (в идеале всеми) граждан, имеет огромное значение, в том числе и для обеспечения социетальной безопасности. Традиции относительно мирного сосуществования представителей различных этносов и религий в России обусловлены конструктивным соотношением национальной и этнической (религиозной) идентичности. С точки зрения обеспечения социетальной безопасности, идеальными является идентификационные конструкты: «россиянин (ка) — русский (ая) — православный (ая); «россиянин (ка) — чеченец (ка) — мусульманин (ка) и т. п., зафиксированные как равнозначные на уровнях индивидуального и общественного сознания и отраженные в реальных практиках социального взаимодействия.

3) Значимость русского языка и национальной культуры России (включая элементы и этнических культур) для укрепления национального самосознания и позиционирования России как страны с великой культурой, использование культуры как механизма «мягкой силы».

Национальная идентичность России несомненно формировалась посредством русского языка и в пространстве национальной культуры. Идентификационные образы, ценности, установки

сформулированы на русском языке как основном государственном языке РФ. При этом, в РФ нет запрета на иные языки, в этнических республиках РФ официально используется несколько языков. Русский язык является языком международного общения, одним из деловых языков ООН. Российская культура также имеет мировое значение и является значимым идентификационным стержнем. Многие образы и ценности национальной идентичности России отражены в объектах (православные храмы, мечети, хурулы и т. п.) и произведениях культуры (музыкальные произведения П. Я. Чайковского, Д. Д. Шостаковича, литературные труды Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова и мн. др.), что определяют национальную суверенность и позиционирование России в мире как страны с великой культурой. Президент РФ В. В. Путин верно подчеркнул значение культурного духовного наследия в качестве фактора сохранения национальной идентичности России: «Хочу особо отметить, в эпоху технологической революции именно культурное, духовное наследие является ключевым фактором сохранения национальной идентичности» [3]. Русский язык и национальная культура не только объединяют граждан РФ в единую нацию, но и формирует представление о России в мире и его разных регионах. Распространение русского языка и российской культуры за рубежом расширяет российское ментальное пространство, формирует схожие психотипы людей, позволяющие выстраивать успешное взаимодействие в разных сферах и нивелировать угрозы социальной безопасности.

4) *Символическая ценность исторического прошлого, развитые механизмы сохранения и актуализации образов и символов социальной (исторической) памяти в качестве инструментов укрепления национальной идентичности.*

Среди конструктивных компонентов социокультурного потенциала национальной идентичности России особое место занимают исторические и символические образы, зафиксированные в ее культурно-историческом уровне. Социальная и историческая память являются сложными социо-когнитивными феноменами, онтологически сопряженными с общественным сознанием и национальной идентичностью. Согласно философу С. А. Храпову: «Социальная память, по мимо, современных тенденций, включает в себя и исторический опыт российской цивилизации ..., а также зафиксированный опыт в ментальности, групповой и индивидуальной памяти,

индивидуальном и социальном бессознательном. Стоит отметить относительную синхронность эволюции общественного сознания и социальной памяти» [11. С. 102]. В этом социально-когнитивном контексте — национальная идентичность «выкристаллизовывает» из социальной (исторической) памяти наиболее значимые образы и символы, определяющие как специфику культурно-исторического позиционирования нации, так и отвечающие на вызовы современности, зафиксированные в общественном сознании россиян.

Политический философ Г. В. Пушкарева верно отмечает, что: «Символическое пространство нации как государственно-территориальной общности является сложным социальным образованием. Первичный контур этого пространства образуют символы-сигнификаторы, своеобразные культурные коды, с помощью которых обозначается нация как данность. ... официальная государственная символика известна абсолютному большинству россиян» [4. С. 159]. На наш взгляд, следует отметить, что значимой характеристикой исторических и государственных символов является их добавочный характер. Россияне воспринимают данные символы не просто как знак, несущий определенную информацию, а как лично-идентификационный образ, сопрягающий их бытие с жизнью страны, что является важным механизмом укрепления национальной идентичности.

Мы согласны с Г. В. Пушкаревой в том, что: «Формированию позитивной эмоциональной связи гражданина со своей нацией способствуют символы-интеграторы, образующие вторичный контур национального символического пространства. ... К ним относятся представления об историческом пути нации, об особенностях ее культуры, о тех преимуществах, которые дает каждому индивиду его связь со своей социокультурной и исторической общностью» [4. С. 161]. В этом контексте особое значение получают институциональные механизмы сохранения и трансляции социальной (исторической) памяти, в первую очередь, в молодежной среде, без которых формирования устойчивой национальной идентичности, невозможно [10]. Соответственно, данные процессы символизации, реализуемые посредством механизмов актуализации и трансляции социальной (исторической) памяти, существенным образом масштабирует в общественном сознании россиян образ «Мы», консолидированный потенциал которого укрепляет национальную идентичность и обеспечивает противостояние социокультурным угрозам социальной безопасности.

5) «Великодержавный» характер политической культуры России, зафиксированный в национальной идентичности, символически и институционально обеспечивающий суверенность политики Российского государства, в том числе и в сфере безопасности.

Выделение данного компонента социокультурного компонента национальной идентичности обусловлено как историей российской цивилизации, так опытом ее позиционирования в мире, практиках международных отношений. В Концепции внешней политики Российской Федерации отмечено: «Особое положение России как самобытного государства цивилизации, обширной евразийской и евротихоокеанской державы, сплотившей русский народ и другие народы, составляющие культурно-цивилизационную общность Русского мира» [2].

Образ России как великой мировой державы является чрезвычайно значимым для национальной идентичности России и каждого россиянина. Фактически политический успех Президента РФ В. В. Путина в многом построен на реальном возрождении России как великой державы и реализации образа «Сильного правителя», которому российский народ делегировал, практически, абсолютную власть на очень длительный срок. Образ великой державы отражается во всей российской культуре и имеет не только символическое значение, но реально практическое применения в практиках внутренней и внешней политики. Россия активно участвует и в решении основных мировых проблем, является одним из пяти постоянных членов Совета безопасности ООН.

В контексте социетального анализа, данный компонент национальной идентичности проявляется весьма противоречиво: с одной стороны, для российских граждан характерны патерналистские установки в отношении государства, препятствующие развитию социальных инициатив и гражданской солидарности (без «команды сверху»), с другой стороны ментальное принятие Абсолютной власти, консолидирует общество в условиях геополитических и военных кризисов, обеспечивая тем самым общественную устойчивость и социетальную безопасность.

б) Оборонный характер российской культуры, выражающийся в героизации военного прошлого и современной аксиологизации оборонной дея-

тельности и военной службы как гарантов обеспечения безопасности.

«Оборонный» компонент социокультурного потенциала национальной идентичности России также обусловлен историей и географическим ландшафтом нашей страны. Согласно исследованиям философов Е. В. Хлыщевой, И. М. Меликова, С. А. Храпова: «Оборонный характер» российской культуры сформировался в результате острой необходимости обороны от врагов ввиду огромного масштаба страны ... Участие основной массы населения в обороне страны сформировало особый тип культурной памяти с ее сигнификатами в виде памятников, музеев, празднований дат великих сражений и т. д.» [9. С. 56]. Великое военное прошлое и современный статус великой военной державы, существенным образом консолидируют российское общество, фиксируя эти образы на общегражданском уровне национальной идентичности, что способствует укреплению России. Сила проточность российского государства во многом базируется на военной мощи.

На первый взгляд может показаться, что «оборонный компонент» социокультурного потенциала национальной идентичности России противоречит основным идеям социетального подхода к безопасности, но это не совсем так. Безусловно, вопросы военной безопасности, особенно, в условиях военных конфликтов являются крайней формой темы безопасности и напрямую обусловлены включением государства как основного актора обеспечения национальной безопасности. Но если посмотреть на глубинные причины большинства военных конфликтов, то выяснится, что они лежат как раз в социетальной плоскости, а учитывая современные технологии гибридных и когнитивных войн, являются фактически первоочередными. Поэтому объединение представителей различных социальных сообществ (этнических, культурных, конфессиональных) на основе признания ценности общего военного прошлого и значимости военной службы, военной промышленности для будущего страны — является, чрезвычайно важным, особенно условиях современных геополитических кризисов и угроз социетальной и национальной безопасности России.

Заключение

Социокультурный потенциал национальной идентичности в обеспечении социетальной безопасности России заключается в наличии и реализации таких ее конструктивных компонентов как: 1) традиционные духовно-нравственные ценности (религиозность, милосердие, взаимопомощь,

патриотизм и др.), разделяемые гражданами России, выступающие в качестве социокультурных механизмов консолидации и самопрезентации на международной арене; 2) традиции мирного сосуществования представителей разных этносов и религий в рамках единого социокультурного пространства и единого государства, минимизирующие этнические и религиозные конфликты; 3) значимость русского языка и национальной культуры России (включающей элементы и этнических культур) для укрепления национального самосознания и позиционирования России как страны с великой культурой, использование культуры как механизма «мягкой силы»; 4) символическая ценность исторического про-

шлого, развитые механизмы сохранения и актуализации образов и символов социальной (исторической) памяти в качестве инструментов укрепления национальной идентичности; 5) «великодержавный» характер политической культуры России, зафиксированный в национальной идентичности, символически и институционально обеспечивающий суверенность политики Российского государства, в том числе и в сфере безопасности; 6) оборонный характер российской культуры, выражающейся в героизации военного прошлого и современной аксиологизации оборонной деятельности и военной службы как гарантов обеспечения социальной и национальной безопасности.

Список литературы

1. Глазков А. П., Лагунов А. А., Храпов С. А. Государственно-конфессиональные отношения в российском обществе: монография. Астрахань: Издатель Сорокин Роман Васильевич. 2022. 160 с.
2. Концепция внешней политики Российской Федерации (утверждена Президентом Российской Федерации В. В. Путиным 31 марта 2023 г. МИД РФ. <https://www.mid.ru/ru/detailmaterialpage/1860586/> (дата обращения 11.12.2024).
3. Путин назвал ключевой фактор сохранения национальной идентичности (24.11.2023) <https://ria.ru/20231124/putin-1911648890.html> (дата обращения 11.12.2024).
4. Пушкарева Г. В. Идеи и ценности как способ конструирования символического пространства национальной идентичности // Полис. Политические исследования. 2017. № 5. С. 156–173.
5. Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК. 2019. 216 с.
6. Семенов И. С. Политическая нация, национальное государство и гражданская идентичность: на пути в глобальный мир. Политическая идентичность и политика идентичности в 2 т. Т. 2. Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке. Отв. ред. И. С. Семенов. М.: РОССПЭН. 2012. С. 41–71.
7. Тишков В. А. Национальная идентичность и духовно-культурные ценности российского народа. СПб.: СПбГУП. 2010. 36 с.
8. Указ Президента РФ от 29 мая 2020 г. № 344 «Об утверждении Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года». <https://base.garant.ru/74194369> (дата обращения 12.12.2024).
9. Хлыщева Е. В., Меликов И. М., Храпов С. А. Российская ментальность в социокультурном пространстве // Философские науки. 2017. № 8. С. 48–62.
10. Храпов С. А. Проблемы формирования социальной памяти и гражданской идентичности обучающихся в условиях цифровизации образовательного и социального пространства // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2022 г. № 2. С. 69–74.
11. Храпов С. А. Социальная память как когнитивный и «техногенный» феномен // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 99–106.

References

1. Glazkov AP, Lagunov AA, Khrapov SA. Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v rossijskom obshchestve: monografiya [State-confessional relations in Russian society: a monograph]. Astrakhan: Publisher Sorokin Roman Vasilyevich. 2022. 160 p. (In Russ.).
2. Konceptsiya vneshnej politiki Rossijskoj Federacii (utverzhdena Prezidentom Rossijskoj Federacii V.V. Putinym 31 marta 2023 g. MID RF. [The Concept of the Foreign Policy of the Russian Federation (approved by the President of the Russian Federation VV Putin on March 31, 2023 by the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation)]. <https://www.mid.ru/ru/detailmaterialpage/1860586/> (accessed 11.12.2024). (In Russ.).
3. Putin nazval klyuchevoj faktor sohraneniya nacional'noj identichnosti [Putin named a key factor in preserving national identity] (11/24/2023) <https://ria.ru/20231124/putin-1911648890.html> (accessed 11.12.2024). (In Russ.).

4. Pushkareva GV. Idei i cennosti kak sposob konstruirovaniya simvolicheskogo prostranstva nacional'noj identichnosti. [Ideas and values as a way of constructing a symbolic space of national identity]. *The policy. Political research*, 2017;(5):156-173. (In Russ.).
5. Smirnov AV. Vsechelovecheskoe vs. obshchechelovecheskoe [The All-human vs. the universal]. M.: Sadra LLC: Publishing House YASK. 2019. 216 p. (In Russ.).
6. Semenenko IS. Politicheskaya naciya, nacional'noe gosudarstvo i grazhdanskaya identichnost': na puti v global'nyj mir. [Political nation, national state and civil identity: on the way to the global world]. Political identity and Identity Politics in 2 vols. Vol. 2. Identity and socio-political changes in the 21st century. Edited by IS Semenenko, Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 41-71. (In Russ.).
7. Tishkov VA. Nacional'naya identichnost' i duhovno-kul'turnye cennosti rossijskogo naroda [National identity and spiritual and cultural values of the Russian people]. St. Petersburg: SPbGUP. 2010. 36 p. (In Russ.).
8. Ukaz Prezidenta RF ot 29 maya 2020 g. № 344 "Ob utverzhdenii Strategii protivodejstviya ekstremizmu v Rossijskoj Federacii do 2025 goda". [Decree of the President of the Russian Federation dated May 29, 2020, № 344 "On approval of the Strategy for countering Extremism in the Russian Federation until 2025"]. <https://base.garant.ru/74194369> (accessed 12/12/2024). (In Russ.).
9. Khlyshcheva EV, Melikov IM, Khrapov SA. Rossijskaya mental'nost' v sociokul'turnom prostranstve [Russian mentality in the socio-cultural space]. *Philosophical Sciences*, 2017;(8):48-62. (In Russ.).
10. Khrapov SA. Problemy formirovaniya social'noj pamyati i grazhdanskoj identichnosti obuchayushchih v usloviyah cifrovizacii obrazovatel'nogo i social'nogo prostranstva [Problems of formation of social memory and civic identity of students in the context of digitalization of educational and social space]. *Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy*, 2022;(2):69-74. (In Russ.).
11. Khrapov SA. Social'naya pamyat' kak kognitivnyj i «tehnogennyj» fenomen [Social memory as a cognitive and "technogenic" phenomenon]. *Voprosy Filosofii*, 2020;(3):99-106. (In Russ.).

Информация об авторе

М. С. Топчиев — кандидат политических наук, руководитель Центра изучения проблем комплексной безопасности Каспийского макрорегиона и противодействия терроризму и экстремизму.

Information about the author

M. S. Topchiev — Candidate of Political Sciences, Head of the Center for Studying the Problems of Complex Security of the Caspian Macroregion and Countering Terrorism and Extremism.

Статья поступила в редакцию 20.12.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 20.12.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

УДК 130

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-31-38

ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В УСЛОВИЯХ ВОЙН НОВОГО ТИПА

Андрей Андреевич Ковалев

Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС), Санкт-Петербург, Россия, kovalev-aa@ranepa.ru,
0000-0002-7760-5732

Аннотация. Статья посвящена изучению культурных ценностей, для которых трансформация является естественным процессом изменения и развития, в условиях войн нового поколения. Даются определения основных категорий, среди которых культурные ценности, трансформация культурных ценностей, а также война нового типа. В исследовании рассматриваются некоторые теории и подходы, которые раскрывают взаимосвязь войны и процесса трансформации культурных ценностей. При этом нетрадиционные войны, имеющие гибридный (смешанный) характер, являются особым типом войны как социально-политического явления, которые стремятся не только к физическому подавлению или захвату, но и к духовному порабощению. В новых войнах противник не стремится превзойти противоположную сторону в силе духа или собственных моральных принципах. Напротив, основная цель — способствовать культурной деградации соперника, его примитивизации и отказу от ценностей в пользу потребностей. В статье обращается внимание на то, что отказ от уникальных культурных ценностей равносителен потере суверенности и субъектности, то есть самостоятельности и независимости. Проект глобального слияния культур в настоящее время все более становится похож на сценарий его культурного вырождения, а не обогащения. Именно поэтому для национальных государств по-прежнему должно оставаться в приоритете стремление к отстаиванию своих культурных ценностей и недопущению их трансформации во вред национальной безопасности. В статье отмечается, что кризис западной культуры становится ключевым фактором в пользу обоснованности того обстоятельства, что трансформация культурных ценностей не западных обществ по западному образцу является угрозой национальной безопасности суверенного государства. На основании этого делается вывод, что такая политика стран Запада по навязыванию собственных ценностей остальному миру приравнивается к акту военного вторжения, которому объективно необходимо сопротивляться.

Ключевые слова: культурные ценности, трансформация, гибридная война, национальная безопасность, идентичность, духовные ценности, глобализация

Для цитирования: Ковалев А. А. Трансформация культурных ценностей в условиях войн нового типа // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 31–38. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-31-38.

Original article

TRANSFORMATION OF CULTURAL VALUES IN THE CONTEXT OF A NEW TYPE OF WAR

Andrey A. Kovalev

North-Western Institute of Management — branch of the RANEPa, St. Petersburg, Russia, kovalev-aa@ranepa.ru,
0000-0002-7760-5732

Abstract. The article is devoted to the study of cultural values, for which transformation is a natural process of change and development, in the conditions of wars of a new generation. The definitions of the main categories are given, including cultural values, the transformation of cultural values, as well as a new type of war. The study examines some theories and approaches that reveal the relationship between war and the process of transformation of cultural values. At the same time, non-traditional wars, which have a hybrid (mixed) character, are a special type of war as a socio-political phenomenon that seek not only physical suppression or capture, but also spiritual enslavement. In new wars, the enemy does not seek to surpass the opposite side in strength of mind or their own moral principles. On the contrary, the main goal is to contribute to the cultural degradation of the opponent, his

primitivization and rejection of values in favor of needs. The article draws attention to the fact that the rejection of unique cultural values is tantamount to the loss of sovereignty and subjectivity, that is, independence and independence. The project of global cultural fusion is now becoming more and more similar to the scenario of its cultural degeneration, rather than enrichment. That is why the desire to defend their cultural values and prevent their transformation to the detriment of national security should continue to be a priority for nation-States. The article notes that the crisis of Western culture is becoming a key factor in favor of the validity of the fact that the transformation of cultural values of non-Western societies according to the Western model is a threat to the national security of a sovereign state. Based on this, it is concluded that such a policy of Western countries to impose their own values on the rest of the world is equivalent to an act of military invasion, which objectively must be resisted.

Keywords: cultural values, transformation, hybrid warfare, national security, identity, spiritual values, globalization

For citation: Kovalev AA. Transformation of cultural values in the context of a new type of war. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;1(495):31-38. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-31-38.

Введение

Перед исследованием трансформации культурных ценностей в условиях войн нового типа важно уточнить их содержание. Ключевым этапом становится определение характеристик, которые обеспечивают устойчивость и динамичность культурных ценностей при современных вызовах. Гуманитарные подходы предлагают множество интерпретаций, каждая из которых раскрывает отдельные аспекты, затрудняя создание универсального и исчерпывающего определения. С философской точки зрения культурные ценности охватывают как материальные артефакты, так и продукты духовной деятельности человека [5, с. 18]. Они выступают не только результатами человеческой деятельности, но и основой формирования идентичности, способствуя сохранению культурного разнообразия и исторической преемственности. Формулирование определения, отражающего все аспекты культурных ценностей, представляет сложную задачу. В исследовании акцент сделан на нематериальной, ментальной и смысловой составляющих, выполняющих функцию регуляторов в обществе и жизни личности. Регуляторы проявляются через символы, языковые конструкции, мировоззренческие концепции и духовные ориентиры, способствуя гармонизации индивидуальных и коллективных интересов. Культурные ценности трактуются как нематериальные проявления человеческой деятельности, выражающие стремления, мировоззренческие установки, убеждения, идеалы и цели. Они формируют основу национальной идентичности, создавая условия для культурного диалога и адаптации к глобальным изменениям. В отличие от культурных норм, культурные ценности характеризуются изменчивостью, что позволяет обществу адаптироваться к новым условиям и корректировать ориентиры в зависимости от значимых факторов [3, с. 3]. Изменчивость

культурных ценностей является ключевым механизмом выживания нации при гибридных вызовах, таких как информационные войны и процессы глобализации. Нематериальные ценности обладают высоким потенциалом к изменениям, а трансформация понимается как естественный процесс переосмысления и преобразования национальных ценностей под воздействием различных обстоятельств. Однако важно учитывать возможные последствия таких изменений, среди которых риски утраты уникальности и культурной автономии.

Войны неизменно трансформируют культуру и её ценности, приспособляя их к меняющимся реалиям. Множество взглядов на природу влияния войн подчеркивает сложность процессов, затрагивающих как материальные, так и духовные аспекты культурного наследия. Немецкий философ Фридрих Гегель в своей диалектике рассматривал войну как стимул для культурных и социальных изменений, преобразующих общественные структуры и задающих новый вектор культурного развития [15]. Американский социолог Льюис Козер, представитель теории социального конфликта, полагал, что война разрушает привычные нормы и правила, создавая необходимость их переосмысления для дальнейшего продвижения общества [8].

Особый вклад в исследование процесса трансформации культурных ценностей под влиянием войны вносит теория культурной гибридности (Р. Янг, П. Берк и др.). Война выступает фактором и причиной изменений, возникающих в результате взаимодействия, взаимного обогащения и смешения различных культур. Противоположную точку зрения представляет теория культурного отчуждения (Т. Адорно, М. Хоркхаймер), согласно которой война разрушает или полностью устраняет культурное разнообразие и уникальность проигравшей стороны. В услови-

ях военных конфликтов общество превращается в инструмент политических манипуляторов, стремящихся унифицировать культуру посредством создания массовой культуры. Целью подобных действий становится формирование пассивного и управляемого общества, утратившего способность к критическому осмыслению.

Культурные ценности, как и любые другие ценности, обладают двойственной природой. «Совокупность ценностей образует систему, отождествляемую с внутренним стержнем культуры, отражающую двойственный характер: объективный на уровне социальной и культурной систем и субъективный в рамках сознания индивида» [11, с. 23]. Войны нового типа, включающие элемент ментальной (духовной) «борьбы, нацелены на преобразование субъективного аспекта культурных ценностей через влияние на их объективную составляющую. Сознание человека, его мировоззрение, идеалы и другие элементы становятся ключевыми объектами воздействия в таких конфликтах» [7, с. 101].

Трансформация культурных ценностей в эпоху современности

«Каждая эпоха формирует культурные ценности, отражающие этап её развития, а возможности изменений в определённый период определяют степень их изменчивости. Со второй половины XX века преобразования» [7, с. 101] в сфере культурных ценностей приобрели масштабный характер, особенно под влиянием глобализации, изменяющей культурное пространство и формирующей двойственную природу личности: сохраняются элементы национальной самобытности, но одновременно усваиваются универсальные черты глобальной культуры [14, с. 55]. Важную роль в процессе играет человеческая личность, её внутренняя структура, самоидентификация и восприятие собственной сущности, которые стали одной из ключевых тем научной и философской мысли. Изучение подобных вопросов активно началось в послевоенные годы, значительно продвинулось в 1990-е и стало одним из основных направлений исследований в современности [12]. Культурные ценности при этом выполняют роль связующего звена между различными традициями, способствуя их взаимодействию, взаимопониманию и расширению границ восприятия, приобретая особую значимость в условиях глобальных изменений в культурной сфере.

Изменение культурных ценностей происходит вследствие столкновения традиционных взглядов с новаторскими подходами, а также противоре-

чий между уникальностью и универсальностью, коллективными устоями и индивидуальными стремлениями. Общество вступило в новый этап развития, охватывающий различные стороны человеческой деятельности. Процесс сопровождается значительными изменениями в ценностных ориентирах, вызванными факторами глобализации, цифровизации, информатизации и формированием новой социальной структуры, где виртуальные и смешанные реальности объединяют физический и цифровой миры [10].

Унификация культурного пространства, направленная на создание единого информационного общества без границ, основана на западной культуре, которая сама переживает значительные трансформации под влиянием постматериализма [1, с. 49]. Согласно Рональду Инглхарту, западные ценности смещают акцент на индивидуальные достижения и личные желания, что снижает значимость общественно-политической активности. Одновременно философия трансгуманизма формирует представления о будущем, вступающие «в противоречие с традиционными ценностями. Россия воспринимает трансформацию ценностей по западной модели как угрозу национальной безопасности и сосредотачивается на укреплении духовно-нравственных ориентиров, обеспечивающих суверенитет и сохранение идентичности» [7, с. 103]. Однако чрезмерное стремление к унификации сопровождается процессом анклавизации, вызванным неконтролируемой миграцией, наблюдаемой в современной Европе и на Западе в целом [16]. Внедрение чужеродных элементов без их адаптации в принимающем обществе угрожает самому Западу утратой культурной идентичности.

Глобальные культурные преобразования развиваются под влиянием доминирования западной модели, ориентированной на постматериалистические ценности. Ориентация на эти ценности отражает переход от «ценностей выживания» к «ценностям самовыражения» и переосмысление приоритетов культуры. Согласно мнению доктора психологических наук М. С. Гусельцевой, транснациональные тренды смещают акценты от безопасности к развитию, от выживания к самореализации, от коллективных к индивидуальным ценностям. Среди ключевых черт выделяются научная и правовая рациональность, гуманизм, толерантность, критическое мышление, свобода, приватность и солидарность, тесно связанные с гуманизацией и процессами глобализации [4]. Изменения сопровождаются вызовами, сре-

ди которых размывание традиционных основ, требующее адаптации культурных моделей к современным условиям. Движение вперёд, успешная самоорганизация и высокотехнологичное развитие перестали быть исключительно характеристиками западной культуры. Примером служит развитие стран Восточной Азии, где технологии гармонично сочетаются с традиционными ценностями, формируя баланс между инновациями и сохранением культурной идентичности. В XXI в. обозначенные черты становятся универсальными для государств с высоким уровнем развития. Однако транснациональные тренды одновременно стимулируют и угрожают культурному разнообразию, требуя пересмотра глобальной культурной политики. Культурная трансформация выступает инструментом адаптации к вызовам и важным фактором укрепления национальной идентичности.

Каковы возможные значения этих процессов? Сегодня европейская культура и западная модель изменения культурных ценностей утратили статус символов прогресса и процветания. Напротив, страны этой цивилизационной группы всё чаще проявляют стремление навязывать миру определённые модели мышления и поведения, которые вместо развития и созидания приводят к разрушению и деградации. Реализуемая стратегия новых войн направлена на овладение ментальной и духовной сферой противостоящей стороны.

Война нового типа как фактор изменений

По мнению профессора Трнавского университета Р. Тота (Словакия), в XX в. мир как состояние перестал быть целью, превратившись в средство, и стал переходным периодом между войнами [13]. Войны, инициированные американцами под предлогом защиты демократии по всему миру, стали характерной чертой эпохи. Европейский учёный признаёт, что европейский культурный кризис служит предпосылкой к войне. Следует отметить, что культурный кризис породил явление перманентной войны, которая уже началась [6].

Войны нового типа направлены на изменение сознания с целью подчинения человека и последующего управления им. В них отсутствуют традиционно понимаемые поле боя, участники, оружие и другие элементы классических войн. Однако, они оказывают значительное влияние на культурные ценности человека и общества. Если в прошлых войнах трансформация культурных ценностей была следствием военных действий, то в войнах нового типа она становится основной целью. Конец истории, предсказан-

ный американским философом и политологом Фрэнсисом Фукуямой, так и не наступил, а новая эра сотрудничества, свободной коммуникации между народами, беспрепятственного движения транснациональных потоков, развития глобализации, усиления взаимодействия и взаимозависимости, а также отказа от вооруженного противостояния в глобальном масштабе не получила должного развития [2, с. 129]. Рубеж тысячелетий ознаменовал новый виток борьбы всех против всех, о которой писал Т. Гоббс. Наступила эпоха бесконтактной и беспилотной войны, не имеющей ни начала, ни конца. Процессы трансформации культурных ценностей сегодня направлены на адаптацию к существованию в подобных условиях.

Изменения в системе культурных ценностей, происходящие в «ходе войн нового типа, обозначаемых как гибридные, ментальные, информационно-психологические или концентриальные, создают значительные риски для национальной безопасности, поскольку» [7, с. 106] такие конфликты направлены на воздействие на духовные и мировоззренческие ориентиры общества. В таких условиях культурные ценности приобретают статус стратегического ресурса, требующего комплексной защиты на государственном уровне. Восприятие и иерархия ценностей существенно различаются в зависимости от культурных особенностей стран, осложняя сохранение национальной идентичности. В российской культуре центральное место занимают духовные, нравственные и традиционные основы, формирующие устойчивую основу национального менталитета, тогда как в Соединённых Штатах акцент сделан на удовлетворение индивидуальных потребностей как ключевого элемента системы ценностей [9]. Идея универсальности и обязательности американской модели ценностей лежит в основе внешнеполитической стратегии США, «допускающей использование различных методов для продвижения своих интересов на международной арене.

В современных реалиях для России ключевым направлением становится формирование системы культурных ценностей, способствующей укреплению государственных основ, обеспечению суверенитета, сохранению культурного разнообразия и поддержанию уникальности национального менталитета. Одной из важнейших задач является защита от проникновения упрощённых и чуждых идей, способных замедлить развитие общества и поставить под угрозу национальную безопасность» [7, с. 107–108]. Создание такой си-

стемы требует объединения усилий в образовательной, культурной и информационной сферах, а также разработки механизмов поддержки традиционных ценностей через государственную и общественную политику. Сосредоточенность только на универсальных потребностях, общих для всех людей, создаёт риск утраты духовного, нравственного и этического развития, а также лишает человека возможностей для личностного роста и самосовершенствования. Более того, упрощение ценностных ориентиров может ослабить национальное сознание, что особенно опасно в условиях глобальных вызовов и гибридных войн.

На каждом этапе развития человечества происходило обогащение системы культурных ценностей. В обществах древних цивилизаций, таких как Вавилон и Египет, основу мировоззрения и культурных ориентиров составляли религиозные и мифологические представления, определявшие социальную жизнь и её направления. Они играли ключевую роль в создании социальных институтов, укреплении власти и формировании общих норм поведения, обеспечивая стабильность общества. Античный период ознаменовался переходом к рациональному мышлению, приведшему к развитию этических принципов, ставших основой философии и права. Стремление к познанию мира и человека через логику, науку и искусство оказало существенное влияние на формирование западной цивилизации. В Средневековье культурные ценности в Европе находились под сильным влиянием христианства и церковных институтов, тогда как исламские государства, наряду с религиозной сферой, активно развивали научные знания. Наука и культура того времени служили средством укрепления религиозной идеологии, находя отражение в архитектуре, литературе и философии. Со временем влияние религии постепенно снижалось, уступая место идеям личной свободы, гуманизма и индивидуализма. Новое время принесло идеи Просвещения, когда человеческий разум и научный прогресс стали центральными ориентирами, способствовавшими развитию демократических принципов и индустриализации. Структура общества и особенности его социокультурной организации неизменно играли важную роль в формировании и развитии культурных ценностей. Меняясь вместе с обществом, они отражали не только исторические вызовы, но и стремления человечества к самосовершенствованию и созданию гармоничного мирового порядка.

В XX и XXI вв. культурные ценности подверглись значительным изменениям под влиянием множества факторов: мировые войны, глобализационные процессы, развитие технологий и миграционные потоки. Так, мировые войны стали катализатором пересмотра гуманистических идеалов, укрепили международные нормы и акцентировали внимание на ценности человеческой жизни. Усиление процессов глобализации привело к взаимодействию и взаимопроникновению культур, способствуя их взаимному обогащению, но одновременно ослабив доминирование западной модели. В условиях гибридных войн культурные ценности приобрели стратегическое значение, став объектом манипуляций и информационного давления. Технологический прогресс и цифровизация изменили способы взаимодействия, расширили доступ к информации, но поставив под угрозу традиционные модели идентичности. Особую роль в XXI в. сыграл Интернет, открывший новые возможности для культурного самовыражения и глобальной коммуникации, но одновременно ставший платформой для конкуренции ценностей и их переосмысления в цифровом пространстве.

Формирование и «трансформация культурных ценностей, как отдельных народов, так и мирового сообщества, обусловлены множеством факторов. Одним из наиболее значимых является война, которая нередко предоставляет победителю возможность навязывать свои культурные нормы и ценности побеждённой стороне» [7, с. 108], оказывая влияние на её дальнейшее развитие. Исторические примеры, такие как завоевания Александра Македонского, крестовые походы и вторжения татаро-монгольских войск, демонстрируют, как военные события изменяли культурный облик завоёванных территорий. Если конфликты прошлых эпох оказывали влияние на ограниченные регионы, то современные войны обладают потенциалом для глобальных культурных изменений. Войны XX в. способствовали переоценке гуманистических ценностей, укреплению идеи ценности человеческой жизни, популяризации пацифизма и формированию основ международного права. Период холодной войны с резкой поляризацией международных отношений сделал пропаганду ключевым инструментом влияния, превращая культурные ценности в средство идеологического противостояния.

Война неизбежно оказывает влияние на культуру, охватывая все аспекты жизни: от изобразительного искусства, музыки, литературы и кинематографа до трансформации мышления

и повседневной жизни человека. В изобразительном искусстве влияние отражено в «Гернике» Пабло Пикассо, где передана трагедия войны и разрушение мира. Музыкальные произведения, такие как Седьмая симфония («Ленинградская») Дмитрия Шостаковича, стали символом мужества и сопротивления в годы Великой Отечественной войны. Литературные произведения, например, «На Западном фронте без перемен» Эриха Марии Ремарка, передают ужасы войны через переживания солдат Первой мировой войны. В кинематографе фильмы, такие как «Список Шиндлера» или «Пианист», не только отображают события, но и формируют восприятие войны у последующих поколений. Процессы затрагивают не только символику и язык, которые являются ключевыми элементами коммуникации, но и механизмы формирования коллективной идентичности, создавая образы героев, жертв и идеалов, отражающие пережитый исторический опыт. В традиционных (физических) войнах культурные сдвиги были очевидны: разрушение памятников, создание новых символов и укрепление ценностей, включая патриотизм, героизм, единство и стремление к победе. Пропаганда играла важную роль, способствуя сплочению населения и поддержанию боевого духа. В современных конфликтах влияние на культуру приобретает иные черты благодаря использованию передовых технологий, таких как информационно-телекоммуникационные системы, создающих условия для манипуляции массовым сознанием, управления общественным мнением и акцентирования значимости или второстепенности событий. Технологические системы обеспечивают быструю передачу информации, однако способствуют рискам перегрузки информационного пространства и манипуляций, делая последствия войн менее явными, но не менее значимыми.

Войны нового типа, известные как «гибридные», оказывают иное влияние на «культуру и ценности нации, протекая скрытно и нарушая общепринятые правила ведения войны. Асимметричный характер конфликтов приводит к изменениям в социальных и психологических основах общества и личности» [7, с. 108]. Культурная реакция выражается в неопределённости, влиянии на повседневную жизнь, а также в хаосе и нестабильности, затрагивающих глобальные процессы. Моральные принципы и нормы, ранее считавшиеся незыблемыми, подвергаются пересмотру. Понятие справедливой войны, служившее ориентиром для действий государств, теряет значе-

ние, поскольку границы между миром и войной размыты. Нормы, связанные с неприкосновенностью гражданского населения, испытывают давление из-за использования информационных атак и манипуляций, формирующих восприятие людей и их мировоззрение. Представления о национальной идентичности и культурной принадлежности трансформируются под воздействием информационного давления и глобализации, усиливая чувство нестабильности. В отличие от традиционных войн, где культурные ценности опирались на коллективные усилия, национальную сплочённость и патриотизм, гибридные конфликты концентрируются на индивидуальных переживаниях и эмоциональных реакциях. На первый план выходят универсальные ценности, гуманизм, стремление к миру и необходимость культурного диалога.

Одним из ключевых факторов, влияющих на войны нового типа, является глобализация и её воздействие на современные процессы и явления. Глобализация лежит в основе гибридных войн, способствуя трансформации культурных ценностей. Она приводит к взаимопроникновению культур, причём благодаря новейшим технологиям это происходит независимо от физических границ. Социальные сети и международные медиа активно распространяют западные культурные стандарты, что усиливает их доминирование и оказывает влияние на локальные культуры. Процессы глобализации могут приводить как к позитивным изменениям, таким как популяризация мирового искусства, науки и технологий, так и к негативным последствиям. Чаще наблюдаются деструктивные трансформации: массовизация, шаблонность и утрата уникальности культур. Универсализация, выражающаяся в стандартизации поведения, языка и ценностей, способствует формированию общемировой идентичности, противоположной национальной. Национальные традиции малых культур часто размываются под воздействием глобальных брендов, массовой культуры и информационного контента, распространяемого через интернет. Глобализация в таких условиях становится инструментом, способным как объединять, так и разрушать культурные основы общества.

Современный мир сталкивается с необходимостью переосмысления глобализационных процессов, которые, несмотря на свой объединяющий потенциал, приводят к усилению напряжённости между различными культурами и цивилизациями. Западная модель, лежащая в основе многих глобальных инициатив, всё чаще воспринимается

как навязываемая и односторонняя, что вызывает сопротивление со стороны незападных обществ, стремящихся сохранить свою идентичность и культурные особенности. В таких условиях встаёт вопрос о создании более справедливой и сбалансированной модели мироустройства, способной учитывать уникальные пути развития и мировоззрения разных народов, а также их право на сохранение культурной самобытности [17].

Заключение

В условиях войн нового типа трансформация культурных ценностей, неизбежная для общества, ориентированного на будущее, может развиваться в двух направлениях: конструктивном и разрушительном. Разрушительный сценарий возникает, когда подлинные культурные ценности искажаются и замещаются искусственными суррогатами, а общество начинает выполнять за-

дачи, навязанные субъектом войн нового типа. Конструктивное развитие становится возможным, если традиционные культурные основы нации сохраняют устойчивость и обеспечивают сопротивление внешнему влиянию.

Нынешний этап военного противостояния, охватывающий практически весь мир, затрагивает все сферы человеческой деятельности. Трансформация культурных ценностей неизбежна, но должна происходить естественным путем, а не через их агрессивное навязывание. Ценности, характерные для западной культуры, имеют право на существование в рамках её исторического и культурного развития. Однако принудительное распространение этих ценностей на другие цивилизации, для которых они не являются органичными, противоречит принципам мирного сосуществования народов и культур.

Список источников

1. Авцинова Г. И., Воронина Е. Ю. Трансформация ценностей в глобальном мире в эпоху цифровизации // *PolitBook*. 2023. № 1. С. 46–57.
2. Алексеенкова И. А. «Состояние насилия» как форма войны в эпоху постмодерна // *Научное мнение*. 2014. № 8. С. 128–136.
3. Гребеник А. В. Нормы культуры и культурные ценности // *Научная палитра*. 2020. № 4 (30). С. 1–9.
4. Гусельцева М. С. Идентичность в транзитивном обществе: трансформация ценностей // *Психологические исследования*. 2017. Т. 10. № 54. С. 5.
5. Жигалов С. В. Понятие «культурные ценности»: плюрализм подходов // *Право и современные государства*. 2017. № 5. С. 17–22.
6. Ильницкий А. М. Ментальная война России // *Военная мысль*. 2021. № 8. С. 19–33.
7. Ковалев А. А. Новые войны как фактор переосмысления культурных ценностей // *Наука. Искусство. Культура*. 2024. № 2 (42). С. 99–111.
8. Козер Л. *Функции социального конфликта* / пер. с англ. О. А. Назаровой. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 2000.
9. Костина А. В. Ценности как фактор национальной безопасности // *Знание. Понимание. Умение*. 2023. № 1. С. 80–92.
10. Котова С. А. К вопросу о трансформации ценностей на современном этапе // *Международный научно-исследовательский журнал*. 2022. № 8 (122).
11. Легостаева И. В. Сущностная трансформация категории «ценности»: ретроспективный анализ // *Успехи современной науки*. 2016. Т. 5. № 10. С. 23–25.
12. Смирнова Е. Н. Человекоцентричная парадигма развития общества и экономики // *Сборник научных статей 11-й Всероссийской научно-практической конференции «Тренды развития современного общества: управленческие, правовые, экономические и социальные аспекты»*. Курск, 2021. С. 248–250.
13. Тот Р. Европейский кризис культуры как предпосылка к войне // *Новейшая история России*. 2015. № 1 (15). С. 122–134.
14. Фадеева Т. Е. Проблема трансформации ценностных ориентиров в ситуации интенсификации межкультурных контактов (искусство как средство синтеза) // *Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты*. 2014. № 15. С. 52–56.
15. *Философия Гегеля: проблемы диалектики*: [материалы международного симпозиума, 1980 г.] / отв. ред. [и авт. предисл.] Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова. Москва: Наука, 1987.
16. Хачатурян В. М. К проблеме трансформаций культурного пространства в эпоху глобализации: гибридизация и анклавизация // *Культурологический журнал*. 2013. № 1 (11). С. 3.
17. Шпенглер О. *Закат Европы* / О. Шпенглер; [вступ. ст., с. 3-35, Г.В. Драча]. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

Referenses

1. Avtsinova GI, Voronina EYu. Transformatsiya tsennostey v global'nom mire v epokhu tsifrovizatsii. *Polit-Book*, 2023;(1):46-57. (In Russ.).
2. Alekseenkova IA. «Sostoyanie nasiliya» kak forma voyny v epokhu postmoderna. *Nauchnoe mnenie = Scientific Opinion*, 2014;(8):128-136. (In Russ.).
3. Grebenik AV. Normy kul'tury i kul'turnye tsennosti. *Nauchnaya palitra = Scientific Palette*, 2020;4(30):1-9. (In Russ.).
4. Guseltseva MS. Identichnost' v tranzitivnom obshchestve: transformatsiya tsennostey. *Psikhologicheskie issledovaniya = Psychological Research*, 2017; 10(54): 5. (In Russ.).
5. Zhigalov SV. Ponyatie «kul'turnye tsennosti»: plyuralizm podkhodov. *Pravo i sovremennyye gosudarstva = Law and Modern States*, 2017;(5):17-22. (In Russ.).
6. Ilnitskiy AM. Mental'naya voyna Rossii. *Voennaya mysl' = Military Thought*, 2021;(8):19-33. (In Russ.).
7. Kovalev AA. Novye voyny kak faktor pereosmysleniya kul'turnykh tsennostey. *Nauka. Iskusstvo. Kul'tura = Science. Art. Culture*, 2024;2(42):99-111. (In Russ.).
8. Kozer L. Funktsii sotsial'nogo konflikta / trans. from Eng. by OA Nazarova. Moscow: Ideya-Press; Dom intellektual'noy knigi, 2000. (In Russ.).
9. Kostina AV. Tsennosti kak faktor natsional'noy bezopasnosti. *Znanie. Ponimanie. Umenie = Knowledge. Understanding. Skill*, 2023;(1):80-92. (In Russ.).
10. Kotova SA. K voprosu o transformatsii tsennostey na sovremennom etape. *Mezhdunarodnyy nauchno-issledovatel'skiy zhurnal = International Research Journal*, 2022;8(122). (In Russ.).
11. Legostaeva IV. Sushchnostnaya transformatsiya kategorii «tsennosti»: retrospektivnyy analiz. *Uspekhi sovremennoy nauki = Advances of Modern Science*, 2016;5(10):23-25. (In Russ.).
12. Smirnova EN. Chelovekotsentrichnaya paradigma razvitiya obshchestva i ekonomiki. In: Sbornik nauchnykh statey 11-y Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Trendy razvitiya sovremennogo obshchestva: upravlencheskie, pravovye, ekonomicheskie i sotsial'nye aspekty». Kursk, 2021: 248-250. (In Russ.).
13. Tot R. Yevropeyskiy krizis kul'tury kak predposylka k voyne. *Noveishaya istoriya Rossii = Modern History of Russia*, 2015;1(15):122-134. (In Russ.).
14. Fadeeva TE. Problema transformatsii tsennostnykh orientirov v situatsii intensivatsii mezhkul'turnykh kontaktov (iskusstvo kak sredstvo sinteza). *Fundamental'nye i prikladnye issledovaniya: problemy i rezul'taty = Fundamental and Applied Research: Problems and Results*, 2014;(15):52-56. (In Russ.).
15. Filosofiya Gegelya: problemy dialektiki: [materialy mezhdunarodnogo simpoziuma, 1980 g.] / otv. red. [i avt. predisl.] TI Oyserman, NV Motroshilova. Moscow: Nauka, 1987. (In Russ.).
16. Khachaturyan VM. K probleme transformatsiy kul'turnogo prostranstva v epokhu globalizatsii: gibridizatsiya i anklavizatsiya. *Kul'turologicheskiy zhurnal = Journal of Cultural Studies*, 2013;1(11):3. (In Russ.).
17. Shpengler O. Zakat Yevropy / O. Shpengler; [vstup. st., pp. 3-35, GV Dracha]. Rostov-na-Donu: Feniks, 1998. (In Russ.).

Информация об авторе

А. А. Ковалев — кандидат политических наук, доцент, доцент кафедры государственного и муниципального управления.

Information about the author

A. A. Kovalev — Candidate of Political Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of State and Municipal Management.

Статья поступила в редакцию 09.01.2025; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 09.01.2025; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

УДК 17.177

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-39-52

ТРАНСФОРМАЦИЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА: ВОЗМОЖНЫЕ СЦЕНАРИИ

А. Н. Лукин¹, С. С. Домрачев²

¹ Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Челябинский филиал, Челябинск, Россия, anlukin@mail.ru, 0000-0001-9235-6896

² Военный учебно-научный центр военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина», Челябинский филиал, Челябинск, Россия, ssdomrachev@mail.ru, 0009-0005-1624-0791

Аннотация. Мы являемся свидетелями бурного развития цифровых технологий, которые переформируют всю социальную жизнь. Многие современные эксперты пытаются предсказать последствия цифровизации общества, всё большего использования искусственного интеллекта в экономике, науке, социальной сфере, в военной практике и в геополитике. В не меньшей степени нас должны интересовать духовные последствия происходящих изменений. Именно духовное измерение человека во все времена составляло наиболее значимую часть предметной области философии. В статье представлен анализ возможной трансформации духовной жизни человека формирующегося цифрового общества. Социум, будучи сложноорганизованной диссипативной системой, периодически проходит через бифуркационное состояние, претерпевая качественные изменения. Духовная сфера, хотя и взаимосвязана с другими сферами жизни, жёстко не детерминирована последними. При всём многообразии индивидуальных духовно-нравственных интерпретаций смысла человеческого бытия и уникальности человеческой экзистенции, в истории человечества встречаются духовные ценностные комплексы, которые могут быть условно сведены к нескольким основным типам, каждый из которых имеет потенциал стать регулятором поведения человека внутри общества цифровой цивилизации на локальном или глобальном уровне. В этом смысле, будущее человечества однозначно не определено достижениями в сфере цифровых технологий и искусственного интеллекта, так как духовное измерение цифрового общества может быть разным, а это обусловит отношение человека к себе, ближнему кругу окружающих людей, Человечеству в целом и Природе. Обладая невиданной до этого технической мощностью, человек может стать причиной гибели всего живого на планете, но также способен создать условия для оптимального развития социума, открывающие новые возможности для духовного роста человека в его коэволюции с Природой. Будущее человечества зависит не только от научно-технического прогресса, но и от того, какая система духовных ценностей станет доминирующей в социуме на ближайшие десятилетия. Нет однозначной траектории изменений духовной сферы в связи с цифровизацией разных сфер жизни общества и внедрением технологии искусственного интеллекта в социальную практику. Используя терминологию синергетики, отметим, что каждый конкретный социум, проходя цифровую трансформацию, попадает в бифуркационное состояние, при прохождении через которое возможен выход на один из возможных аттракторов. Случайность, связанная с субъективным фактором, деятельностью отдельных личностей и групп, может и будет иметь решающее значение для духовного облика человечества будущего, в котором могут быть локально представлены разные по своим духовно-ценностным комплексам социальные системы. В этом исследовании использован сценарный подход для того, чтобы показать возможные варианты трансформации духовно-нравственной жизни человека при переходе к цифровому обществу. Обращаясь к философским сюжетам прошлого, осуществили ретроспективный анализ, исходя из того, что в философском знании присутствует непреодолимый компонент, который может быть экстраполирован на настоящее и будущее социума. Синергетическая методология позволила нам рассмотреть нынешнее состояние общества как бифуркационное и увидеть возможные сценарии будущего как вероятные аттракторы, на которые может выйти социум в результате происходящих сейчас в нём качественных изменений. Под аттрактором в синергетике понимают относительно устойчивое состояние системы, которое как бы «притягивает» к себе всё множество «траекторий» системы, определённых разными начальными условиями.

Ключевые слова: нравственность, духовная сфера, ценности, цифровое общество, общественное сознание, духовность, культура

© Лукин А. Н., Домрачев С. С., 2025

Для цитирования: Лукин А. Н., Домрачев С. С. Трансформация духовной жизни человека цифрового общества: возможные сценарии // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 39–52. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-39-52.

Original article

TRANSFORMATION OF THE SPIRITUAL LIFE OF A PERSON IN DIGITAL SOCIETY: POSSIBLE SCENARIOS

Anatoly N. Lukin¹, Sergey S. Domrachev²

¹ Russian Academy of National Economy and Public Service President of the Russian Federation, Chelyabinsk branch, Chelyabinsk, Russia, anlukin@mail.ru, 0000-0001-9235-6896

² Military Educational and Scientific Center of the Air Force Air Force Academy named after Professor N. T. Zhukovsky and Yu. A. Gagarin”, Chelyabinsk branch, Chelyabinsk, Russia, ssdomrachev@mail.ru, 0009-0005-1624-0791

Abstract. We are witnessing the rapid development of digital technologies that are reformatting all social life. Many modern experts are trying to predict the consequences of the digitalization of society, the increasing use of artificial intelligence in the economy, science, social sphere, in military practice and in geopolitics. We should be no less interested in the spiritual consequences of the changes taking place. It is the spiritual dimension of man that has at all times constituted the most significant part of the subject area of philosophy. The article presents an analysis of the possible transformation of the spiritual and moral life of a person forming a digital society. Society, being a complexly organized dissipative system, periodically goes through a bifurcation state, undergoing qualitative changes. The spiritual sphere, although interconnected with other spheres of life, is not strictly determined by the latter. With all the diversity of individual spiritual and moral interpretations of the meaning of human existence and the uniqueness of human existence, in the history of mankind there are spiritual value complexes that can be conditionally reduced to several main types, each of which has the potential to become a regulator of human behavior within the society of digital civilization on a local or global level. In this sense, the future of humanity is not clearly determined by advances in the field of digital technology and artificial intelligence, since the spiritual dimension of digital society can be different, and this will determine a person's attitude towards himself, his inner circle of people around him, humanity as a whole and Nature. Possessing unprecedented technical power, a person can cause the death of all life on the planet, but is also capable of creating conditions for the harmonious development of society, opening up new opportunities for the spiritual growth of man in his co-evolution with Nature. The future of humanity is definitely not predetermined. And this future depends not only on scientific and technological progress, but also on which system of spiritual and moral values will become dominant in society in the coming decades. There is no clear trajectory of changes in the spiritual and moral sphere in connection with the digitalization of various spheres of society and the introduction of artificial intelligence technology into social practice. Using the terminology of synergetics, we note that each specific society, undergoing a digital transformation, finds itself in a bifurcation state, when passing through which it is possible to reach one of the possible attractors. Accident associated with the subjective factor, the activities of individuals and groups, can now be of decisive importance for the spiritual and moral appearance of future humanity, in which social systems different in their spiritual and value orientations may be locally represented. We used a scenario approach to show possible options for transforming a person's spiritual and moral life during the transition to a digital society. Turning to the philosophical subjects of the past, we carried out a retrospective analysis, based on the fact that in philosophical knowledge there is an irresistible component that can be extrapolated to the present and future of society. The synergetic methodology allowed us to consider the current state of society as a bifurcation and to see possible future scenarios as probable attractors that society can reach as a result of the qualitative changes currently taking place in it. We also used general scientific methods: abstraction, comparison, description and explanation.

Keywords: moral, spiritual sphere, values, public consciousness, spirituality, digital society, culture

For citation: Lukin AN, Domrachev SS. Transformation of the spiritual life of a person in digital society: possible scenarios. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;1(495):39-52. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-39-52.

Введение

На наших глазах стремительно и радикально меняется мир. Быстрый рост и качественное изменение производительных сил связаны сейчас, прежде всего, с повсеместным внедрением циф-

ровых технологий и искусственного интеллекта. Качественные преобразования происходят в сфере экономики, образования, науки, медицины, коммуникаций, государственного управления. Меняются экономический, политический,

культурный и бытовой пласты человеческой жизни, формируется отличная от прошлого сфера досуга и отдыха. Растёт как объём потребления, так и его технологии. Как отмечают С. В. Тихонова и С. М. Фролова, в «цифровом обществе» приоритетные связи формируются посредством цифровых сервисов или, как минимум, опираются на дублирование традиционных и цифровых способов их установления и поддержания [24, с. 287].

Для обозначения перемен в социуме, связанных с цифровизацией экономики, социальной сферы и культуры появился термин «цифровая трансформация», в результате которой благодаря революционным способам коммуникации формируется новая социальная реальность, возникают инновационные виды экономической деятельности, а также модели бизнеса, продукты и услуги. На основе цифровых технологий модернизируются традиционные отрасли экономики.

Всё это происходит на фоне обострения международных проблем. Утрата коллективным Западом лидирующего положения, его попытки затормозить этот процесс, с одновременным формированием новых центров международного политического влияния, приводят к нарастанию хаотизации в международных отношениях, что выражается в росте международного напряжения, возникновении новых и обострении старых очагов напряжения, эскалации насилия. Усиливается и усложняется идеологическое противостояние. Радикальные экономические и технологические изменения накладываются на обострение геополитического противостояния. Человечество приходит в точку бифуркации — возникает неопределённость в отношении того, будет ли увеличиваться уровень хаотизации мировой цивилизации вплоть до фатального финала или осуществится переход на новый уровень организации человеческого сообщества. В этой ситуации именно духовно-ценностная система выполняет важнейшую регулятивную функцию в социуме. Поэтому трансформация этой сферы существенным образом влияет на атрибутивные признаки того аттрактора, на который выходит социальная система в результате своих преобразований. При этом, духовность — синергия трансцендентных начал познавательного, нравственного и эстетического

Россия оказалась в эпицентре происходящих масштабных изменений. После неудавшейся попытки в 90-е гг. XX в. — начале XXI в. войти в состав западной цивилизации, едва не обернувшейся для нашей страны утратой суверенитета,

российское общество, проходя через серьёзные испытания, пытается выйти на новый аттрактор, который бы обеспечил стабильность социума на ближайшие десятилетия. Под аттрактором в синергетической методологии понимается состояние системы, к которому она может эволюционировать. Как отмечают С. М. Князева и А. Л. Туробов, влияние аттрактора сводится к тому, что он как будто из будущего детерминирует (притягивает к себе) траекторию изменения системы в настоящем, если эта система к нему приближается [11]. Состояние пока не наступило, его нет в действительности, но оно «каким-то загадочным образом протягивает щупальца из будущего в настоящее». В плане методологии, аттрактор можно рассматривать по аналогии с целью, которую «определила» себе система. У изменяющейся системы может быть несколько возможных альтернативных структур-аттракторов. При этом она может перейти только в одно конкретное состояние, но не во что-то среднее между ними [Там же]. Выйдя на определённый аттрактор, система приобретает стабильность, предсказуемость своей эволюции на какое-то определённое время. Таким аттракторами в истории нашей страны, очевидно, являлись Московское царство, императорская Россия, советское общество. Многие эксперты обоснованно считают синергетику новой формой диалектики, так как она исследует необратимые качественные преобразования сложноорганизованных (в том числе социальных) систем. В ходе развития они не могут вернуться в прошлое своё состояние. Поэтому призывы воссоздать Советский Союз в прошлом его виде совершенно не обоснованы. Хотя какие-то черты прошлого в снятом виде могут присутствовать в новом качестве. Это в полной мере может касаться духовных ценностей, способных в новых условиях играть важную роль регулирования социальных отношений, формирования смысла человеческой жизни. Но это не станет полным повторением прошлого опыта, так как на наших глазах коренным образом меняется искусственная среда человеческой жизни.

В наши дни России приходится отвечать и на обострившиеся вызовы в сфере национальной безопасности в самых разных областях — военной, экономической, научно-технологической и духовной. Именно в духовной сфере сейчас постепенно вызревает осознание того, ради чего россияне должны преодолевать нынешние трудности, не только тратя на это значительные ресурсы, но и принося в жертву многие человеческие жизни.

В чём ментально мы отличаемся от западной цивилизации, которая в очередной раз бросает нам вызов, и в чём вообще смысл человеческой жизни? Как отмечал русский религиозный философ С. Н. Булгаков, «бессмысленность или утрата смысла жизни человеком должна быть преодолена» [4]. Без этого не может быть обеспечена социальная стабильность, а все стратегические планы социально-экономического развития страны остаются необоснованными. Всякие бурные социальные перемены сопровождаются усилением рефлексии смысла человеческой жизни. И если развитие науки и технологий происходит по экспоненте, то в духовно-нравственной сфере такого не наблюдается.

При всех различиях, можно выделить ряд базовых духовно-ценностных комплексов, которые встречаются в социумах разных исторических эпох, экономических укладов и политических режимов. Доминирование одних установок сменяется другими, но при этом, уйдя на периферию общественного сознания, духовно-ценностные системы не исчезают вовсе, а продолжают регулировать поведение людей на локальном уровне (отдельных индивидов и групп), при этом через какое-то время могут снова стать востребованными для широких масс. На эту закономерность цикличности культурных типов обратил ещё П. А. Сорокин, который вообще сводил многообразие социальных перемен в человеческой истории к постоянному чередованию трёх типов культуры (по доминирующей иерархии духовных ценностей): 1) идеациональному, связанному с верой в Бога как носителя и образца духовных ценностей; 2) чувственного, с ориентацией на предметный окружающий мир и гедонизм во всех его проявлениях; 3) идеалистического, как переходного от идеационального к чувственному [22].

Поэтому вряд ли наступающая цифровая эпоха создаст принципиально новую человеческую духовность. Скорее, произойдёт синтез нового предметного бытия с какой-либо системой духовно-нравственных ориентиров человека. Важно понять, какие при этом возможны сценарии и какие будут возникать при их реализации последствия.

Влияние цифровой трансформации на духовную природу человека

Остановимся на характеристике исходных понятий.

Исторически более ранним понятием является «духовность». В античной философии этим термином обозначалось и нечто физическое — эфир и идеальное — разум. В христианской догмати-

ке дух обладает творческим началом. У Г. Гегеля дух рассматривается как идея.

Доктор философских наук Т. П. Короткая так определяет сущность духовности: «Это высший уровень культурного развития, характеризующий собственно человеческое в данном человеке, способность руководствоваться в своём поведении высшими ценностями общественной жизни. Духовность — умение личности понимать своё место в мире и обществе, в культуре, сознавать своё единство с ними, с народом и историей. Важной характерной особенностью трактовки понятия «духовное» является понимание его связи с творчеством и свободой человека. Духовность выступает в качестве импульса творческой активности человека, она связана с его творчески преобразующей деятельностью» [14, с. 222].

Приведём ещё одно определение духовности, в котором акцент делается на том, что это атрибутивное свойство человека. Л. А. Коневских пишет: «Духовность — это атрибутивное свойство человеческой сущности, присущее субъекту умение и усилие приобщаться к культуре, востребовать и применять позитивные смыслы и опыт предыдущих поколений на практике; нравственно-этическое состояние субъекта, возникающее в процессе постоянно осуществляемого им выбора, трансцендирования к ценностям и идеалам, выходящим за пределы обыденных человеческих возможностей; процесс взаимодействия через него трансцендентного и имманентного» [13, с. 8]. Автор данного определения отмечает момент, созвучный с позицией П. А. Сорокина, приведённый нами ранее. Она обращает внимание на то, что «духовное развитие субъекта происходит под знаком сменяющихся в истории духовных доминант, позволяющих личности прорабатывать и усваивать специфические духовные основания взаимодействия с природой, обществом и самим собой, саморазвивая и самосовершенствуя свою духовную сущность» [Там же].

При рассмотрении проблемы влияния цифровизации общества на духовное развитие этот вывод приобретает значение символического ключа, открывающего чёрный ящик, где находится данная проблема.

Итак, что и как будет влиять в процессе становления цифрового общества на духовный мир социума и личности, формируя их новый облик.

Появлением термина «цифровое общество» мы обязаны австрийскому и американскому экономисту Ф. Махлупу, который ввёл его в работе «Производство и применение знания в США».

Хотя эта идея ранее сформулирована японским учёным Ю. Хаяши на рубеже 60-70 х гг. прошлого столетия.

Происхождение термина «цифровизация» связывают с работой американского учёного Н. Нагронте «Жизнь в цифровом мире», где он обосновывает неизбежную цифровизацию всех сфер общественной жизни.

Исследователь цифрового общества Д. Добринская в своей статье пишет: «В настоящее время термин «цифровизация» используется в узком и широком смысле. В узком смысле под цифровизацией понимается преобразование информации в цифровую форму. В широком смысле цифровизацию рассматривают как современный общемировой тренд развития экономики и общества, который основан на преобразовании информации в цифровую форму и приводит к повышению эффективности экономики и улучшению качества жизни. Являясь результатом информатизации и компьютеризации, цифровизация становится следующим этапом развития технологий [8, с. 189].

Учёные, исследующие данную проблему, пытаются терминологически определить и обозначить появляющуюся новую социальную реальность.

В своей недавно увидевшей свет работе «Машина, платформа, толпа. Наше цифровое будущее» американские исследователи Э. Макафи и Э. Бриньолфон назвали наступающую эпоху «второй эрой машин, в которой машины, платформы и толпа играют ключевую роль» [18].

Ещё одна американская исследовательница М. Чайко полагает, что вызревающее новое социальное качество заключается в том, что современный человек живёт техно-социальной жизнью, характеризующейся «суперсвязной цифровой средой, в которой функционируют техно-социальные институты: семья, медицина, политика, экономика, религия и т. д.» [27].

Североамериканские учёные канадец Бари Уэллман и гражданин США Ли Райн в своей работе «Связанные сетью. Новая общенациональная система» утверждают, что современное общество — это новая социальная система, сущностью которой является сетевой индивидуализм. Он возникает как результат воздействия движущих сил тройной революции: социальных сетей интернета и мобильных коммуникаций.

Уже упоминавшаяся нами исследователь цифрового общества Д. Добринская даёт такое его определение цифрового общества: «...это общество, инфраструктура которого функционирует посредством цифровых информационно-ком-

муникационных технологий, а базовой формой организации и социального взаимодействия являются сети. При этом «цифровое» отнюдь не является лишь технической характеристикой. «Цифровое» означает то, что жизнь современного человека, его социальные взаимодействия, культурные смыслы и значения, которыми они наполнены, определяются возможностями, предоставляемыми новейшими цифровыми технологиями [8, с. 190].

Философская мысль пытается отразить влияние цифровизации на духовную природу человека. Ряд экспертов, например, А. Сорочайкин, оптимистично смотрят на происходящие перемены, будучи убеждёнными, что «цифровой паводок» схлынет, и социальная система адаптируется к новым реалиям» [23, с. 7]. Человеческая духовность не будет отброшена как пережиток прошлого, так как духовно-ценностное измерение является атрибутом человеческого бытия. Следовательно, в переформатированном социуме духовные ориентиры так или иначе займут подобающее им место. Цифровые технологии и искусственный интеллект останутся средством обеспечения человеческой жизни, но смысл этой жизни по-прежнему будет продуцироваться в духовной сфере.

Известный футуролог Ё. Масуда предлагает свою позитивную характеристику общества будущего, названного им «Компьютопией», которая имеет ряд привлекательных черт:

- 1) высвобождение времени для человека, которому не нужно будет тратить его на обеспечение материальных условий жизни;
- 2) обоснованность принимаемых решений и равенство возможностей, так как компьютер для любого человека рассчитает варианты действий, вне зависимости от его интеллектуальных способностей, опыта и уровня образования;
- 3) появление множества свободных сообществ, так как люди будут интегрироваться по интересам, а не по производственной необходимости;
- 4) возникнет синергетическая взаимосвязь в обществе, так как цифровые средства соединяют всех вне зависимости от расстояний;
- 5) не будет сверхуправляемого общества, так как синергетическая рациональность в цифровом обществе заменит принцип свободной конкуренции индустриального общества [19].

Неслучайно «Компьютопия» (название работы Ё. Масуды) созвучна с понятием «утопия». На наш взгляд, приведённый выше анализ односторонний, так как помимо указанных

позитивных возможностей цифровое общество таит в себе ряд угроз человечеству, для нейтрализации которых потребуются серьёзные усилия. Высвобождающееся время человек не обязательно будет использовать для собственного духовного и физического развития. Кроме того, виртуальная реальность несёт реальную опасность возникновения интернет-зависимости, манипулирования массовым сознанием, ведения информационных войн и т. п.

Есть исследователи цифрового общества, которые считают, что статус отдельного индивида в нём повышается, так как он может самостоятельно выбирать источники информации и лично участвовать в создании информационных потоков, высказывать своё мнение в Сети, давать комментарии по любому вопросу, общаться с тысячами лично незнакомых ему людей, находящихся от него за тысячи километров, добавлять или блокировать новые каналы информации для личного пользования, объединяться в группы по интересам с другими пользователями Интернета, предпринимать усилия по расширению круга своего влияния. Личность получает реальную возможность оказывать воздействие на процессы, происходящие в месте проживания, стране и даже мире.

Наряду с позитивными перспективами происходящей трансформации, философская рефлексия цифрового будущего позволяет выделить ряд вызовов, на которые человечество должно найти ответ. Например, Е. Елькина описывает «цифрового человека» как «узко-специализированного» индивида, который под воздействием цифровых технологий и искусственного интеллекта рискует потерять собственную идентичность если недооценит угрозы, исходящие от искусственного интеллекта, и не обеспечит нужный уровень государственного и социального контроля за развитием цифровых технологий [10, с. 60].

Серьёзную озабоченность у тех, кто раздумывает над последствиями бурной киборгизации социума, вызывают потенциальные действия роботов в ситуации, когда принимаются решения, требующие следования не логике, а чувствам. Человек способен в некоторых случаях осознанно принести себя в жертву ради любви к ближнему или отечеству, отказаться от материальной выгоды, чтобы не испытывать угрызений совести. Возможно, именно в таких критических ситуациях как раз и проявляется подлинная сущность человека как духовного существа. Но у роботов нет чувств и угрызений совести. Хотя ряд учёных

отмечает, что создаются программы, которые позволяют наблюдать у роботов проявление подобия человеческих чувств, всё же это пока ещё только приблизительный и весьма слабый аналог.

О. Колосова обозначает ещё одну проблему — как сохраниться человеку в хронотопе цифрового общества с его материальным телом, где чувствительность и физиология кажутся рудиментом [12, с. 80]. Не населят ли со временем Землю киборги с невероятными по нынешним меркам возможностями преобразования окружающего мира, но напрочь лишённые способности сострадать, радоваться и грустить, у них не будет угрызений совести, как всего того, что не поддаётся оцифровке, а значит должно быть преодолено в «Homo Digital». Но что здесь останется от человека? Как сетует А. Ф. Фортунатов, в обществе, где переход в офлайн равнозначен социальной смерти, большие данные уже сейчас позволяют подвергнуть глубокому анализу скрытые качества человеческой личности, дать точный прогноз её поведения и принять за неё обоснованное решение (компьютер просчитывает всё быстрее и глубже). Следуя этой тенденции, социум постепенно может превратиться в массу бессмысленных единиц. Величайшее заблуждение технократов, отмечает он, в том, что праздность и отсутствие усилий для достижения целей сделает человека счастливым. По мнению А. Ф. Фортунатова, только идея труда как самоцели человека может вывести его из онтологического тупика, не допустить саморазрушения [25, с. 44]. Вот только все ли люди смогут отказаться от соблазна сытой праздной жизни, предлагаемой цифровыми технологиями и искусственным интеллектом? «Цифровой гедонизм» содержит в себе вполне реальную угрозу выхолащивания из человека его духовности, а, следовательно, содержит опасность отрицания человека как такового.

На опасность манипулятивного управления сознанием масс с помощью цифровых технологий в условиях доминирования нескольких коммуникативных платформ указывает А. Рябов, который также отмечает то, что монополизм цифровых платформ означает переход к капитализму нового уровня и качества. Цифровые монополии превратились в серьёзных конкурентов государственной власти, а в конечном счёте это должно закончиться сращиванием государства, обладающего силовой мощью, и цифровых гигантов, доминирующих в сфере экономики и искусственного интеллекта. Так возникнет новая форма государственно-монополистического капитализма [21, с. 23].

Такую форму государственного устройства можно будет назвать «постдемократией», где формальное участие граждан в управлении обществом будет сводиться к предсказуемым реакциям в ответ на манипулятивные воздействия политтехнологов в Интернет-пространстве. При наличии контроля над инфраструктурой мгновенного распространения информации, которая на первый взгляд выглядит убедительной, появляются неограниченные возможности для манипуляций и внешнего управления. Граждане при этом будут пребывать в иллюзии, что они сами подключаются к авторитетным для них каналам информации и производят оценку событий и фактов, тогда как их выводы умело и незаметно навязаны, а реакции просчитаны. Бороться с этим непросто. Пока все существующие системы мониторинга Интернет-пространства и блокирования источников дезинформации далеки от совершенства.

Многие видят положительную сторону цифровой трансформации человеческого бытия в том, что создаются условия дальнейшего увеличения объема потребления в развитых странах мира. Появляются всё новые и новые товары и услуги. Искусственный интеллект постепенно сократит до минимума рабочее время человека, существенно увеличив время на личное потребление. То, что было доступно ещё недавно только элитам, уже становится нормой для среднего класса. Впрочем, для элиты постоянно поступают новые, будоражащие воображение эксклюзивные предложения роскошной жизни, отдыха и развлечений. Однако безудержный рост потребления не является индикатором глубины и развитости духовной жизни человека. Формируется психология потребителя, согласно которой всё рассматривается сквозь призму личной выгоды. Постепенно складывается ситуация, когда материальную основу жизни можно создать, не объединяясь с половым партнёром в браке. Временные контакты и связи, всевозможные суррогаты как бы семейных отношений позволяют сохранять личную свободу. Кризис семьи в таких обстоятельствах неизбежен. Дети в обществе потребления потенциальными родителями всё чаще воспринимаются как помеха для беззаботной эгоцентричной жизни. По сути, во многих странах, вступивших на путь цифровой трансформации параллельно запущен процесс депопуляции. Однако, мы не связываем напрямую цифровизацию жизни общества и описанную здесь проблему, так как считаем, что на одной и той же тех-

нологической основе могут функционировать общественные системы с разной духовной организацией. Анализ этого представлен в следующей части статьи.

Как мы отмечали в одной из прошлых наших работ, «всякая социальная система имеет внешние универсальные пространство и время и внутренний хронотоп, заданный её структурными особенностями, взаимосвязями между элементами» [17, с. 29]. Если рассматривать социальные пространство и время как формы координации сосуществующих объектов, то следует понимать, что хронотоп цифрового общества задаётся не только новыми технологиями, но и духовными ориентирами, которые не в меньшей степени влияют на положение человека в новой реальности. Комбинации духовных и технологических компонентов не predetermined однозначно. При прохождении через точку бифуркации возможен выход на тот или иной аттрактор, с присутствием ему сочетанием духовности и технологичности. Окружённые современными достижениями технологической мысли жители Шанхая, Эр-Рияда, Нью-Йорка и Москвы погружены в разный контекст духовной жизни, по-разному относятся к миру и своему месту в этом мире. «Конец истории», который связывался с неизбежной победой либеральных ценностей западного образца в планетарном масштабе так и не наступил. Напротив, на повестке дня формирование полицентричного мира, предполагающего сосуществование цивилизаций с различными культурными кодами.

Всё многообразие духовно-ценностной регуляции и состояния общественной жизни можно, на наш взгляд, свести к нескольким основным моделям или их комбинациям. Эти модели могут сочетаться с разными технологическими фундаментами общества. Цифровизация человеческого бытия не отменяет возможностей выбора духовных ориентиров собственной жизни. Осмелимся высказать предположение, что серьёзное влияние на выбор моделей ценностного бытия будут оказывать получившие на данный момент широкое распространение философские парадигмы: постмодернизм, кантовская идея следования долгу, религиозные идеалы, гуманистическая традиция.

Постмодернистская модель духовного освобождения личности

По признанию Ж. Делёза, постмодернизм делает решительную попытку полной реконструкции мира человека [5], вплоть до того, что мир субъекта провозглашается ничем иным как его галлюцинацией. Цифровая трансформация

при этом способствует, по выражению А. В. Павленко, «виртуализации человеческого и очеловечивания внеантропной реальности» [20]. Как отмечают Д. Ю. Дорофеев и В. Н. Семёнова, мир предстал как фундированная языком система знаков, текстов, мифологем и идеологем, которую можно семиотически понять, расшифровать, деконструировать, в случае необходимости поиграть с ним (благо, признаются множественные правила таких игр), а то и просто свести к симулякру, результату новой софистики языковых игр [9, с. 689]. Однако, на наш взгляд, постмодернистская установка освобождения человека от диктата навязываемых ему обществом традиций и ценностей ради обретения личной свободы, с самого начала была обречена на неудачу.

Постмодернизм возник как реакция на разочарование европейцев в духовных системах, построенных на так называемом «законодательном разуме» (термин Ж.-Ф. Лиотара) — фашизме, расизме, марксизме, маоизме, платонизме, христианстве и пр. Отсюда вытекает его желание осуществить «деконструкцию» (термин Ж. Деррида) всего того, что на протяжении десятилетий и даже веков воспринималось как нечто незыблемое, будь то религия или идеология [7]. Примерно то же содержание Ж.-Ф. Лиотар вкладывает в свой призыв отказа от ««метанаррации», т. е. от услуг «законодательного разума». Всё нужно подвергнуть критике, переосмыслить, высмеять. Не должно остаться в культуре ничего сакрального, авторитетного, не подвергаемого сомнению [15]. Только таким образом, по мнению постмодернистов будет обеспечена свобода личности. Согласно Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, среди постоянно чередующихся виртуальных структур-ризом ни одна из них не должна получить аксиологического предпочтения [6]. В постмодернизме в принципе отсутствуют какие-либо предпочтения. Ориентация на идеалы должна быть преодолена, так как она формирует стандартного человека, а современный человек должен быть свободен в своих мыслях и поступках. Никакая религия или идеология, согласно парадигме постмодернизма, не может навязывать человеку шаблон мышления и поведения. Если экстраполировать эти идеи на цифровое общество, получается, что оно создаёт условия для освобождения человека от диктата законодательного разума, так как индивид получает неограниченный доступ к разнообразным источникам информации и выбирает каналы коммуникации в соответствии со своими предпочтениями.

Однако никакого полного освобождения человека от социума так и не произошло. Следуя духу постмодернизма, мы попадаем в ситуацию господства нового догматического мышления. Теперь постмодернистский стиль провозглашается единственно верным. Просто используются иные формы подчинения. Мода и реклама занимают место пропаганды, перформансы пришли на смену ритуалам, влияние социальных сетей по мощи воздействия на массы не уступает идеологии и т. д. Кто не вписывается в новый образ — тот провозглашается ретроградом, врагом свободы, адептом тоталитаризма. Некогда свободная европейская пресса давно утратила этот статус, так как журналист, не вписывающийся в постмодернистский мейнстрим, подвергается остракизму. Новое духовное рабство может оказаться гораздо более жестоким. При соединении цифровой трансформации и постмодернистского понимания свободы личности может произойти быстрое расчеловечивание индивида. Сетевое мышление способно сделать его лёгкой добычей придуманных социальными технологами алгоритмов манипулирования сознанием. Добровольно выбирая себе группы и сайты, индивид не всегда в состоянии вовремя уйти из-под их влияния. Под воздействием мощных технологий типа нейролингвистического программирования человек может стать простой игрушкой в руках «кукловодов», находящихся от него за многие километры. Уже сейчас есть факты вербовки людей через Интернет в структуры террористических и экстремистских организаций. Эта реальная, на наш взгляд, угроза цифровому обществу, которая требует своего преодоления. Без эффективного государственного регулирования при взаимодействии власти с институтами гражданского общества такую сложную проблему не решить.

Авторы полагают, что современный тип духовно-нравственной регуляции в странах Запада имеет много схожего с периодом разложения Римской империи, когда гедонизм, размывание нравственных ориентиров достигли угрожающего для существования социальной системы уровня. В полной мере это касалось элиты. Именно это состояние П. А. Сорокин описал как завершение господства чувственной культуры эпохи античности и предсказал, что современное западное общество будет переживать нечто подобное уже в ближайшем будущем. Отрицанием крайней чувственности поздней античности стало зародившееся в кризисном социуме христианство. Следом за нынешним периодом деградации

чувственного типа западной культуры тоже должно произойти что-то спасительное. Как пишет русский мыслитель П.А. Сорокин, «обществу будет дарована новая харизма» [22]. Как это будет происходить в реальности, пока не вполне понятно. Возможно, современное западное общество ещё не перешло в кризисный режим с обострением, когда быстрое переформатирование социума станет неизбежным условием выхода на новую устойчивую траекторию социального развития. На спасительную возможность подобного сценария указывают некоторые западные теоретики-консерваторы, например, П. Бьюкенен в своей резонансной книге «Смерть Запада» [3]. Он надеется на возвращение западной цивилизации к христианским идеалам, как способу преодоления углубляющегося её духовного кризиса. Правда пока влияние христианства на социум в Северной Америке и Европе только снижается.

В этой связи представляется обоснованным стремление России отстраниться от характерной для стран Запада траектории духовного развития, при которой уже в недалёком будущем может начаться хаотизация общества при снижении качества духовных механизмов социальной регуляции.

Следование долгу как добровольно принятому обязательству в светском обществе

Эта модель подробно описана И. Кантом и связана с его пониманием нравственного категорического императива. Личность интуитивно воспринимает следование долгу как единственно правильную линию поведения. По утверждению М. Бахтина, должествование есть «категория индивидуального поступка, даже более, категория самой индивидуальности, единственности поступка, его незаменимости и незаместимости, единственности нудительности, его историчности» [2, с. 26–27].

Понимание долга формируется в семье, школе, коллективе, в том числе через трепетное отношение к традициям, посредством системы образования, воспитания, искусства и пр. Хотя понимание долга перед обществом формировалось в традиционном религиозном социуме, в светском обществе долг по инерции продолжает осуществлять социальную регуляцию. Даже на краю экзистенциальной бездны, осознавая абсурдность ограниченного в пространстве и времени индивидуального бытия на фоне бесконечности Вселенной, лишённый спасительной веры в трансцендентное, среднестатистический современный человек способен, по выражению А. Камю, к «бунту против абсурда», интуитивно следуя чувству долга,

привитому ему социумом, тем самым пытаюсь сохранить в себе человеческую сущность — хоть какую-то опору в своём, по точному определению М. Хайдеггера, безальтернативном «бытии к смерти» [26].

И в цифровом обществе долг как регулятор поведения может играть позитивную роль. Его воспроизводство в социуме должно и будет поддерживаться традициями, которые прививаются системой образования и воспитания. Здесь важно не только то, что содержательно вкладывается в понятие «долг». Не менее значимо эмоциональное отношение личности к действиям, продиктованным чувством долга. Поэтому обряды, церемонии, ритуалы, художественные образы искусства, примеры жизни героев важны при воспитании человека долга. Даже в современном западном обществе в условиях культивирования постмодернистских установок, значительный сегмент социальных отношений регулируется пониманием долга. Хотя наблюдающееся сейчас разрушение институтов семьи и религии, культ потребления постепенно размывают традиционные духовные основы общества, определённая часть социума по-прежнему готова следовать долгу при выстраивании траектории собственной жизни. Вот только доля таких людей будет постепенно сокращаться, если не осуществить поворот в сторону культивирования традиционных ценностей.

Ориентация на идеалы, сформированные религией

У верующего человека есть чёткий образец поведения, предписанный наиболее авторитетным источником — Богом. Цель жизни для религиозных людей — обретение вечного блаженства за пределами конечного земного существования. Бог, как неподкупный судья, справедливо оценивает поступки и даже мысли человека и воздаёт каждому по заслугам.

Христианство при этом содержит в себе живой образ богочеловека, который ради любви к людям претерпел крестные страдания и смерть. Он не только оставил людям наставления о правильной жизни, но и показал пример такой жизни — недостижимый идеал, стремление к которому делает христианина более нравственным. По выражению Афанасия Великого, «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» [1]. Все христианские нравственные предписания основываются на двуединой заповеди любви — к Богу и ближнему. Кроме того, христианство даёт шанс любому закоренелому грешнику при искреннем покаянии и принятии духовно-нравственной

системы этой религии получить положительное воздаяние наравне с теми, кто всегда вёл праведный образ жизни.

Ислам, христианство, буддизм, конфуцианство и другие традиционные религии веками являлись источником нравственности для своих последователей. Есть общества, где в наши дни вполне сочетаются высокие цифровые технологии и религиозные ценности, — например, Саудовская Аравия или Объединённые Арабские Эмираты. Поэтому европейские представления о том, что на пути социального прогресса религия будет терять своё влияние в социуме, пока не нашли своего убедительного подтверждения применительно к другим цивилизациям.

В истории были попытки связать уровни образованности и религиозности населения, исходя из того, что рост первого непременно приводит к снижению второго. Это мнение сложилось в Европе в Новое время и сохранилось в эпоху модернизма и постмодернизма. Оно было характерно для нашей страны в советский период. Однако отождествление религиозности и невежества в корне неверно, так как отношение человека к Богу — это предмет веры, а не научного знания. К тому же вера всегда была и будет важным элементом человеческого сознания [16, с. 15]. Уровень религиозности в современной России значительно выше, чем в Советском Союзе. Это демонстрируют результаты всероссийского опроса населения, проведённого Центром исследования гражданского общества и некоммерческого сектора НИУ ВШУ, согласно которому, 69 % россиян считают себя верующими². Таковыми себя идентифицируют значительное количество российских учёных, деятелей искусства и чиновников. Частично сбывается прогноз П. А. Сорокина о том, что после абсолютизации ценностей чувственной культуры через кризисные процессы может следовать возврат к идеациональному типу культуры, с присущей ему иерархией религиозных духовно-нравственных ценностей [22].

И хотя трудно представить, что в современной России при переходе к цифровому обществу религия будет иметь как в средние века монополию на продуцирование духовных смыслов и норм поведения (всё же государство у нас светское), она в сотрудничестве с другими социальными институтами может оказывать существенное влияние на социальную регуляцию в обществе, если, не устрояя, то снижая остроту описанных выше

проблем цифровой трансформации. Акцент на значимость духовного аспекта человеческой жизни может стать препятствием дегуманизации бытия человека цифрового мира. Важно при этом обеспечить гармонию отношений представителей разных традиционных для России конфессий между собой, а также со светскими институтами гражданского общества при решении важных для социума задач сохранения традиционных духовно-нравственных ценностей. Здесь нужна взвешенная политика государства и открытость руководителей конфессий к диалогу. Накопленный опыт проведения таких мероприятий как Всемирный Русский собор, Рождественские чтения, православное волонтерское движение, духовная деятельность клириков в зоне специальной военной операции и пр. демонстрирует серьёзный потенциал подобной работы.

И хотя Э. Дюркгейм обосновал тезис о том, что в светском государстве основой нравственности может быть идеология, заменяя в этой роли религию, ни одна идеология не может сравниться с любой из мировых религий сроком своего существования. Даже самые известные идеологии влияли на общественные отношения лишь на протяжении сотен лет, тогда как религии выполняют свою регулируемую функцию на протяжении тысячелетий.

Гуманизм, основанный на вере в творческие возможности человека

В гуманистической традиции, несмотря на её специфику в разные исторические эпохи (от мыслителей Возрождения Ф. Петрарки, Л. Бруни, Л. Альберти и др. к неогуманизму И. И. Винкельмана, И. В. Гёте, Ф. Шиллера, К. В. фон Гумбольдта до творчества современных религиозных философов Ж. Маритена, Р. Нибура, П. Тиллиха и многих других), человек является главной ценностью. Он, как обладатель неограниченной творческой мощи, постепенно раскрывает свой духовный потенциал в истории. Человек, согласно этому философскому взгляду, сам формирует смысл своей жизни. При этом ему нужно в полной мере реализовать свои творческие таланты и способности. Творчество является способом преодоления ограниченности временного человеческого существования.

При доминировании подобных ценностных ориентиров, личность стремится преобразовать общество таким образом, чтобы в нём были созданы все условия для самореализации его членов. Научно-технический прогресс должен обеспечить необходимую и достаточную

² Ведомости. 21.05. 2024.

материальную основу жизни социума, в котором доминируют ценности гуманизма. В этом смысле, установки гуманизма вполне согласуются с идеей перехода к цифровому обществу. Цифровая трансформация формирует новый хозяйственный и бытовой каркас человеческого существования, в котором содержится потенциал для дальнейшего духовного развития человека. Условный индивид Иннополиса будущего может быть освобождён от многих бытовых проблем, а всё высвободившееся время будет мотивирован посвящать образованию, науке, творчеству, спорту, духовным практикам, искусству и т. п. Гуманистические установки могут препятствовать тому, чтобы в обществе неограниченного потребления возобладали практицизм и конформизм, девальвирующие духовную жизнь личности.

Представители этого направления считают, что связывать эволюцию человека исключительно с развитием цифровой техносферы, генетики, искусственного интеллекта и т. п., вне сохранения и совершенствования его духовных ориентиров — это подталкивать социум в сторону постгуманизма, где самому человеку места уже не будет. Ещё одна угроза цифрового общества — утрачивание человеком индивидуальности, «растворение» его в социальных сетях. Те люди, которые примут идеи гуманизма в качестве смысла своей жизни, имеют шанс с этим справиться. Однако важно, чтобы подобные ценностные установки разделялись не отдельными индивидами, а широкими массами.

Гуманизм хорошо согласуется с трепетным отношением к сохранению природной среды, формирует установку на преодоление глобальных проблем современности, так как Человек, согласно этой мировоззренческой традиции, — это величайшая ценность во Вселенной, которую, безусловно, нужно сохранить.

Заключение

Можно перечислить и другие известные из истории духовные комплексы, придающие смысл человеческой жизни — аскетизм, стоицизм (вера в предопределённость судьбы и принятия индивидом этого факта) и пр. Они не описаны здесь подробно, так как в наше время встречаются лишь на локальном уровне и пока не имеют предпосылок стать основным массовым духовным регулятором в цифровом социуме.

Мы рассмотрели основные, на наш взгляд, духовные комплексы, которые могут выполнять регулирующую функцию в цифровом обществе, отдавая себе отчёт в том, что между некоторыми из них нет непроницаемой границы и скорее всего речь может идти об их сочетании и взаимопроникновении. Например, следование долгу может быть присуще как члену светского общества, так и религиозного. Долгом часто руководствуются носители установок гуманизма и т. п. Тем не менее, на наш взгляд, такая условная градация позволяет осуществить более глубокую и точную рефлексию возможного сочетания и взаимопроникновения цифровизации общества и его духовности. Конечно, все нюансы духовной жизни человека будущего сейчас предвидеть невозможно. Но самим обсуждением этой проблематики философское сообщество в какой-то мере принимает участие в формировании ценностей цифрового социума.

Социально-философская мысль должна оперативно реагировать на изменения в экономической и социальной жизни общества, связанные с бурным развитием цифровых технологий и искусственного интеллекта. Важно понять, каким образом это отразится на духовности человека, определить возможные сценарии изменений. Учитывая отсутствие однозначной предопределённости качественного преобразования социальной системы при нахождении её в точке бифуркации, случайность (в обществе это может быть связано с деятельностью конкретных личностей и социальных групп) может привести к выходу на тот или иной аттрактор. Духовно-нравственными скрепами цифрового общества будущего могут быть принципиально разные системы ценностей. Следовательно, на одной и той же технологической базе могут появиться разные модели социума, смысл существования человека в которых может пониматься принципиально отличным образом, что и наблюдалось на протяжении всей новой истории человечества. Выход на аттрактор, обеспечивающий устойчивость системы или, напротив, переход в состояние, вызывающее нарастание хаотизации, во многом будет зависеть от творческого потенциала элит, предлагающих ответы на сложные вызовы современности. Будущее формируется на наших глазах, и мы можем принять активное участие в этом процессе.

Список источников

1. Афанасий Великий. Творения: В 3 т. Том 1: Творения апологетические, догматико-полемические и историко-полемические. / Афанасий Великий. М.: Сибирская Благозвонница, 2015. 864 с.
2. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. М.: Рус. словари, 2003. С. 7–68.
3. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. М.: АСТ, 2003. 444 с.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. М.: Республика, 1994. 414 с.
5. Делёз Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз М.: Ад Маргинем, 2003. 392 с.
6. Делёз Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
7. Деррида Ж. Диссеминация (La Dissemination) / Ж. Деррида. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 608 с.
8. Добринская Д. Е. Цифровое общество в социологической перспективе / Д. Е. Добринская // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2019. Т. 25. № 4. С. 175–192.
9. Дорофеев Д. Ю. Образ человека и визуализация политической коммуникации в эпоху постмодерна / Д. Ю. Дорофеев, В. Н. Семенова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. № 4. С. 687–699.
10. Елькина Е. Е. Автотрофный проект — ответ на вызовы и глобальные риски цифровой эпохи / Е. Е. Елькина // Мысль: журнал Петербургского философского общества. 2020. № 22. С. 57–70.
11. Князева Е. Н. Единая наука о единой природе / Е. Н. Князева, А. Л. Туробов // Новый мир. 2000. № 3. С. 161–179.
12. Колосова О. Ю. Человек и общество в новой цифровой реальности / О. Ю. Колосова // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2018. № 2. С. 78–81.
13. Коневских Л. А. Духовность как предмет философско-культурологического анализа Л. А. Коневских. Автореферат дисс... канд. филос. наук. Екатеринбург. 2008. 21 с.
14. Короткая Т. П. Духовность как философская категория / Т. П. Короткая // Экономический рост Республики Беларусь: глобализация, инновационность, устойчивость: материалы XI Междунар. науч.-практ. конференции, Минск, 17 мая 2018 г. Минск: БГЭУ, 2018. С. 222.
15. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. М.: Институт экспериментальной социологии; С-Пб.: Алетейя, 1998. 60 с.
16. Лукин А. Н. Вера как элемент сознания человека / А. Н. Лукин, С. С. Домрачев // Социум и власть. 2018. № 3 (71). С. 15–22.
17. Лукин А. Н. Хронотоп войны начала XXI века: военно-философский аспект / А. Н. Лукин, С. С. Домрачев // Социум и власть. 2023. № 2 (96). С. 27–37.
18. Макафи Э. Машина, платформа, толпа. Наше цифровое будущее / Э. Макафи, Э. Бриньолфсон. М.: МИФ, 2019. 320 с.
19. Масуда Ё. Информационное общество как постиндустриальное общество / Ё. Масуда. М.: АСТ, 1983. 452 с.
20. Павленко А. В. Философия постмодерна о новых «контурах» описания и понимания человека / А. В. Павленко // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2023. № 2–2 (77). С. 52–57.
21. Рябов А. В. О противоречиях и исторических развилках перехода к цифровому обществу / А. В. Рябов // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2022. № 4. (107). С. 23–39.
22. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. / П. А. Сорокин. М.: Изд-во политической литературы, 1992. 543 с.
23. Сорочайкин А. Н. Формирование цифровой философии и цифрового человека в цифровой реальности / А. Н. Сорочайкин, И. А. Сорочайкин // Основы экономики, управления и права. 2021. № 4 (29). С. 7–10.
24. Тихонова С. В. Цифровое общество и цифровая антропология: трансдисциплинарные основания социально-эпистемологических исследований / С. В. Тихонова, С. М. Фролова // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2019. Т. 19. № 3. С. 287–290.
25. Фортунатов А. Н. Цифровая толпа и цифровой гедонизм: постбытийность информационного общества / А. Н. Фортунатов // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2019. № 4 (26). С. 44–52.
26. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.
27. Chaiko M. (2017) Superconnected: the Internet, digital media, and techno-social life. Newbury Park, 262 p.

References

1. Afanasiy Velikiy. Tvoreniya. [Creations]. V 3 t. T. 1: Tvoreniya apologeticheskiye, dogmatiko-polemicheskiye i istoriko-polemicheskiye. Moscow, Sibirskaya Blagozvonitsa, 2015, 864 p. (in Russ.).
2. Bakhtin MM. K filosofii postupka. [Towards a philosophy of action]. Sobraniye sochineniy: v 7 t. T. 1. Moscow, Rus. Slovari, 2003, pp. 7–68. (in Russ.).
3. B'jukenen PDzh. Smert' Zapada. [Death of the West]. Moscow, AST, 2003, 444 p. (in Russ.).
4. Bulgakov SN. Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya. [Non-evening light: Contemplation and speculation]. Moscow, Respublika, 1994, 414 p. (in Russ.).
5. Deloz ZH. Nitsshe i filosofiya. [Nietzsche and philosophy]. Moscow, Ad Marginem, 2003, 392 p. (in Russ.).
6. Deloz ZH, Gvattari F. Tsyacha plato. Kapitalizm i shizofreniya. [A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia]. Yekaterinburg, U-Faktoriya; Moscow, Astrel', 2010, 895 p. (in Russ.).
7. Derrida ZH. Disseminatsiya. [La Dissemination]. Yekaterinburg: U-Faktoriya, 2007, 608 p. (in Russ.).
8. Dobrinskaya DYe. Tsifrovoye obshchestvo v sotsiologicheskoy perspektive / DYe Dobrinskaya. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sotsiologiya i politologiya*. 2019;25(4):175-192. (in Russ.).
9. Dorofeyev DYu. Obraz cheloveka i vizualizatsiya politicheskoy kommunikatsii v epokhu postmoderna. [The image of a person and visualization of political communication in the postmodern era]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*. 2020;36(4):687-699. (in Russ.).
10. Yel'kina YeYe. Avtotrofnyy proyekt – otvet na vyzovy i global'nyye riski tsifrovoy epokhi. [The autotrophic project is a response to the challenges and global risks of the digital era]. *Mysl': zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*. 2020;(22):57-70. (in Russ.).
11. Knyazeva YeN, Turobov AL. Yedinaya nauka o yedinoy prirode. [A unified science about a unified nature]. *Novyy mir*. 2000;(3):161-179. (in Russ.).
12. Kolosova OYu. Chelovek i obshchestvo v novoy tsifrovoy real'nosti. [Man and society in the new digital reality]. *Ekonomicheskiye i gumanitarnyye issledovaniya regionov*. 2018;(2):78-81. (in Russ.).
13. Konevskikh LA. Dukhovnost' kak predmet filosofsko-kul'turologicheskogo analiza. [Spirituality as a subject of philosophical and cultural analysis]. Avtoreferat diss... kand. filos. nauk. Yekaterinburg, 2008. 21 p. (in Russ.).
14. Korotkaya TP. Dukhovnost' kak filosofskaya kategoriya. [Spirituality as a philosophical category]. *Ekonomicheskiy rost Respubliki Belarus': globalizatsiya, innovatsionnost', ustoychivost': materialy XI Mezhdunar. nauch.-prakt. Konferentsii*. Minsk, 17 maya 2018 g. Minsk, BGEU, 2018. P. 222. (in Russ.).
15. Liotar Zh-F. Sostoyaniye postmoderna. [Postmodern condition]. Moscow, Institut eksperimental'noy sotsiologii; Saint Petersburg, Aleteyya, 1998. 160 p. (in Russ.).
16. Lukin AN, Domrachev SS. Vera kak element soznaniya cheloveka. [Faith as an element of human consciousness]. *Sotsium i vlast'*. 2018;(3(71)):15-22. (in Russ.).
17. Lukin AN, Domrachev SS. Khronotop voyny nachala XXI veka: voyenno-filosofskiy aspekt. [Chronotope of war at the beginning of the 21st century: military-philosophical aspect]. *Sotsium i vlast'*. 2023;(2(96)):27-37. (in Russ.).
18. Makafi E, Brin'olfson E. Mashina, platforma, tolpa. Nashe tsifrovoye budushcheye. [Machine, platform, crowd. Our digital future]. Moscow, MIF, 2019. 320 p. (in Russ.).
19. Masuda O. Informatsionnoye obshchestvo kak postindustrial'noye obshchestvo. [Information society as a post-industrial society]. Moscow, AST, 1983. 452 p. (in Russ.).
20. Pavlenko AV. Filosofiya postmoderna o novykh «konturakh» opisaniya i ponimaniya cheloveka [Postmodern philosophy about new «contours» of description and understanding of man]. *Mezhdunarodnyy zhurnal gumanitarnykh i yestestvennykh nauk*. 2023;(2-2(77)):52-57. (in Russ.).
21. Ryabov AV. O protivorechiyakh i istoricheskikh razvilkakh perekhoda k tsifrovomu obshchestvu. [On the contradictions and historical forks of the transition to a digital society]. *Politiya: Analiz. Khronika. Prognoz (Zhurnal politicheskoy filosofii i sotsiologii politiki)*. 2022;(4(107)):23-39. (in Russ.).
22. Sorokin PA. Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo. [Human. Civilization. Society.]. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury, 1992. 543 p. (in Russ.).
23. Sorochaykin AN, Sorochaykin IA. Formirovaniye tsifrovoy filosofii i tsifrovogo cheloveka v tsifrovoy real'nosti. [Formation of digital philosophy and digital man in digital reality]. *Osnovy ekonomiki, upravleniya i prava*. 2021;(4(29)):7-10. (in Russ.).
24. Tikhonova SV, Frolova SM. Tsifrovoye obshchestvo i tsifrovaya antropologiya: transdistsiplinarnyye osnovaniya sotsial'no-epistemologicheskikh issledovaniy. [Digital society and digital anthropology: transdisciplinary foundations of socio-epistemological research]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika*. 2019;19(3):287-290. (in Russ.).

25. Fortunatov AN. Tsifrovaya tolpa i tsifrovoy gedonizm: postbytiynost' informatsionnogo obshchestva. [Digital crowd and digital hedonism: post-existence of the information society]. *Filosofiya i gumanitarnyye nauki v informatsionnom obshchestve*. 2019;(4(26):44-52. (in Russ.).
26. Heidegger M. Being and time. [Being and time]. Kharkov, «Folio», 2003. 503 p. (in Russ.).
27. Chayko, M. Superconnected: the Internet, digital media, and techno-social life. Newbury Park, 2017. 262 p.

Информация об авторах

Лукин Анатолий Николаевич — доцент кафедры государственного управления, правового обеспечения государственной и муниципальной службы, кандидат культурологии, доцент.

Домрачев Сергей Станиславович — профессор кафедры военно-политической работы в войсках (силах), кандидат философских наук, доцент/

Information about the authors

A. N. Lukin — Associate Professor, Department of Public Administration, legal support of the state and municipal service Candidate of Cultural Studies, Associate Professor.

S. S. Domrachev — Professor of the Department of Military-Political Work in the Troops (Forces), Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 01.12.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 01.12.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 53–63.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(1(495):53-63.

Научная статья

УДК 32.329

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-53-63

ПУТИ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ОБЩЕСТВА В ИСТОРИЧЕСКИХ УРОКАХ ЛАССАЛЬЯНСКОГО И ЭЙЗЕНАХСКОГО РАБОЧЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ В ГЕРМАНИИ (60-80-е годы XIX в.)

Владимир Иванович Ионесов¹, Сергей Николаевич Фоломеев²

¹ Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия, acdis@mail.ru, ORCID:0000-0002-6175-5904

² Самарский государственный экономический университет, Самара, Россия, cissime@yandex.ru, ORCID:0000-0001-9825-6255

Аннотация. В статье на основе публикаций в немецкой социал-демократической прессе 60-80 гг. XIX в. и документальных материалов по истории рабочего движения, включая, переписку классиков марксизма с соратниками по партии, показана эволюция идеологических воззрений лидеров лассальянского и эйзенахского рабочего профессионального движения и вождей германской социал-демократии на роль рабочих профсоюзов в преобразовании капиталистического общества. Истоки рабочего движения в Германии можно найти в 40-е гг. XIX в., когда в 1844 г. в Берлине было основано «Центральное общество для увеличения благосостояния рабочих классов». Было издано воззвание ко всем сочувствующим трудящемуся населению, и даже король Фридрих-Вильгельм IV именным рескриптом предложил 15000 талеров для улучшения материального и нравственного положения ремесленников и фабричных рабочих. Начинание это было встречено бюрократией недоверчиво, устав был утвержден королем только в 1848 г., из обещанной королем суммы правительство передало только половину [4, с. 11]. В Германии до 1848 г. не существовало организованного рабочего политического и профсоюзного движения. Они были запрещены вплоть до революции 1848 г. Существовали разрозненные рабочие организации социальной самопомощи в виде страховых касс, касс взаимопомощи при погребении и др. В августе-сентябре 1848 г. под влиянием революционных событий на съезде в Берлине под руководством печатника Стефана Борна была создана самостоятельная рабочая организация «Всеобщее немецкое рабочее братство», в создании которой участвовали представители 32 рабочих союзов со всей Германии. Вскоре в ее составе насчитывалось 230 районных организаций и местных союзов, объединивших подмастерьев и квалифицированных рабочих, в основе деятельности которых лежал принцип самопомощи [10, с. 33,34]. Однако поле деятельности профсоюзов не ограничивается принципом профессиональной солидарности и взаимопомощи. Не менее важная миссия отводится просветительской деятельности среди рабочих как идеологическая стратегия подготовки непримиримой классовой борьбы. В дискурсе политических установок немецкой социал-демократии именно просвещение показывает трудящемуся, что капиталистический процесс производства низводит его рабочую силу до положения товара, определяемого законом спроса и предложения с тенденцией ухудшения его экономического положения. Единство действий важно не только для экономической борьбы, но и для политического освобождения рабочего класса. Важная задача, стоявшая перед профсоюзами в Германии, состояла в преодолении раскола среди рабочих. А. Бебель видел в раздробленности пролетариев главную причину недостаточного роста численности немецких профсоюзов и считал профсоюзы средством сознательного объединения трудящихся. Именно профсоюзы рассматривались как школа по формированию классового сознания, где осваиваются эффективные социальные практики борьбы с властью капитала, что делает рабочих социалистами. В статье акцентируется внимание на тезисе идеологов немецкой социал-демократии о том, что профсоюзы помогают разрушению умирающего капитализма и являются «зародышевыми клетками нового общества» (К. Гильман), где организация рабочих будет служить основой хозяйственного построения справедливой общественной системы. Вовлекаясь в процесс производственного управления профсоюзы переводят задачи сегодняшнего дня в задачи будущего.

Если раньше профсоюзы были средством воспитания, то в народном государстве они становятся организаторами производства. Но кто после завоевания политической власти должен взять в руки дезорганизованное хозяйство? Может быть политическая власть вместе с чиновниками? Некоторые из лидеров немецкой социал-демократии начисто отрицали такую возможность кооперации с бюрократическим аппаратом. Но способны ли сами профсоюзы взять всё в свои руки и преодолеть бюрократические барьеры в управлении производством? В статье представлена и проанализирована полемика лидеров немецкой социал-демократии по вопросам взаимоотношения партии и профессиональных рабочих организаций, значения идеологической, организационной и воспитательной работы профсоюзов для развития и укрепления рабочего движения.

Ключевые слова: социальные изменения, лассальянские и эйзенахские движения, германская социал-демократия, эволюция представлений о роли рабочих профессиональных союзов в преобразовании немецкого общества

Для цитирования: Ионесов В. И., Фоломеев С. Н. Пути преобразования общества в исторических уроках лассальянского и эйзенахского рабочего профессионального движения в Германии (60-80-е годы XIX в.) // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 53–63. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-53-63.

Original article

WAYS OF TRANSFORMING SOCIETY IN THE HISTORICAL LESSONS OF THE LASSALLEAN AND EISENACHER WORKERS' TRADE MOVEMENT IN GERMANY (60-80S OF THE XIX CENTURY)

Vladimir I. Ionesov¹, Sergey N. Folomeev²

¹ Samara State Institute of Culture, Samara, Russia, acdis@mail.ru, ORCID:0000-0002-6175-5904

² Samara State Economic University, Samara, Russia, cissime@yandex.ru, ORCID:0000-0001-9825-6255

Abstract. The article, based on publications in the German Social Democratic press of the 1860s-80s and documentary materials on the history of the labor movement, including correspondence between the classics of Marxism and their party comrades, shows the evolution of the ideological views of the leaders of the Lassallean and Eisenach labor trade union movement and the leaders of German Social Democracy on the role of labor unions in the transformation of capitalist society. The origins of the labor movement in Germany can be found in the 1840s, when the “Central Society for Increasing the Welfare of the Working Classes” was founded in Berlin in 1844. An appeal was issued to all sympathizers of the working population, and even King Friedrich Wilhelm IV offered 15,000 thalers in a personal rescript to improve the material and moral situation of artisans and factory workers. This initiative was met with distrust by the bureaucracy, the charter was approved by the king only in 1848, and the government transferred only half of the amount promised by the king [4, p. 11]. In Germany, there was no organized labor political and trade union movement before 1848. They were banned until the revolution of 1848. There were scattered workers’ organizations for social self-help in the form of insurance funds, funeral mutual aid funds, etc. In August-September 1848, under the influence of revolutionary events, an independent workers’ organization, the “General German Workers’ Brotherhood”, was created at a congress in Berlin under the leadership of the printer Stefan Born. Representatives of 32 workers’ unions from all over Germany participated in its creation. Soon, it included 230 district organizations and local unions, uniting journeymen and skilled workers, whose activities were based on the principle of self-help [10, p. 33, 34]. However, the field of activity of trade unions is not limited to the principle of professional solidarity and mutual assistance. An equally important mission is assigned to educational activities among workers as an ideological strategy for preparing an irreconcilable class struggle. In the discourse of political attitudes of German Social Democracy, it is education that shows the worker that the capitalist production process reduces his labor force to the status of a commodity determined by the law of supply and demand with a tendency for his economic situation to worsen. Unity of action is important not only for the economic struggle, but also for the political liberation of the working class. An important task facing trade unions in Germany was to overcome the split among the workers. A. Bebel saw the fragmentation of the proletariat as the main reason for the insufficient growth of the number of German trade unions and considered trade unions a means of consciously uniting workers. It was trade unions that were considered as a school for the formation of class consciousness, where effective social practices of the struggle against the power of capital are mastered, which makes workers socialists. The article focuses on the thesis of the ideologists of German Social Democracy that trade unions help destroy dying capitalism and are “germ cells of a new society” (K. Gilman), where the organization of workers will serve as the basis for the economic construction of a fair social system. By getting involved in the process of production management, trade unions transform the tasks of today into the tasks of the future. If earlier trade unions were a means of education, then in the people’s state they become organizers of production.

But who, after winning political power, should take over the disorganized economy? Perhaps the political power together with the officials? Some of the leaders of the German Social Democracy completely denied such a possibility of cooperation with the bureaucratic apparatus. But are the trade unions themselves capable of taking everything into their own hands and overcoming the bureaucratic barriers in production management? The polemics of the leaders of German Social Democracy on the relationship between the party and professional labor organizations, the importance of ideological, organizational and educational work of trade unions for the development and strengthening of the labor movement are presented and analyzed.

Keywords: social changes, Lassallean and Eisenach movements, German social democracy, evolution of ideas about the role of workers' trade unions in the transformation of German society

For citation: Ionesov VI, Folomeev SN. Ways of Transforming Society in the Historical Lessons of the Lassallean and Eisenacher Workers' Trade Movement in Germany (60-80s of the XIX Century). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):53-63. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-53-63.

Введение

Действовавшее в отдельных германских государствах законодательство о рабочих союзах в значительной степени было создано в период реакции, последовавшей за революционными событиями 1848 г. По прусскому закону 11 марта 1850 г., в союзы, имеющие политические цели, не могли вступать женщины, учащиеся и ученики. Также они не могли вести переписку и договариваться о совместных действиях с другими союзами. Закон рассматривал рабочие союзы как политические организации, если они созданы для улучшения условий труда и обращения к помощи правительства или администрации. Нарушение данного закона наказывалось лишением свободы [2, с. 25, 27].

В 60-е гг XIX в. в Германии под влиянием новых форм производства стали появляться первые ростки организованного профессионального движения рабочих. Наибольшее значение имело создание Ф. В. Фриче в 1865 г. «Всеобщей немецкой ассоциации производителей сигар» в Лейпциге, а 1866 г. «Германского союза рабочих печатников». Это было время, когда рабочие стали понимать и защищать свои интересы. Но стачки носили в основном стихийный характер, за которыми не стояли профессиональные союзы, и в большинстве своем они вели к поражению рабочих, что не мешало забастовкам возникать вновь. Это было также время лассалевской агитации, враждебно настроенной к профессиональному движению. В 1874 г. на генеральном собрании «Всеобщего Германского Рабочего Союза» была

принята резолюция, которая объявляла стремление профессиональных союзов к защите рабочих от притеснения капитала, действовавших на основе самопомощи, неподходящими для этой цели, подрывающими силу сопротивления рабочих и угрожающими радикальным социально-политическим стремлениям союза. Она объявляла «изменниками рабочего класса всех тех, кто продолжает (по большей части из политических мотивов), вопреки решениям генерального собрания Всеобщего Германского Рабочего Союза в Берлине 1872 г. и во Франкфурте в 1873 г., выдвигать профессиональное движение на первый план и тем наносит непоправимый вред агитации Всеобщего Германского Рабочего Союза». Предлагалось распустить профессиональные союзы, а их членам примкнуть к Всеобщему Германскому Рабочему Союзу [21, с.88].

Только в конце 60-х гг XIX в. появились новые формы профессионального движения в Германии и поворотным пунктом стал 1868 г., когда рабочие фактически завоевали свободу коалиций, юридически дарованную в 1869 г. [3, с. 46].

В последние годы был опубликован ряд работ, имеющих отношение к рассматриваемой теме¹. Однако они не дают целостной картины, показывающей эволюцию представлений о роли рабочих профессиональных союзов в преобразовании общества в Германии в 60-80 гг XIX в., характер и остроту дискуссий по этому вопросу на рабочих ферейнах, в прессе и на съездах германской социал-демократии в рассматриваемый период. Представленная

¹ Антропов Р. В. Социальное законодательство Германии во второй половине XIX века: особенности, эволюция и роль в историческом процессе // Genesis: исторические исследования. 2015. № 3. С. 280–291; Лохова И. В. Положение рабочих в Германии в последней трети XIX–начала XX вв. и отношение политической элиты страны к решению аграрного вопроса // Гуманитарные и юридические исследования. 2015. № 1. С. 49–55; Лыпка Т. И. Социальная политика на промышленных предприятиях Германии (II половина XIX–начало XX в.) // Вестник Вятского государственного университета. 2016. № 8. С. 51–56; Фоломеев С. Н. Власть и социальное законодательство рабочих в Германии второй половины XIX века: намерения и результаты // Известия Самарского научного центра РАН. 2018. № 3. С. 163–170; Беспалова Л. Н. Политические партии как ресурс для социального реформирования Германии в 70-е годы XIX века // Вестник Нижневартского государственного университета. 2019. № 3. С. 23–32.

статья является логическим продолжением ранее опубликованной статьи В. И. Ионесова и С. Н. Фоломеева, раскрывающей трансформацию воззрений Ф. Лассалья и И. Б. Швейцера на роль профессиональных союзов в преобразовании немецкого общества в 60-е гг. XIX в.²

Обсуждение

Эйзенахское направление в профессиональном движении развивалось постепенно из рыхлой демократической организации объединения рабочих и их друзей, недовольных политикой вождей буржуазной партии прогрессистов, затушевывавших социальные проблемы, волновавшие рабочих. Разногласия возникали по вопросам отношения к забастовкам, социальной политике и «нейтральности» профессиональных союзов. «Просветление» эйзенахцев, гордо именовавших себя марксистами, шло медленно. Наиболее активными членами вновь формирующейся профсоюзной организации были лассальянцы, вышедшие из Всеобщего Германского Рабочего Союза и лассальянских профсоюзов вследствие диктаторской политики И. Б. фон Швейцера. Их основу составляли столяр Теодор Йорк из Гарбурга, наборщик Карл Гильман, гамбургский агитатор Август Гейб, сапожник Юлиус Фальтейх и другие.

Рабочие просветительские союзы, организованные под патронажем партии прогрессистов, с самого начала имели в отношении профсоюзов иную позицию, чем лассальянцы. На Нюрнбергском съезде немецких рабочих ферейнов 5 сентября 1868 г. лассальянцы впервые высказались за постановку социального вопроса, приняв программу Международного товарищества рабочих [8, с. 385], что в последствии привело к голосованию за основание нового профессионального союза, создания которого добивались Ю. Фальтейх и А. Бебель.

После того как неоднократные попытки объединения лассальянцев и эйзенахцев были отвергнуты И. Б. Швейцером, А. Бебель и В. Либкнехт, выполняя поручение рабочих приступили к организационной работе. К концу 1868 г. А. Бебель составил «Образцовый устав для немецких профессиональных организаций» [15], построенный на основе децентрализации, который значительно отличался от принципов организации профсоюзов Международного товарищества рабочих, отличавшихся жесткой централизацией сверху. А. Бебель выступал за то, чтобы создать некие общие организационные рамки, куда войдут местные груп-

пы, из которых возникнут районные профессиональные объединения, а затем и союз немецких профессиональных организаций, построенный на основе широкого самоуправления с выборами центрального правления и президента. Опираясь на марксистское понимание роли профессиональных союзов, их главную задачу А. Бебель видел в привлечении в организацию еще несознательных рабочих, становящихся впоследствии социалистами в ходе повседневной работы. Одной из главных задач устава являлась защита материальных интересов рабочих. Для ее реализации предполагалось использование всех доступных законных средств. Следует отметить, что в данном уставе совершенно не упоминались производительные товарищества, о которых говорилось в ранних и более поздних резолюциях Международного товарищества рабочих и документах обоих социал-демократических рабочих партий. Однако точка зрения А. Бебеля по этому вопросу не во всем совпадала с позицией К. Маркса.

Позиция К. Маркса в отношении профессиональных союзов в целом была выражена им еще в августе 1866 г. в Инструкции делегатам Временного Центрального Совета по отдельным вопросам, где он выступал против разобщенности действий рабочего класса, призывал не ограничиваться повседневными нуждами — вопросами заработной платы и рабочего времени. Кроме того, профсоюзы «независимо от своих первоначальных целей, ... должны теперь научиться сознательно действовать в качестве организующих центров рабочего класса, ставя своей великой задачей его полное освобождение. Они должны поддерживать всякое социальное и политическое движение, идущее в этом направлении. Считая себя и выступая на деле представителями всего рабочего класса и борцами за его интересы, они обязаны привлекать в свои ряды и неорганизованных рабочих» [7, с. 201].

Высказался К. Маркс и по вопросу «нейтральности» профсоюзов в беседе с казначеем ганноверского союза металлистов. «Никогда профессиональные союзы не должны быть связаны с политическим союзом, или зависеть от него, если намерены выполнить свои задачи, в противном случае им будет нанесен смертельный удар». При этом он ставил вопрос о взаимоотношениях профсоюзов и политической партии конкретно, применительно к существующим условиям [9].

² Ионесов В. И., Фоломеев С. Н. Ф. Лассаль и И. Б. Швейцер: эволюция представлений о роли профессиональных союзов в переустройстве общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 7 (489). С. 74–83.

Позиции «нейтральности» профсоюзов до 1907 г. придерживался и В. И. Ленин, впоследствии изменивший свою позицию [6, с. 108].

Как отмечал в своем интервью профсоюзной газете «Солидарность» доктор исторических наук, главный редактор журнала «Отечественная история» С. В. Тютюкин, вышеприведенную цитату о «нейтральности» профсоюзов приписывают К. Марксу, со ссылкой на интервью классика марксизма газете “*Volksstaat*” («Народное государство») от 30 сентября 1869 г., которая не вошла в собрание сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса [5].

По мнению С. И. Сомова, истоки теории «нейтральности» профсоюзов возникли в условиях слабых профессиональных организаций и сравнительно сильной политической партии и потому вопрос о введении профсоюзов в качестве равноправной части в партию даже не ставился. Кроме того, реакционное коалиционное законодательство запрещало политическим союзам вступать во взаимные отношения, предписывало профсоюзам исключать политические вопросы из сферы своей деятельности, держаться формально и организационно вдали от социал-демократии. Недостаточное развитие промышленности и рабочего движения, незначительность поводов для экономических конфликтов вместе с реакционным законодательством создавали среду для формирования теории «нейтральности» профсоюзов [11, с. 32, 33].

Тем не менее 1868 г. еще не стал годом глубокого изменения бебель-либкнехтовских рабочих союзов несмотря на принятие ими программы Международной ассоциации рабочих с признанием социализма и профессиональных союзов и необходимо следовавшим отсюда выводом об основании подлинной социал-демократической партии. Эйзенахский съезд 1869 г. также показал, как медленно шло просвещение сторонников К. Маркса, которые во многих ключевых пунктах шли вслед за лассальянцами. Так, в десятом из ближайших требований говорилось: «Государственное содействие кооперативному делу и государственный кредит для свободных производительных товариществ с демократическими гарантиями» [8, с. 387], в то время как о профессиональных союзах ничего сказано не было. Это дало основание в 1873 г. членам партии — брауншвегцам внести предложение об изменении этого пункта с указанием на значимость профсоюзов при существующем способе производства и на необходимость ликвидации частной собственности на капитал и устранение наемного труда [14]. Позднее Ф. Энгельс в письме социалисту и издателю газеты «*Volksstaat*» («На-

родное государство») Адольфу Гепнеру 25 июля 1882 г. писал, что «брошюра Бракке «Предложение Лассалья» дает правильную, но не исчерпывающую критику лассальянства» [13, с. 288].

Штуттгартский съезд эйзенахцев 1870 г. также не внес ясности в вопрос о профсоюзах. Одной из причин происходящего был постоянный приток в партию лассальянцев. На съезде звучали предложения усиления пропагандистской работы против забастовок, которые способны оказать лишь временную помощь и отвлекают много сил у молодых профессиональных союзов. Поступали и более резкие предложения не предоставлять забастовкам, как негодному средству, никакой партийной поддержки, направляя все средства на содействие производительным товариществам.

Единственный, кто защищал на съезде революционизирующее влияние забастовок был вчерашний лассальянец — столяр Т. Йорк из Гарбурга, который в противовес И. Б. Швейцеру и Максу Гиршу не желал принизить профсоюзы до политического агитационного средства — с одной стороны, и обратить их только на цели вспомоществования — с другой. Тем не менее на съезде была принята резолюция, внесенная Т. Йорком, В. Либкнехтом и О. Вальстером, гласящая: «Съезд порицает всякую забастовку, не связанную рабочим непосредственно капиталом и не подготовленную организацией настолько, чтобы обеспечить виды на успех» [16].

Именно Т. Йорк, ярый поборник необходимости профессиональных союзов, возбудил в среде интернациональных профсоюзных организаций дискуссию о роли профсоюзов в капиталистическом обществе. Одни, ссылаясь на основные положения Всеобщего Германского Рабочего Союза утверждали, что профессиональные союзы были средством нанести социал-демократам если не смертельный, то тяжелый удар [17].

Другие, такие как М. Гамбуржец, находили, что социал-демократические принципы запрещают ограничиваться партии областью политики, что необходима деятельность и в социальной области. Наиболее выпукло это проявилось в его позиции по отношению к кассам взаимопомощи. Он предостерегает от обременения этими расходами, отнимающими у профсоюзов много сил в ущерб их принципиальным задачам. Государство и буржуазное общество обрекло большую часть народа на страдания и в силу этого его долг положить им конец. «Гуманистическое направление» в деятельности профсоюзов таит в себе опасность, что государство свалит с себя свои

обязанности на рабочие объединения, чем серьезно ослабит их силу в экономической борьбе. Отсюда вытекает необходимость политической деятельности профессиональных союзов, тесно связанная с деятельностью в экономической сфере. Каждый профессиональный союз, стремящийся к улучшению условий продажи рабочей силы, не может быть опорой для государства, цель которого — ослаблять рабочее движение, чтобы обеспечить немногим своим членам неограниченную власть и возможность эксплуатации рабочих и потому профсоюз должен остерегаться помогать государству нести бремя, которое оно же и создало и которое источит его как раковая опухоль [18].

Сходную позицию по отношению к кассам взаимопомощи занимал Фарбер. Он предостерегал от постановки этого вопроса в основу агитационной работы профсоюзов. Он считал, что этим должно заниматься государство и ее выполнение нужно требовать от него. Ссылаясь на «Капитал» К. Маркса, он считал главными задачами профсоюзов уничтожение конкуренции между рабочими с помощью регулирования рынка труда (трудовое посредничество, минимальная заработная плата для ищущих работу, помощь безработным) и воспрепятствование падению заработной платы. Эти экономические цели профсоюзы не смогут достичь без помощи государства (законодательное сокращение рабочего времени, запрещение детского труда и др.), спорадические забастовки не дадут значительных результатов. Исходя из этого, профсоюзы не могут обойтись без поддержки партии. Взаимоотношение партии и профсоюзов он рассматривал как взаимовыгодное и равноправное сотрудничество, при котором партия помогает профсоюзу принятием социально-политических законов, а профсоюз из своей кассы выделяет средства на социалистическую пропаганду и воспитывает рабочих в социалистическом духе в борьбе за повышение заработной платы [1, с. 62–63]. Также он резко выступал против предложения Т. Йорка об основании профсоюзами производительных товариществ, критикуя теоретические конструкции, допускающие возможность улучшить положение всего рабочего класса без помощи государства, выдвигал требование поднять уровень заработной платы всех рабочих до уровня меновой стоимости рабочей силы.

Еще одной важной задачей, стоявшей перед профсоюзами в Германии, было преодоление раскола среди рабочих. А. Бебель видел в раздробленности пролетариев главную причину

недостаточного роста численности немецких профсоюзов и считал профсоюзы средством преодоления раскола и первым сформулировал эту задачу в статье в «Народном государстве» весной 1872 г. Он считал, что «профессиональная организация — будущее рабочего класса: в ней массы приходят к классовому сознанию и учаются вести борьбу с властью капитала, она — без внешнего содействия, по самой природе — делает рабочих социалистами» [1, с. 63].

В соответствии с этой позицией А. Бебеля и рекомендациями К. Маркса на Эрфуртском съезде профсоюза эйзенахцев была принята аналогичная резолюция Т. Йорка, в которой настойчиво рекомендовалось содействие профсоюзным организациям и высказывалось сожаление по поводу противоположного решения Всеобщего Германского Рабочего Союза. Это было первой манифестацией в пользу политической нейтральности профсоюзов, которая была поддержана лассальянцами, что способствовало дальнейшим переговорам об объединении.

Несмотря на официальное признание значимости профессиональных союзов и все стремления Т. Йорка свести молодые организации в союзы, организационную и партийную поддержку, профессиональное движение не получило должного развития. Причинами этого были незначительные и нерегулярные взносы в кассы профсоюзов, порой двойное обложение, свободная организационная форма бебелевских профсоюзов. Результатом этого была низкая притягательная сила для рабочих-несоциалистов, незначительный успех забастовок, критика со стороны посторонних, товарищей по партии и профсоюзному движению.

Наборщик Карл Гильман в своих работах «Практические указания по освободительному движению», «Организация масс», статьям об Интернационале подчеркивает, что профессиональное движение имеет более раннее происхождение, чем политическое, и является естественным проявлением пробуждения сознания рабочих. Для окончательного освобождения рабочего класса он видит два пути: борьбу в политической области и в области социальной. Он считает профсоюзы очагами организации рабочего класса, выделяет три фазы пролетарской освободительной борьбы, считая, что в каждой из них задачи профсоюзов должны быть другими.

В рамках экономической борьбы он ставит целью длительное повышение заработной платы пролетариев, уяснивших себе, что цена труда складывается из потребностей рабочих, спроса и предложе-

ния, причем потребности рабочих увеличиваются благодаря профсоюзам [20, с. 11]. Он также указывает на средства для достижения этой цели: расширение союзного и коалиционного права, сокращение рабочего времени и введение нормального рабочего дня, ограничение женского и детского труда, поддержка приостановки работ и борьба против всякого угнетения со стороны работодателей, управление кассами взаимопомощи и т. д.

Однако поле деятельности профсоюзов не ограничивается указанными мерами. Не менее важной он считает просветительскую деятельность среди рабочих, являющуюся подготовительной к классовой борьбе. Просвещение показывает рабочему, что капиталистический процесс производства низводит его рабочую силу до положения товара, определяемого законом спроса и предложения с тенденцией ухудшения его экономического положения. С другой стороны, профсоюзные организации дают ему средство уничтожить железный закон заработной платы. Такими средствами он считает борьбу, выдержку, готовность к самопожертвованию, братскую спайку и сознательность в экономических вопросах. Единство действий важно не только для экономической борьбы, но и для политического освобождения рабочего класса.

По мнению К. Гильмана профсоюзы помогают разрушению умирающего капитализма и являются «зародышевыми клетками нового общества»: во-первых, их организация будет основанием хозяйственного построения нового общества; во-вторых, в них рабочие привыкают ко всему процессу управления и здесь задачи сегодняшнего дня переходят в задачи будущего — если раньше профсоюзы были средством воспитания, то в народном государстве они становятся организаторами производства. При этом он задается вопросами: кто должен после завоевания политической власти взять в руки дезорганизованное хозяйство? Может быть политическая власть вместе с чиновниками? Это было бы, по его мнению, роковой ошибкой даже в том случае, если бы к ее услугам были величайшие умы. Только профессиональные союзы могли бы преодолеть эти трудности. Именно они лучше всего осведомлены о нуждах отдельных предприятий в сырье, инструментах и рабочей силе. Только профсоюзы с помощью собранного статистического материала наиболее точно установят соотношение производства и потребления, выработают законы и будут претворять их в жизнь [1, с. 69].

Далее он рассматривает революционный вариант перехода власти в руки рабочих и вновь за-

дается целой серией вопросов, на которые ищет ответы. Что если новую власть поддержит только часть населения, а другая будет готовить контрреволюционный переворот? Сможет ли небольшой отряд сознательных и политически организованных бойцов одновременно решать важнейшие вопросы управления, удержания недовольных в армии, заниматься политическим просвещением и воодушевлением народа, очищением движения от нечистоплотных элементов, преодолеть возникшую путаницу в хозяйстве? И приходит к однозначному выводу, что «нет более простого средства распутать весь этот хаос жалоб, надежд, пожеланий, требований и волнений, чем солидарная, обоснованная общностью интересов организованных рабочих по своим профессиям» [Цит. по: 1, с. 70].

Следует обратить внимание на подстрочный комментарий редакции к этим актуальнейшим вопросам не только немецкого рабочего движения последней четверти XIX в., но и революции в октябре 1917 г. в России и последующим событиям в стране. «Как ясно предвидел этот человек еще 30 лет тому назад весь ход пролетарской революции! Ведь на картине, изображающей русскую революцию 1917 г., едва ли не хватает одного мазка!» [1, с. 69]. Можно предположить, что редактированием данной книги занимался человек, разделявший взгляды «рабочей оппозиции» в РКП(б) в начале 20-х гг. XX в.

Не менее актуальной является позиция К. Гильмана по вопросу «нейтральности профсоюзов». Он исходил из того, что члены профсоюзов не должны принуждаться к вступлению в партию, что профсоюзы не следует рассматривать как «хвост» политической партии. По его мнению, широкие массы гораздо меньше интересуются вопросами высокой политики, чем вопросами высокой заработной платы, уменьшения рабочего времени, пособий на переезды и лечение. Он исходил из того, что путем политической агитации и голосования нельзя революционизировать народные массы, которые необходимы для решения социального вопроса. В то же время он считал, что «нейтральные» профсоюзы неоднозначны с «политическими» профсоюзами. Аполитичные профессиональные союзы, по К. Гильману, невозможны потому, что круг их интересов расширяется до национальных размеров, и в силу этого они становятся политическими интересами. Многие из их социальных требований не могут быть реализованы иначе, как законодательным путем. Он исходит из того, что все экономические противоречия

рано или поздно переходят в политические, что перед рабочими стоит одна цель — политического и социального освобождения, а потому он предостерегает от резкого разграничения политического и экономического движения. Он резко осуждает чистых политиков, действовавших по принципу «чем раньше, тем лучше» и стремившихся растворить профсоюзы в политических организациях. Он также выступал против типичных тред-юнионистов, довольствующихся забастовочными, страховыми и кассами взаимопомощи, выполнявших роль исполнительных органов для ведения переговоров с предпринимателями.

Обобщенная суть его понимания взаимодействия социал-демократической партии и профсоюзов позднее была представлена Игнацем Ауэром и состояла в требовании перестать обращаться с профессиональными союзами, как с несовершеннолетним ребенком, из-за опасения, что «он может каждый момент кувырнуться в бездну реакции» [19]. И. Ауэр идет дальше К. Гильмана и задается вопросом: может ли работа в профсоюзах сделать из рабочих социалистов и революционеров или для этого необходимо сотрудничество с партией, воспитание и просвещение со стороны членов партии, работающих в профсоюзах? Учитывая возникающие у него сомнения, он говорит о том, что члены профсоюзов должны удерживать профессиональные организации от прямого участия в деятельности партии, от их подчинения ей, но в то же время членам партии необходимо вести просветительскую работу среди членов профсоюзов, помогать рабочим достигать более выгодных условий продажи рабочей силы, воспитывать их более боеспособными. В свою очередь каждый член профсоюза, поддерживающий идеи социализма, обязан примкнуть к немецкой социалистической рабочей партии [1, с. 72].

На Готском съезде немецких профсоюзов 22–27 мая 1875 г., последовавшем после объединительной партийной конференции, встретились представители обоих враждебных профессиональных течений, а также делегаты независимых профсоюзов с намерением покончить с расколом в немецком рабочем движении. В итоге была принята неопределенная резолюция, гласившая: «Члены профсоюзов обязуются держать свои организации вдали от политики, но примкнуть к немецкой социалистической рабочей партии, ибо только она в состоянии в полном объеме сделать политическое и хозяйственное положение рабочих достойным человека» [1, с. 72].

В письме Ф. Энгельса А. Бебелю от 18–28 мар-

та 1875 г., непосредственно связанным с написанной К. Марксом «Критикой Готской программы» подвергнуты критике идеологические уступки лассальянцам в принятой на съезде партийной программе, в том числе и о роли профсоюзов. Ф. Энгельс писал: «...Об организации рабочего класса, как класса, посредством профессиональных союзов не сказано ни слова. А это весьма существенный пункт, потому что это и есть подлинная классовая организация пролетариата, в которой он ведет свою повседневную борьбу с капиталом, которая является для него школой...» [12, с. 103].

Еще одним актуальным вопросом, стоявшим перед немецкими социал-демократами, был вопрос о промысловом устройстве, обсуждавшийся в 60-х гг. XIX в. в Северогерманском Рейхстаге. Наиболее упрощенно подошли к нему ортодоксальные лассальянцы, отказавшиеся от его обсуждения на том основании, что нельзя доверять решение социального вопроса нынешнему государству. Такова была их реакция на проект И. Б. фон Швейцера о нормальном рабочем дне и учреждении фабричных инспекторов, регулировавших бы отношения между рабочими и предпринимателями. Учреждение должности фабричных инспекторов они рассматривали как еще один полицейский орган для контроля за рабочими, а в введении нормального рабочего дня они видели ужесточение полицейского надзора за пролетариями, вынужденными работать больше положенного, чтобы прокормить свою семью.

Если И. Б. Швейцер подготовил законопроект об охране труда рабочих, то В. Либкнехт подверг критике это начинание И. Б. Швейцера, высказывал принципиальную неприязнь законодательным мероприятиям в пользу рабочих. К 1871 г. он изменил свою позицию и даже выступал за нормальный рабочий день и законодательное проведение его в жизнь, но так и не понял до конца идеи К. Маркса об охране труда рабочих.

Позиция эйзенахцев по этому вопросу не была единодушной. Так А. Бебель хотя и вел активную работу в рейхстаге и внес поправки к «промысловому устройству», относился с большим недоверием к проекту И. Б. Швейцера и на съезде ткачей в Глахау высказал подозрение, что фабричные инспектора отдадут рабочее движение в руки канцлера Отто фон Бисмарка. Законопроект И. Б. Швейцера шел дальше предложений Ф. Ласалья и Всеобщего Германского Рабочего Союза и требовал законодательного регулирования труда для всех рабочих, указывал, что сокращение рабочего времени повышает потребности рабо-

чего и влияет на повышение заработной платы. В свою очередь повышение заработной платы увеличивает долю рабочих в национальном продукте и сокращает долю класса капиталистов, влияет на распределение социальной и политической власти.

О роли и значении профессиональных союзов в рабочем движении Германии красноречиво говорит речь И. Б. Швейцера в защиту социальной политики в парламенте: «Ели мы желаем организовать войну между рабочим людом и капиталом, то мы должны преимущественно обратить внимание на то, чтобы рабочее население сохранило свою силу сопротивления и повысило ее настолько, чтобы быть в состоянии перейти позже в наступление» [Цит. по: 1, с. 75].

Разногласия среди эйзенахцев по вопросу о необходимости законодательной охраны труда рабочих и значения для этого подготовительной профессиональной работы продолжались до 1871 г. Как и в ряде других вопросов прояснение исходило от бывшего лассальянца Августа Гейба, принимавшего деятельное участие в рабочем движении в Гамбурге. В ряде своих статей в «Народном государстве» (1870 г.) он первым выступил за законодательно оформленный нормированный рабочий день, что показало понимание им хода мыслей К. Маркса.

В 1875 г. произошло слияние политических организаций лассальянцев и эйзенахцев на съезде в Готе. Была образована Социалистическая рабочая партия Германии. Объединились лассальянские и эйзенахские профсоюзы. Появилась надежда, что примирение политических противоречий приведет к выработке единой экономической политики и создаст предпосылки для создания сильного профессионального движения рабочего класса. Но этого не случилось. Впечатляющие цифры первых лет после объединения постепенно исчезли из статистики. Если на швейцеровском конгрессе 1869 г. 206 профессиональных союзов насчитывали 142008 рабочих, то по переписи 1877 г. в 30 профессиональных союзах состояло всего 49055 членов с месячным бюджетом в 8000 марок из которых 3500 приходилось на долю одного только союза типографчиков. «Закон против общественно-опасных стремлений социал-демократии» (закон против социалистов), действовавший в Германии с 22 октября 1878 г. по 30 сентября 1890 г., запрещал деятельность социал-демократических организаций и профессиональных союзов, а также их печатных органов. По мнению В. Зомбарта, общераспространенное мнение о том, что

принятию данного закона предшествовала эпоха расцвета профессиональных союзов, а позднее они были разрушены насильственными мерами власти, является несостоятельным [3, с. 50]. Уже между 23 и 31 октября 1878 г. были распущены 16 профсоюзов из 25. И только профсоюз типографчиков выстоял под прикрытием своих касс взаимопомощи, и репрессии не причинили ему серьезного вреда.

Началом возрождения профессионального движения следует считать середину 80-х гг. XIX в. И здесь снова В. Зомбарт выступил против распространенного мнения, что закон против социалистов парализовал развитие профсоюзов, а его отмена привела к возрождению профессионального движения. По его мнению, всепобеждающая внутренняя сила вновь вызвала к жизни идею необходимости профсоюзов в самый мрачный период внутренней жизни Германии, когда министром внутренних дел был назначен Р. В. фон Путткаммер, который за каждой стачкой видел гидру революции. И цифры наглядно подтверждают эту точку зрения. К моменту отмены закона против социалистов в профессиональных организациях рабочих насчитывалось около 350 000 человек, т. е. в семь раз больше, чем в начале периода реакции [3, с. 51].

Заключение

Профессиональное рабочее движение, возникнув после революции 1848 г., оказалось в трудном положении. Во многих немецких государствах были приняты репрессивные законы, запрещавшие создание профессиональных коалиций и их политическую деятельность, к которой относились все вопросы, связанные с установлением нормального рабочего дня, увеличения заработной платы, обращений к власти и администрации. В силу этих причин рабочее движение не выходило за рамки страховых касс, касс взаимопомощи при погребении и др. Отвлекала рабочих от борьбы за свои права и опека со стороны буржуазных партий, которая не выходила за рамки просветительской деятельности. Созданный Ф. Лассалем Всеобщий Германский Рабочий Союз также резко выступал против профессионального рабочего движения. Возникшие в 60-е годы профсоюзы, примыкавшие к лассальянцам и эйзенахцам, не могли выработать общей стратегии борьбы за права рабочих, погрязли в дискуссиях и взаимной критике. Тем не менее возникновение новых форм производства, рост численности, организованности и сплоченности пролетариев, получивших развитие в ходе борьбы за свои права, переход от противостояния к сотрудничеству, привели

к объединению лассальянских и эйзенахских профсоюзов, их единению вокруг созданной общими усилиями социал-демократической партии в 1875 г. Несмотря на действие закона против социалистов, общими усилиями были выработаны новые формы борьбы, пришло более ясное осознание значимости роли рабочих профессиональных союзов в преобразовании общества.

Таким образом в ходе десятилетий непрерывной борьбы немецкое рабочее движение в 60–80 гг. XIX в. пришло к пониманию важ-

нейших вопросов профессионального движения: от резкого отрицания профессиональных союзов — к признанию их необходимости, от воззрений на профессиональные союзы как подотделы партии — к пониманию их роли как собирателей рабочего класса, от лассалевского «железного закона заработной платы» — к марксовской теории заработной платы, от принципиального отрицания социальной политики в рабочем движении — к ее признанию для освобождения пролетариата.

Список источников

1. Ауэрбах Н. Маркс и профессиональные союзы. Пер. с нем. Харьков: ГИЗ Украины, 1923. 115 с.
2. Геркнер Г. Профессиональные союзы. Пер. с 3-го нем. изд. Ф. О. Латернера. СПб.: Типо-литография «Энергия», 1906. 45 с.
3. Зомбарт В. Во чтобы то ни стало! Из теории и истории профессионального движения. Пер. с нем. Бреславль, 1900. 108 с.
4. Кедров П. Рабочие союзы в Англии, Германии, Франции, Америке, Бельгии, Швейцарии. Современная библиотека. М.: Изд-во И. Д. Сытина, 1906. 15 с.
5. Коммунисты и профсоюзы 100 лет тому назад // Солидарность. 2010. 26 апреля.
6. Ленин В. И. Предисловие к сборнику «За 12 лет» // Полн. собр. соч. Т. 16. С. 95–112.
7. Маркс К. Инструкция делегатам Временного Центрального Совета по отдельным вопросам // Соч. 2 изд. Т. 16. М.: ГИЗ Политической литературы, 1960. С. 195–203.
8. Меринг Ф. Нюрнбергская программа // История германской социал-демократии. Т. 4. До выборов 1903 года. Перевод со 2-го немецкого издания М. Е. Ландау. М.: ГИЗ, 1921 С. 385.
9. Мишустин Д. Маркс и профдвижение // Труд. Ежедневная газета ВЦСПС. 1933. № 60 (3708). 14 марта.
10. Поттхофф Х., Миллер С. Краткая история СДПГ. 1848–2002. М.: Памятники исторической мысли, 2003. 560 с.
11. Сомов С. И. Профессиональные союзы и социал-демократическая партия. СПб.: Изд-е Е. Д. Кусковой, 1905. 93 с.
12. Ф. Энгельс – А. Бебелю от 18–28 марта 1875 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е. Т. 34. С. 99–106.
13. Энгельс Ф. – Адольфу Гепнеру 25 июля 1882 г. // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2 изд. М.: Изд-во полит. литературы, 1964. С. 288.
14. Brakke W. Der Lassalle'sche Vorschlag. Ein Wort an den 4. Congreß der social-demokratischen Arbeiterpartei. (Einberufen auf den 23. August 1873 nach Eisenach.) Braunschweig, 1873. 78 s.
15. Demokratische Wochenzeitung. 1868. Anhang zu Nr. 48
16. Der Volksstaat. 1870. № 55.
17. Der Volksstaat. 1871. № 45.
18. Der Volksstaat. 1871. № 51.
19. Der Volksstaat. 1875. № 77.
20. Gilman K. Praktische Anleitungen für die Befreiungsbewegung // Der Volksstaat. 1875. № 73. S. 11.
21. Kampfmeier P. Wandlungen in der Theorie und Taktik Socialdemokratie. München: Birk, 1904. 104 s.

References

1. Auerbah N. Marks i professional'nye soyuzu = Marx and trade unions. Per. with him. Kharkov: GIZ of Ukraine, 1923. 115 p. (In Russ).
2. Gerkner G. Professional'nye soyuzu= Professional unions. Per. from 3rd German Ed. FO Laterner. St. Petersburg: Typo-lithography "Energy", 1906. 45 p. (In Russ).
3. Sombart V. Vo chto by to ni stalo. Iz teorii i istorii professionalnogo dvizheniya. = At All Costs! From the Theory and History of the Trade Union Movement. Translated from German. Breslau, 1900. 108 p. (In Russ).
4. Kedrov P. Rabochie soyuzu v Anglii, Germanii, Francii, Amerike, Belgii, Shvejcarii=Workers' Unions in England, Germany, France, America, Belgium, Switzerland. Modern Library. Moscow: I.D. Sytin Publishing House, 1906. 15 p. (In Russ).

5. Kommunisty I profsoyuzy. 100 let tomu nazad = Communists and Trade Unions 100 Years Ago. *Solidarity*. 2010. April 26. (In Russ).
6. Lenin VI. Predislovie k sborniku za 12 let = Preface to the Collection "Over 12 Years". Complete Collected Works. Vol. 16. Pp. 95-112. (In Russ).
7. Marx K. Instruksiya delegatam vremennogo centralnogo soveta po otdelnym voprosam = Instructions to Delegates of the Provisional Central Council on Specific Issues // Works. 2nd ed. Vol. 16. Moscow: State Institute of Political Literature, 1960. Pp. 195-203. (In Russ).
8. Mehring F. Nyurnbergskaya programma = Nuremberg Program // History of German Social Democracy. Vol. 4. Before the 1903 Elections. Translation from the 2nd German edition by M.E. Landau. Moscow: GIZ, 1921, p. 385. (In Russ).
9. Mishustin D. Marks i profdvizhenie = Marx and the trade union movement. *Trud. Daily newspaper of the All-Union Central Council of Trade Unions*. 1933;(60(3708)). March 14. (In Russ).
10. Potthoff H, Miller S. Kratkaya istoriya SDPG. 1848-2002 = Brief history of the SPD. 1848-2002. Moscow: Monuments of Historical Thought, 2003. 560 p. (In Russ).
11. Somov SI. Professionalnye soyuzy i social demokraticeskaya partiya = Trade unions and the Social Democratic Party. St. Petersburg: Publishing House of E.D. Kuskova, 1905. 93 p. (In Russ).
12. F Ehgels A Bebelyu ot 18-28 marta 1875g. = F. Engels to A. Bebel, March 18-28, 1875 // K Marx and F Engels. Works. 2nd ed. Vol. 34. Pp. 99-106. (In Russ).
13. Ehgels F. Adolfu Gepneru 25 iyulya 1882 g. = Engels F. to Adolf Hepner, July 25, 1882 // K Marx and F Engels. Works. 2nd ed. Moscow: Publishing House of Political Literature, 1964. Pp. 288. (In Russ).
14. Brakke W. The Lassalle Society. A Word on the 4th Congress of the Social-Democratic Workers' Party. (Published on August 23, 1873 after Eisenach.) Braunschweig, 1873. 78 pp.
15. Demokratische Wochenzeitung. 1868. Anhang zu Nr. 48 (in Germ.).
16. Der Volksstaat. 1870. No. 55. (in Germ.).
17. Der Volksstaat. 1871. No. 45. (in Germ.).
18. Der Volksstaat. 1871. No. 51. (in Germ.).
19. Der Volksstaat. 1875. No. 77. (in Germ.).
20. Gilman K. Praktische Anleitungen für die Befreiungsbewegung. *Der Volksstaat*. 1875;(73):11. (in Germ.).
21. Kampfmeier P. Wandlungen in der Theorie und Taktik Socialdemokratie. Munich: Birk, 1904. 104 s. (in Germ.).

Информация об авторах

В. И. Ионесов — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор кафедры культурологии, музеологии и искусствоведения.

С. Н. Фоломеев — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры теории права и публично-правовых дисциплин.

Information about the authors

V. I. Ionesov — Doctor of Cultural Studies, Candidate of Historical Sciences, Professor of the Department of Cultural Studies, Museology and Art History.

Sergey N. Folomeev — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory of Law and Public Law Disciplines.

Статья поступила в редакцию 09.01.2025; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 09.01.2025; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Научная статья

УДК 87.22 + 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-64-71

ИНТЕРЕСНОЕ: ФИЛОСОФСКАЯ ТЕМАТИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ МАСКУ И КУКЛУ

Александр Викторович Марков^{*1}, **Оксана Александровна Штайн**²

¹ Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, markovius@gmail.com, 0000-0001-6874-1073

² Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия, shtaynshstayn@gmail.com, 0009-0004-1701-3147

Аннотация. Интересное редко становилось предметом специального философского изучения из-за принадлежности понятия одновременно областям экономики, гносеологии и эстетики. Кантовская перспектива подразумевала, что интерес — это насильственная интериоризация опыта, работа с чувствительностью и раздражительностью, поэтому прекрасное обособлялось от интереса, а возвышенное даже противопоставлялось ему. Но в философии после Канта появляется другое представление об интересе, не в связи с чувствительностью, но в связи с медиумами этой чувствительности. Интересное — это прежде всего энергия, нахождение вещи в действии, но начальная точка вхождения в эту энергию не указывалась. Можно было говорить об устойчивости интереса как особом статусе тела, или о смене интереса как определенной экономике вещей, но общей теории интересного создано не было. Статус интересного был не до конца прояснен, что показывают противоречия в тематизации интересного в специальных статьях Артура Шопенгауэра и Якова Голосовкера. Наиболее убедительную попытку объяснить интересное предпринял Лев Выготский, соединяя критику волюнтаризма в немецком трансцендентализме и критику влечения в психоанализе. Но подход Выготского ограничен социальной психологией и не совместим с аутентичной постановкой проблем Кантом. В статье предлагается понимать интересное как эффект социальных практик, трактуемых через маску и куклу. Кукла — самоотждество вещи, раскрывающей свою искусственность и задуманность. Маска — разрыв этого тождества, постоянное вовлечение в социальные процессы и акты социального познания. Хотя оба принципа, маски и куклы, связаны с мимесисом, кукла относится к области креационистских представлений, создания социального и индивидуального мира из ничего, а маска — к области мифологических и театральных представлений, и составляющих код социальной рефлексии до наших дней. Близкое чтение трудов Артура Шопенгауэра и Якова Голосовкера об интересном показало, что мотив маски и куклы присутствует в этих трудах, но неявно. Сама мысль об искусственном теле не была доведена до конца, в центре внимания оказывались механизмы принятия решения, но не механизмы порождения какого-либо объекта как искусственного. В этом проявлялось принятие кантовского различения теоретического и практического разума, которое не имеет в виду телесный опыт как опыт порождения сингулярных ситуаций. Но маска и кукла при этом интерпретировались как сингулярности. Так, Шопенгауэр говорит о сингулярной лицевой стороне явлений, в которой все наши социальные маски становятся неразличимыми, но обозначает себя только момент искусственности тех первых выводов, которые мы делаем о созерцаемом. Голосовкер отождествляет маску с процедурами познания и чтения, в этом смысле масочность неотъемлема от заинтересованности, тогда как с куклы начинается дробление познания социального мира на эпизоды и характеры. Тем самым, и кукла, и маска появляются не как предметы специального философского анализа, но как эффекты перехода от fascinирующего созерцания природы или произведения искусства к выводам о реальном устройстве социальной жизни. Маску и куклу поддерживает акт первичного разочарования, который сменяется потом рефлексией и теоретическими выводами, сужающими понятие интересного и не позволяющими создать его непротиворечивую теорию. Мы настаиваем на том, что вход в интересное — это принятие своей маски как изначально данной, как социального опыта, который есть у человека, согласно выводам Льва Выготского, на всех этапах развития. Также привлекается понятие аутокоммуникации как обоснование такого отношения к своей данности, которое позволяет учесть и правила познания, и социальные рамки познания в действиях других людей. Проведенное исследование показывает продуктивность эстетических исследований куклы и маски для понимания интереса как необходимого момента индивидуального и социального познания.

Ключевые слова: интересное, маска, кукла, научное познание, иллюзия, эмпатия, автокоммуникация, социальные аспекты познания, Шопенгауэр, Голосовкер

Для цитирования: Марков А. В., Штайн О. А. Интересное: философская тематизация через маску и куклу // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 64–71. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-64-71.

Original article

THE INTERESTING: PHILOSOPHICAL THEMATIZATION THROUGH A MASK AND A PUPPET

Alexander V. Markov^{*1}, Oksana A. Shtayn²

¹ Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, markovius@gmail.com, 0000-0001-6874-1073

² Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia, shtaynshtayn@gmail.com, 0009-0004-1701-3147

Abstract. The interesting has rarely become a subject of special philosophical study, due to the belonging of the concept to the domains of economics, epistemology and aesthetics simultaneously. The Kantian perspective implied that interest was a violent interiorization of experience, working with sensitivity and irritability, so the beautiful was isolated from interest, and the sublime was even opposed to it. But in philosophy after Kant a different conception of interest appears, not in connection with sensitivity, but with the medium of that sensitivity. Interest is above all energy, the finding of a thing in action, but the initial point of entry into this energy was not specified. It was possible to speak of the stability of interest as a special status of the body, or of the change of interest as a certain economy of things, but no general theory of the interesting was established. The status of the interesting has not been fully clarified, as shown by the contradictions in the thematization of the interesting in special articles by Arthur Schopenhauer and Jakob Golosovker. The most convincing attempt to explain interest was made by Lev Vygotsky, combining the critique of voluntarism in German transcendentalism and the critique of entailment in psychoanalysis. But Vygotsky's approach is restricted to social psychology and is not compatible with Kant's authentic formulation of the problems. We propose to understand the interesting as an effect of social practices interpreted through the mask and the puppet. The puppet is the self-identity of the thing, revealing its artificiality and intendedness. The mask is a rupture of this identity, a constant engagement with social processes and acts of social cognition. Although both principles, masks and puppets, are related to mimesis, the puppet belongs to the realm of creationist representations, the creation of a social and individual world out of nothing, while the mask belongs to the realm of mythological and theatrical representations, and constitutes a code of social reflection up to the present day. A close reading of Arthur Schopenhauer's and Jakob Golosovker's works on the interesting showed that the motif of the mask and the puppet is present in these works, but implicitly. The very idea of an artificial body was not brought to a conclusion; the focus was on the mechanisms of decision-making, but not on the mechanisms of generating any object as artificial. This showed an acceptance of the Kantian distinction between theoretical and practical reason, which does not have in mind bodily experience as the experience of generating singular situations. But the mask and the puppet were thus interpreted as singularities. Thus Schopenhauer speaks of the singular face of phenomena, in which all our social masks become indistinguishable, but denotes itself only by the moment of artificiality of those first conclusions we draw about the contemplated. Golosovker identifies the mask with the procedures of knowing and reading, in this sense maskedness is integral to interest, whereas with the doll begins the fragmentation of the cognition of the social world into episodes and characters. In this way, both the puppet and the mask appear not as objects of dedicated philosophical analysis, but as effects of the transition from the fascinating contemplation of nature or a work of art to conclusions about the actual ordering of social life. The mask and the puppet are sustained by the act of initial disappointment, which is then replaced by reflection and theoretical conclusions that narrow the concept of the interesting and do not permit the formulation of a consistent theory of it. We insist that the entrance to the interesting is the acceptance of one's mask as originally given, as a social experience that one has, according to Lev Vygotsky's conclusions, at all stages of personal development. The concept of auto-communication is also involved as a justification of such an attitude to one's givenness, which allows one to take into account both the rules of cognition and the social framework of cognition in the actions of other people. This study shows the productivity of aesthetic studies of the puppet and mask for understanding interest as a necessary moment of individual and social cognition.

Keywords: interesting, mask, puppet, scientific cognition, illusion, empathy, auto-communication, social aspects of cognition, Schopenhauer, Golosovker

For citation: Markov AV, Shtayn OA. The Interesting: Philosophical Thematization Through a Mask and a Puppet. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):64-71. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-64-71.

Введение

Интересное очень редко становилось методом философского исследования: императивность истины и методичность познания как будто исключают интерес. Обычно слово «интересное» сейчас применяют к популяризациям, а не к оригинальным работам, имея в виду методические приемы, фокусирующиеся в общем интересе студентов. За этим употреблением слова стоит неосознаваемая модель фокусировки: есть некоторые способы изложения, которые содержат в себе потенциал заинтересованности, например, скрытые задания, лакуны или другие элементы диалога, но настоящая заинтересованность создаётся как коллективное переживание. Такая модель фокусировки исключает различие между коллективным переживанием людей и социальным переживанием индивида, которые принципиально развёл в своем фундаментальном труде «Психология искусства» Л. С. Выготский: «Предметом социальной психологии, оказывается, является именно психика отдельного человека» [1, с. 22].

В настоящей статье мы предлагаем авторскую модель интересного, основанную на понятиях *куклы* и *маски*. Для этого мы выявляем специфику интересного, в отличие от других способов вовлечения в познания, подвергаем критическому исследованию существующие концепции интересного, прежде всего, концепции А. Шопенгауэра и Я. Э. Голосовкера и показываем непротиворечивость предлагаемой нами модели.

Слово «интересный» происходит от латинского *inter-est*, быть между, быть вот здесь посреди, оказаться внутри какой-то ситуации. В настоящее время это слово терминологизировано в экономике, где в англо-саксонской традиции оно означает доход арендодателя, в отличие от прибыли производителя, и в психологии, где интерес оказывается осознанным влечением. Экономический смысл термин получил в системе учета ожидаемых доходов, где надо было объяснить, почему невозможно досрочное получение дохода от аренды, в отличие от прибыли, которая может появиться неожиданно, сразу после сделки.

Поэтому это и было описано как «интерес», а не как доход: мы должны ждать конца месяца, чтобы получить арендную плату, то есть быть здесь, быть при своем сданном в аренду имуществе, хотя при этом не иметь никакой возможности им пользоваться. Этим *интерес* в англо-саксонском праве отличается от *узуфрукта* в римском праве — *узуфрукт* подразумевает, что ты извлекаешь доход из собственности так же, как извлекаешь

мёд из сот или пшеницу с поля — как добычу, но не как исполнение обязательства — римское право ограничивало обязанности политической сферой, а здесь говорило о вещном владении.

В психологии понятие «интерес» связано прежде всего с деятельностью Л. С. Выготского. Выготский в полемике с психоанализом различил влечение в себе и влечение для себя, пользуясь различием «в себе» (*an sich*) и для себя (*für sich*), у последователей Канта. Кант сближал эти понятия, тогда как гегельянство и неокантианство их разводит, и окончательно их разводит фрейдовское понятие о влечении. То, что «в себе», просто существует, тогда как то, что «для себя», то осознанно проявлено вовне, намеренно осуществляет себя как существующее. Бытие для себя — это энергичное, раскрывающее себя бытие, которое не упускает себя из виду, но в каждый момент своего самораскрытия подтверждает свою идентичность. Бытие в себе идентично через полагание, через то, что нечто полагается существующим, тогда как бытие для себя идентично через действие, через постоянную *вовлеченность* в свое собственное *представление себя другим*.

Выготский поэтому утверждает «в высшей форме, становясь сознательным и свободным, интерес предстаёт перед нами как осознанное стремление, как влечение для себя, в отличие от инстинктивного импульса, являющегося влечением к себе» [2, с. 19]. Понятно, что здесь Выготский скрыто цитирует Канта, для которого интерес есть только у человека, так как только у человека есть возможность определить, иначе говоря, ограничить волю: «Интерес есть то, благодаря чему разум становится практическим, то есть становится причиной, определяющей волю. Поэтому только о разумном существе говорят, что оно проявляет к чему-нибудь интерес; существа, лишённые разума, имеют только чувственные побуждения. Непосредственный интерес в поступке разум находит только тогда, когда общезначимость максимы этого поступка служит достаточным определяющим основанием воли» [3, с. 306].

Но проблемой остаётся то, насколько такое различие «в себе» и «для себя» применимо к исследованию интереса, который весь кажется принадлежащим практической области, и потому не допускающим различия между полаганием как теоретическим тезисом и энергичным проявлением как развертывающимся области практического разума или практического действия. Поэтому вопрос нашей статьи состоит в том, как можно тематизировать интерес, *удержав*

различение, лежащее в его основе, вопреки ближайшей природе интереса. Если Выготский действовал внутри спецификации социальной психологии, внутри которой и возможно оформление социального действия индивида, моментом которого и выступает интерес, то мы будем рассматривать, как можно говорить об интересе вне аппарата социальной психологии, оставаясь в поле теоретической философии.

Материалы и методы

Различение «вещи в себе» и «вещи для себя» имеет много параллелей в немецкой и не только философской традиции: например, различение «эргон» и «энергии» в философии языка Вильгельма фон Гумбольдта (1767–1835). В. В. Библихин точно замечает, что это различение не есть различение двух областей или двух частей целого: и то, и другое может представать и как «ничто», и как «всё»: «В языке, по Гумбольдту, надо отличать “мертвый продукт” от “вечно живого порождения”. Но что в языке “мертвый продукт”? Собственно всё, потому что всё форма, осыпаящаяся шелуха мысли. Тогда что же “вечно живое порождение”? Тоже в сущности всё, потому что это формальное обрамление, звучащее дуновение так легко и летуче устроено, что развеивается в ничто, оставляя за собой чистые весомые вещи» [4]. Это не отношения двух частей какого-то целого или двух этапов какого-то процесса: Выготский также постоянно подчеркивал в своей педологии, что социальный опыт, в отличие от коллективного, это уже некоторая данность на каждом этапе развития ребенка, он уже застал нас, а не является этапом в смысле какой-то частичности.

Поэтому мы предлагаем модели: для «вещи в себе» — кукла [5], для «вещи для себя» — маска [6]. Кукла — объект данный, с которым ребенок имеет дело как с полагаемым объектом; вокруг которого ребенок выстраивает и множество других полаганий, прежде всего, игру. Кукла — это нечто, что полагается, как данность социальных сценариев, в которых кукла может быть. Она не задаёт сценарий, она сама есть сцена действия: например, назначив кукле быть врачом или мамой, ребенок имеет в виду, что сцена будет повторена в любом месте, куда ребенок эту куклу принесёт. Поэтому кукла есть и «ничто» воли ребенка, она сама по себе только условная копия человеческого тела, и более ничего, но она же есть и «всё», потому что кукла может быть помещена среди любых вещей, как переменная, придающая им смысл.

Тогда как маска — объект энергийный, имеющий в виду постоянные социальные взаимо-

действия, притворства, уличения. Маска не есть просто закрытие лица — это определенное самопредставление лица, определенное намерение, которое и позволяет лицу стать социальным фактом. Лицо, притворяясь собой, возвращает себя к маске (состоянию бытия-маской), к ожидаемой социальной характеристике. Принимая некоторую маску, то есть определенный способ предстать перед другими, заявить о себе другим, мы тем самым заявляем свои намерения как уже интересные, как уже ожидающие социальной реакции. И как и любой интерес, маска имеет в виду не непосредственное социальное внимание, не немедленное усиление социальных связей, но отсрочку — мы принимаем действия человека, а уже потом говорим: «Маска, я тебя знаю»; уже потом догадываемся, что «ничто» этой маски, полное скрытие лица, есть и «всё», всё то проявление, которое мы сейчас узнаём и когда-либо узнаём о человеке в маске.

Современная наука требует параллельной разработки философии куклы и философии маски. Комплекс методов уже обоснован в специальных монографиях [5; 6]. Материалом исследования служат специальные труды об интересном в мировой и отечественной философии. Близкое их чтение и критический анализ позволяет уточнить природу интересного как «энергии», которая может быть «всё» и «ничто» — и это не ее ипостаси или ситуативные моменты, но онтогносеологические структурные составляющие, существенные для того, чтобы интересное стало социальным фактом.

Результаты исследования

Проблему интересного в отличие от прекрасного поставил Артур Шопенгауэр в специальной статье [7]. Для Шопенгауэра интересное — это как раз нечто, что весьма быстро растрчивает свою энергию: «Следует также заметить, что произведения, ценность которых заключается в интересном, теряют при повторении, так как они не могут больше возбуждать любопытства к дальнейшей развязке, которая уже известна. Частое повторение делает их для зрителя пустыми и скучными. Наоборот, произведения, ценность которых заключается в прекрасном, выигрывают от частого повторения, потому что они становятся все более и более понятными» [7, с. 649].

Шопенгауэр рассматривает интересное как эффект правдоподобия, в отличие от правдивости, поэтому находит интересное только в романах и в музеях восковых фигур, где иллюзорное может быть в какой-то момент принято за действительность, что совсем как в жизни. Шопенгауэр

примерно так описывает механизм интереса: мы нечто принимаем за саму действительность и начинаем этому сочувствовать, как сочувствуем действительным вещам. Но в какой-то момент мы замечаем разрыв между действительностью и стоящим перед нами объектом, замечаем отличие героя романа от обычного человека в жизни, или восковой фигуры — от человека, как мы его воспринимаем зрением.

Именно здесь появляется интерес, как некоторое наше противоречивое стремление: нам хочется, чтобы восковая статуя ожила, поговорила с нами, протянула руку, или нам хочется в реальной жизни подружиться с героем романа, — но нам же хочется, чтобы наше познание было правильным, и мы бы отличали реальность от артефакта. В этом противоречивом стремлении интерес возбуждается, но он же гаснет, и угасание интереса приводит к тому, что мы откладываем в сторону роман и забываем о нём на следующий день, если в этом романе нет чего-то прекрасного, нет какой-то необычной идеи.

По сути, Шопенгауэр описывает, пользуясь нашими категориями маски и куклы, переход от маски к кукле. То есть в начале интереса мы полагаем нечто как куклу, как вещь в себе, как действительность, которая в этот момент становится для нас всем. Но потом мы видим не куклу, а маску, незаметно для нас артефакт подменяет себя и становится только своей лицевой стороной. Наше противоречивое стремление заглянуть и за изнанку маски, но и принять весь мир как лицевые предъявленные нам стороны маски и составляет эту противоречивую энергию интереса. Эта энергия гаснет, как только мы видим только лицевую сторону, раскрашенную поверхность, и тогда мы остаёмся только наедине со своей угасающей энергией. Только прекрасное, согласно Шопенгауэру, может возбудить эту энергию: «Интересное, это — тело поэтического произведения: прекрасное — его душа» [7, с. 652]. Душа сама решает, где у нее лицевая сторона, а где — изнаночная.

В системе Шопенгауэра кукла как предмет познания невозможна, только живой человек, со своими сюжетами, драмами, человек реалистического житейского театра. Кукла будет только полаганием, моментальной и сразу растворяющейся в ничто вещь в себе, тогда как всем будет прекрасное. Конечно, в этом отразился и общий бунт Шопенгауэра против библейского креационизма и предпочтение античной многомерной красоты как единственного настоящего социального опыта прекрасного. Он прямо говорил в сво-

ем основном труде, что монотеистическое начало повредило живописи: «Ввиду того, что между нами и всеми древними народами переселение племен легло так, как между теперешней земной поверхностью и тою, организмы которой являются нам лишь в виде окаменелостей, легло происшедшее некогда изменение морского дна, то надо вообще усматривать великое несчастье в том, что народом, прошлая культура которого должна была преимущественно лечь в основание нашей, были не индусы, например, не греки, не римляне даже, а именно эти евреи. Но в особенности для гениальных живописцев Италии XV и XVI вв. злополучною звездой было то, что в тесном кругу, которым они произвольно были ограничены в выборе сюжетов, они должны были хвататься за всякого рода жалостные вещи: ибо Новый Завет в своей исторической части почти менее еще благоприятен для живописи, чем Ветхий, а следующая затем история мучеников и отцов церкви — уже совсем неподходящий предмет. Однако, от картин, имеющих своим сюжетом исторические или мифологические элементы иудейства и христианства, надо строго отличать те, в которых истинный, т. е. этический дух христианства наглядно раскрывается в изображениях людей, этого духа исполненных» [8, с. 240]. Фактически, Шопенгауэр говорит об убожестве социальных масок в историческом иудаизме и христианстве и хочет видеть их обилие в развитых аристократических мифологиях древней Индии и древней Греции. Именно тогда, по мнению философа, прекрасное как объяснение и социальных масок, и истинной природы познания, заявит о себе в наибольшем числе поучительных жизненных ситуаций.

На это ответил Я. Э. Голосовкер, русский и советский мыслитель еврейского происхождения, который прямо опровергал мнение Шопенгауэра о скудости еврейской мифологии и богатстве греческой или индийской в своей самой известной книге «Сказание о титанах» [9]. В этой книге богам-олимпийцам и их сюжетам, противопоставлены более древние титаны, почитающие незримое божество, являющееся только в молниях и буре, прямо как божество иудеев. Титаны любят и игру, любая вещь в их руках может стать игрушкой, куклой, раковина или яблоко или иной волшебный предмет для них игрушка. Тем самым, Голосовкер прямо опровергал эстетику и теорию познания Шопенгауэра, доказывая совместимость интересного с прекрасным: прекрасная вещь в себе может остаться куклой, не становясь маской.

Интерпретация Гёльдерлина Голосовкером [10], во многом противоположная подходу Хайдеггера, также работает на это понимание бытия как игрушки, куклы, при допущении изначальноности социальной маски для человека. Для Хайдеггера Гёльдерлин — поэт по ту сторону метафизики, который запускает процессы самораскрытия языка и реальности, в противоположность метафизическому схватыванию и концептуализации. Гёльдерлин и развертывает своё слово, как принадлежащее потоку самораскрытия, и раскрывает сам себя благодаря собственному зову или призыву бытия. Можно сказать, что для Хайдеггера Гёльдерлин — это поэт, который постоянно освобождает себя от привычной личности, чтобы освободить природу от тех ее субстанциальных моментов, которые не позволяют человеку поэтически жить, от некоторой косности ее самообеспечения. В каком-то смысле Гёльдерлин порождает природу, которая обменивает сама судьбу Гёльдерлина на миг собственного рождения.

В изложении Голосовкера Гёльдерлин — это не человек процесса, даже самого высокого процесса обмена чистоты на чистоту. Он — чистый характер, оттиск, вершинное творение и, мы бы могли сказать, игрушка романтизма. Как в его «Сказаниях о титанах» игрушкой оказывается всё то, что в руках титанов выступает как настоящее, подлинное, доступное чувственности, например, яблоко, так и Гёльдерлин оказался поэтом вне употребления романтизма. Он не мог быть употреблен никакой романтической фракцией и вообще никаким романтическим способом переработки поэзии в знания и эмоции. То есть как раз, в отличие от Хайдеггера, для Голосовкера Гёльдерлин — это некоторая игра, которая только и имеет настоящую онтологическую серьезность для воссоздания поэзии в наши дни, например, на русском языке в переводе или в виде философских вариаций, не менее поэтичных, чем переводные стихи. Игрушка есть то, что настоящее в руках у титанов, что они взяли как настоящее, и Гёльдерлин, став для нас поэтической игрой, был подлинным для титанизма в романтизме. Его социальный опыт был романтическим опытом изначально, первым его вхождением в мир, первым детским впечатлением.

Этой же игре в золотое яблоко и куклу посвящены переводы Голосовкера из Сапфо [11] — мужчины воображаемы, женщины внушаемы, и только истинная любовь создаёт новую ценность, например, бытие-милым:

*Я же о тебе, о далекой, помню.
Легкий шаг, лица твоего сиянье
Мне милей, чем гром колесниц лидийских
В блеске доспехов.*

Ценность не в чем-то отвлеченном, а в сближении близости и дали, таких небесных качелях:

τᾶς κε βολλοίμαν ἔρατόν τε βᾶμα
κάμαρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω
ἢ τὰ Λύδων ἄρματα καὶ πανόπλοισ
20 πεσοδομ]άχεντας.

В оригинале: но я желаю твой влюбляющий шаг / и озаряющий блеск видеть твоего лица / а не лидийские колесницы и всеоружие / пехотинцев.

В оригинале мы видим очарованность, перевод усиленно придаёт глубину дали. В оригинале это игра масками как куклами, в переводе это заглядывание за маску, чтобы увидеть сокровище в самой себе, совершить автокоммуникацию. Эротическое — самое глубокое во мне, а не в ком-то другом.

Тем самым, интересное у Голосовкера вовсе не есть тело, поверхность, в сравнении с глубиной прекрасного, как у Шопенгауэра, а наоборот, некоторая глубина: «Ведь в подлинной литературе интересный герой всегда выше героя-красавца, и если автор делает своего интересного героя еще и красавцем, то такой слишком идеальный герой либо должен трагически погибнуть, либо превращается в романтическую благополучную куклу: подобная кукла — великолепный эпилог для благополучного классического английского романа, но никак не для авантюрно-трагического французского, кстати, и не для классического русского романа» [12, с. 99]. Иначе говоря, интересное есть маска, а красота — кукла, но при этом здесь совсем иначе совершается движение от куклы к маске, чем у Шопенгауэра.

Маска для Голосовкера уже с самого начала есть в подлинной литературе. У нас нет наивного доступа просто чувствительных людей к роману, мы уже читаем роман в какой-то маске. Голосовкер допускает идеализацию интересного героя в английском романе, то есть романе семейного счастья, где семья отвечает за любые масочные проявления героя, но не во французском романе семейной драмы или русском романе семейного кризиса. Именно там кукольность не противоречит масочности. Тогда как интересный герой стоит выше прекрасного героя по одной простой причине: «воображению как высшему инстинкту естественно одолеть природу» [там же] (слово инстинкт Голосовкер употребляет в общем смысле,

как *инстинкт театральности* Н. Евреинова), то есть мы, воображая героя, придумываем ему маски прежде, чем он их надевает.

Такой герой перестает быть куклой, как у Шопенгауэра, где герой с ограниченным числом социальных масок, например, библейский герой, слишком кукольный и не может до конца от этой кукольности отойти. Здесь наоборот, такой герой, прекрасный, принимает и от нас маску, в романе — и от творца романа, или в библейском мире от самого Творца, и это принятие маски и делает интересное наиболее живым и прекрасным.

Итак, модель интересного может быть обозначена так. Человек входит в область сознательного отношения к чему-то, но принимает то, что у него или нее уже есть социальная маска. Осознавая социальность своего сознательного отношения, человек понимает, что нечто, оказавшееся для него сейчас интересным, могло бы способствовать его лучшему автокоммуникативному самополаганию, что он видит в себе какое-то сокровище, куклу, достояние, социально значимое. Интерес не ослабевает именно тогда, когда это автокоммуникативное самополагание начинает довлеть простому учету социальных масок вокруг. Такой простой учет может превращать маски в кукол, в идолов, в некоторые простые предметы любопытства.

Это уже будет не интерес, а любопытство с моментами насильственного отношения к окружающей реальности. Тогда как принятие автокоммуникативного самополагания, своей собственной драгоценной сущности, сделает познание масок настоящим социальным опытом познания. Познавая социальное отношение к знанию, опыт других людей как пред-данный нашим отдельным жестам познания, мы тем самым будем приобретать еще более достоверное знание об окру-

жающем мире, а заглядывая за маски, будем познавать и причины вещей.

Выводы

Кукла связана с креационистскими представлениями о возникновении бытия из ничто. Это могут быть представления канонически-нормативные, как в авраамических религиях, где запрет на изобразительное подобие связан с благоговейным отношением к самому человеку как к творению. Отношение человека к Творцу тогда не может быть созданием подобий, но только принятием самой эпифании (явления) Творца: в огненном столпе или в христианской иконе. Тогда как маска связана с мифопоэтическими сюжетами, и образующими до сих пор код описания социальной реальности как реальности, близкой театральной, постоянно размыкающей театральную иллюзию, но удерживающей театральные порядки действий.

Мы показали, на примере критики Голосовкером Шопенгауэра, что нельзя сводить интересное к социальным маскам, противопоставляя ему мифопоэтическое прекрасное. Явление и предъявление снимают такое противопоставление. Руководствуясь противопоставлением вещи в себе и вещи для себя, обоснованным Кантом, но дополняя его интерпретациями вещи для себя как энергии, от Вильгельма фон Гумбольдта до Л. С. Выготского, мы обосновали модель интересного как принятия своей начальной маски, которая есть всегда, потому что как доказал Выготский, социальный опыт, в отличие от коллективного, у человека есть всегда. Неясности в философии интересного во многом происходили от смешения коллективного и социального опыта. Предложенная модель упразднила эти неясности и впервые в мировой философии связала интересное и автокоммуникацию.

Список источников

1. Выготский Л. С. Психология искусства. Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 1998. 480 с.
2. Выготский Л. С. Педология подростка. Избранные главы // Выготский Л. С. Собрание сочинений. Т. 4. М.: Педагогика, 1984. 432 с.
3. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 219–310.
4. Бибихин В. В. Что такое язык? URL: http://www.bibikhin.ru/chto_takoe_yazik (дата обращения: 01.10.2024)
5. Марков А. В., Штайн О. А. Кукла и философия. М., 2025 (в печати).
6. Штайн О. А. Маска как форма идентичности. СПб.: РХГА, 2013. 160 с.
7. Шопенгауэр А. Об интересном / пер. Н. В. Самсонова // Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений. М., 1910. Т. IV. С. 646–652.
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. Ю. И. Айхенвальда // Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений. М., 1910. Т. I. 552 с.

9. Голосовкер Я. Э. Сказания о титанах. М.: Вита Нова, 2017. 408 с.
10. Морозов Д. А. Два взгляда на поэзию Гельдерлина: М. Хайдеггер и Я. Э. Голосовкер // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 2. С. 97–111.
11. Голосовкер Я. Э. Сапфо. URL: <http://www.novemlyrici.net/index.xps?4.11> (дата обращения: 01.10.2024)
12. Голосовкер Я. Э. Интересное // Голосовкер Я. Э. Засекреченный секрет. Философская проза. Томск: Издательство «Водолей», 1998. С. 73–116.

References

1. Vygotsky LS. *Psikhologiya iskusstva [Psychology of Art]*. Rostov-on-Don, Phoenix Publishing House, 1998. 480 p. (in Russ.).
2. Vygotsky LS. [Pedology of the Adolescent. Selected Chapters]. *Collected Works*. Vol. 4. Moscow, Pedagogy Publ., 1984. 432 p. (in Russ.).
3. Kant I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti [Fundamentals of the Metaphysics of Morality]*. Works in 6 volumes. Vol. 4. Part 1. Moscow, Mysl Publ, 1965. Pp. 219-310. (in Russ.).
4. Bibikhin VV. *Chto takoye yazyk? [What is Language?]* URL: http://www.bibikhin.ru/chto_takoe_yazyk (accessed: 01.10.2024) (in Russ.).
5. Markov AV, Shtayn OA. *Kukla i filozofiya [The Puppet and Philosophy]*. Moscow, 2025 (in print) (in Russ.).
6. Shtayn OA. *Maska kak forma identichnosti [Mask as a Form of Identity]*. St. Petersburg, RHGA Publ, 2013. 160 p. (in Russ.).
7. Schopenhauer A. *Ob interesnom [On the Interesting]*. Complete Works. Moscow, 1910. Vol. IV. Pp. 646-652. (in Russ.).
8. Schopenhauer A. *Mir kak volya i predstavleniye [The World as Will and Representation]*. Complete Works. Moscow, 1910. Vol. I. 552 p. (in Russ.).
9. Golosovker YaE. *Skazaniya o titanakh [Tales of the Titans]*. Moscowm Vita Nova Publ., 2017. 408 p. (in Russ.).
10. Morozov DA. *Dva vzglyada na poeziyu Gel'derlina: M Khaydegger i YaE Golosovker [Two Views on Hölderlin's Poetry: M. Heidegger and Ya. E. Golosovker]*. *Philosophical Journal*. 2020;13(2):97-111. (in Russ.).
11. Golosovker YaE. *Sappho*. URL: <http://www.novemlyrici.net/index.xps?4.11> (accessed: 01.10.2024) (in Russ.).
12. Golosovker YaE. *Interesnoye [Interesting]. Zasekrechenny sekret. Filozofskaya proza [Re-secreted secret. Philosophical prose]*. Tomsk, Vodoley Publishing House, 1998. P. 73–116. (in Russ.).

Информация об авторах

А. В. Марков — кандидат философских наук, доктор филологических наук, профессор кафедры кино и современного искусства.

О. А. Штайн — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии.

Information about the authors

A. V. Markov — Candidate of Philosophy Sciences, Doctor of Philological Sciences, Professor of the Department of Cinema and Contemporary Art

O. A. Shtayn — Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor of the Department of Social Philosophy.

Статья поступила в редакцию 09.11.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 09.11.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

The authors declare no conflicts of interests.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Научная статья

УДК 1:173.1

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-72-80

СОЦИАЛЬНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ РАСТОРЖЕНИЯ БРАКА

Олеся Николаевна Жупник

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, г. Симферополь, Республика Крым, sociolesya@mail.ru, 0000-0002-0936-2839

Аннотация. В статье представлены результаты анализа социальных последствий расторжения брака как феномена, ведущего не только к разрушению семейных устоев, но и дезинтеграции всего общества. Актуальность исследования подтверждают статистические данные, свидетельствующие о более чем полу-миллионе разводов в год, что касается приблизительно такого же количества детей. Исследование было проведено с помощью вторичного анализа отечественных и международных эмпирических исследований, что дало возможность более полно использовать данные, полученные в ходе первичных исследований, а также объединить разрозненные исследования в одно. Результаты свидетельствуют, что для супругов разрыв брачных уз чреват нестабильным психологическим состоянием, беспорядочными половыми связями, снижением репродуктивного здоровья. Существенно нарушаются родительские отношения: ослабляется связь детей как с уходящим родителем (преимущественно отцом), так и с остающимся родителем (преимущественно матерью), вследствие ее возрастающей перегруженности. Наибольшей трагедией развод является для ребенка, теряющего целостную картину мира, которую представляли совместно отец и мать. Дети из распавшихся семей имеют более низкую успеваемость в школе, более склонны к ранней и беспорядочной половой жизни, зависимостям, а также совершению преступлений, чем дети из полных семей. В результате, развод запускает цепную реакцию социальных патологий, нарушающих социальный порядок в обществе. Исследование причин, по которым развод приводит к росту социальных патологий, указывает на потерю устойчивости, сплоченности, нарушение «социальной наследственности», снижение морального климата, неопределенность, двусмысленность, противоречивые ценностные установки, в которых находятся все члены семьи, и прежде всего ребенок.

Ключевые слова: семья, брак, расторжение брака, развод, семейные ценности, родительство, супружество, демография, общество, социальная философия

Для цитирования: Жупник О. Н. Социальные последствия расторжения брака // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 72–80. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-72-80.

Original article

SOCIAL CONSEQUENCES OF DIVORCE

Olesya N. Zhupnik

Crimean Federal University V. I. Vernadsky, Simferopol, Republic of Crimea, sociolesya@mail.ru

Abstract. The article presents the results of an analysis of the social consequences of divorce as a phenomenon leading not only to family disorder, but also to the disintegration of the entire society. The relevance of the study is confirmed by statistics showing more than half a million divorces a year, which concerns approximately the same number of children. The study was conducted using secondary analysis of domestic and international empirical research, which made it possible to more fully use the data obtained from primary research, as well as combine disparate studies into one. The results indicate that for spouses, breaking the marital bond is fraught with an unstable psychological state, promiscuity, and decreased reproductive health. Parental relationships are significantly disrupted: the connection with both the outgoing parent (mainly the father) and the mother is weakened, due to her increasing overload. However, the greatest tragedy of divorce is for the child, who loses the holistic picture of the world that the father and mother represented together. Children from divorced families have lower school performance and are more likely to have early and promiscuous sex life, addictions, and commit crimes than children from intact families. As a result, divorce sets off a chain reaction of social pathologies that disrupt the social order

in society. The answer to the question of why divorce leads to an increase in social pathologies indicates a loss of stability, cohesion, a violation of “social heredity,” a decrease in the moral climate, uncertainty, ambiguity, torn and contradictory values in which all family members, and especially the child, find themselves.

Keywords: family, marriage, divorce, divorce, family values, parenthood, marriage, demography, society, social philosophy

For citation: Zhupnik ON. Social consequences of divorce // *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495): 72-80. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-72-80.

Введение

Актуальность исследования семейно-брачных отношений несомненна. Проблематика института семьи, отвечающего за рождение и воспитание детей, находится под пристальным вниманием государства, о чем свидетельствует провозглашение 2024 года Годом семьи, продление мер, связанных с поддержкой рождаемости и др. Озабоченность состоянием института семьи, которое сегодня характеризуется как кризисное, понятна. Об этом свидетельствуют объективные процессы снижения заключения официальных браков, снижения рождаемости, старения населения [6]. Неутешительны и показатели распада браков. Сегодня, в среднем на 1 млн официально заключаемых браков распадается около 700 тыс [15; 16]. То есть, расторгается как минимум каждый второй брак. Вследствие этого каждый год около 470 тыс. детей остается без одного из родителей [17]. Более того, тренд разводимости — восходящий, о чем свидетельствует рост разводов за последние 100–150 лет [8].

Распад брака дестабилизирует основную социальную ячейку — семью, что требует особого осмысления на социально-философском уровне. Ведь данная проблема не только межличностная, а кардинально влияет на все общество. Эта тенденция, например, прослеживается в комплексных международных исследованиях Патрика Ф. Фэгана, Аарона Черчилля, Роберта Ректора и др. [28; 29]. Всестороннему изучению социальных последствий развода была посвящена конференция «Социальные последствия развода и меры профилактики развода», проведенная в 1984 г. Институтом социологических исследований АН СССР и Институтом изучения детства, семьи и воспитания РАО [19].

В сферу интересов современных отечественных исследователей попадают такие проблемные аспекты как негативное влияние развода на рождаемость [4], возрастающий тренд разводимости [21]; увеличение роли субъективных факторов в процессе принятия решения о разводе [18]; мотивы расторжения брака у мужчин и женщин [24], причины расставания среди молодых семей

[25]. Стоит добавить, что в сравнении с советской и современной мировой наукой разработанность данной темы в отечественных исследованиях оставляет желать лучшего.

Проработка этой темы необходима. Как обозначил известный специалист в области разводов А. Б. Синельников, развод — это целая домашняя революция, цель и последствия которой мало кто себе представляет [18]. Расторжение брака нарушает существующий порядок в семье, а тот в свою очередь служит началом цепной реакции, приводящий к нарушению социального порядка в обществе. Речь идет о настолько серьезном потрясении, что, приравнивая развод к землетрясению, автор данной статьи обозначил бы его как «семьетрясение». Облекая статистические последствия сегодняшнего «семьетрясения» в наглядно-образную форму, можно представить их в виде города с разрушенным, как минимум, каждым вторым домом.

Цель работы — осмысление социальных последствий развода. Для достижения данной цели необходимо проанализировать: 1) влияние развода на супругов и на детей; 2) последствия разводов для общества; 3) причины, ведущие к дезинтеграции общества вследствие разводов.

Соответственно, *объектом* исследования является феномен расторжения брака, *предметом* исследования — социальные последствия развода.

В статье проведен вторичный анализ отечественных и не представленных ранее в российском исследовательском поле международных эмпирических исследований, что дало возможность более полно использовать данные, полученные в ходе первичных исследований, а также объединить узконаправленные исследования в многосторонние.

Последствия развода для супругов и детей

Ядром семьи является брак, который по А. Г. Харчеву представляет собой «социальную форму отношений между мужем и женой, посредством которой общество упорядочивает и санкционирует их половую жизнь, и усматривает их супружеские и родительские права и обязанности» [22, с. 66].

Что же происходит в результате расторжения брака, ведь речь идет о явлении, касающемся, как минимум, каждого второго, вступающего брак? В обыденной риторике часто встречаются разговоры о том, что развод способствует улучшению отношений между членами семьи. Однако, как отмечает чешский исследователь Богумил Краус, напряженная и конфликтная атмосфера в семье обычно сохраняется и после развода, часто спуская цепную реакцию новых проблем [32].

Что касается влияния развода на бывших супругов, если исходить из вышеуказанного определения А. Г. Харчева, разрыв отношений между мужем и женой ведет к беспорядочным половым отношениям. Это, в свою очередь, приводит к снижению репродуктивного и психологического здоровья. По данным, приведенным демографами, даже с учетом повторного вступления в брак, разводы и овдовения приводят к снижению уровня рождаемости в обществе на 7,5 % [2, с. 95].

Развод также ведет к разрыву отношений между родителями и детьми, а это, в свою очередь, нарушает выполнение родительских обязанностей по отношению к детям. Последствия такого «семьютрясения» для ребенка могут проявиться в период полового созревания или в начале взрослой жизни, при формировании своего собственного семейного гнезда.

Психологическая, экономическая и жилищная дестабилизация после развода усиливается перегруженностью обязанностями. Родитель-одиночка, а преимущественно, это мать, вынуждена выполнять те роли, которые раньше выполняла вместе с мужем. Результаты исследований свидетельствуют, что мать-одиночка часто сталкивается с социальной изоляцией, одиночеством, недостатком авторитета, чувствует себя униженной [38].

Одной из основных послеразводных проблем является то, где и с кем будет жить ребенок, ведь после расторжения брака супруги преимущественно живут отдельно. Нестабильность и тревожность, вызванные раздельным проживанием родителей и частым перемещением детей между местами жительства родителей может вести к снижению способности у детей к обучению. Это подтверждается данными международных исследований [28].

Также, у детей, проживающих только с одним из родителей, как указывают чешские исследователи Олдржих Матоушек и Ева Крофтова, более нестабильно психологическое состояние. Мальчики, живущие без отца или с отчимом, более склонны к девиантному поведению и нарушению

закона, чем дети из полных семей. Это объясняется тем, что сыну не хватает мужского образца для подражания, с которым он мог бы себя идентифицировать. Отсутствует модель мужского поведения и у дочери [33]. Как подчеркивает Богумил Краус, в результате развода нарушается нечто, называемое «социальной наследственностью» [32]. Ведь человек берет от своей семьи основные образцы и модели поведения на всю свою жизнь. То есть, наличие отца является фактором, предотвращающим правонарушения сына.

Патрик Ф. Фэган и Аарон Черчилль приводят данные американских и британских исследований, которые свидетельствуют об изменении моральных и семейных ценностей детей из разведенных семей. У них возрастает одобрение добрачных половых отношений, сожительства, разводов, и, наоборот, падает поддержка брака и деторождения. Также они более рано начинают половую жизнь, имеют больше половых партнеров. Исследование, сравнивающее девочек из Новой Зеландии и США показывает, что чем раньше отец покидает дом, тем выше риск ранней сексуальной активности и подростковой беременности у его дочери [28].

Последствия развода для общества

Как показано выше, развод оказывает негативное влияние на супругов и детей. Однако это всего лишь начало цепной реакции, затрагивающей все общество. Ведь как может устоять дом, состоящий наполовину из треснувших кирпичей? По мнению английского мыслителя Г. К. Честертона, если семьи, то есть кирпичики из которых состоит общество, разрушатся, то их место займут другие «материалы». То есть функции института семьи перехватят другие учреждения. Это делает человека, потерявшего естественную защиту тесного сообщества, под названием семья, более уязвимым перед различного рода зависимостями. Он более подвержен внешнему контролю. И, наоборот, именно семья является прибежищем стабильности и защиты свободы человека [23].

Уязвимость перед различного рода зависимостями, связанную с нарушением свободного развития личности, можно проследить на примере ребенка из неполной семьи. Под влиянием последствий развода, которые могут привести к потере связи с отцом, перегруженности матери, и, как следствие, ослаблению связи с матерью, «пустым домом», приходу в дом отчима, нарушению межпоколенных связей со стороны одного из родителей, ребенок начинает искать сплоченную атмосферу вне дома. Ответом на данный поиск

часто является попадание ребенка в компанию таких же потерявших тесные социальные связи (связанные в т. ч. и с переездом) подростков.

Также, как свидетельствуют международные исследования, конфликтные ситуации, возникшие в результате развода, увеличивают вероятность того, что дети будут злоупотреблять алкоголем и начнут употреблять наркотики. По сравнению со всеми семейными структурами уровень употребления наркотиков несовершеннолетними является самым низким в полных супружеских семьях [29]. Не менее небезопасной средой, куда может попасть ребенок, пытаясь сбежать от семейных неурядиц, являются виртуальные сообщества. Профессор судебной киберпсихологии Мери Айкен, выступающая за более строгое регулирование норм защиты детей от негативного влияния Интернета, приводит данные о том, значительная часть детей «скрывает свое участие в рискованных, а иногда и незаконных делах» [1, с. 158]. То есть, как подчеркивает социолог Чарльз Кули, всякая болезнь общества ведет не к развитию, а к порабощению личности [9].

О существовании связи между структурными изменениями в семье и уровне преступности свидетельствует ряд следующих исследований.

Анализируя феномен преступности в 171 городе США с населением более 100 000 человек, социолог Роберт Сэмпсон пришел к выводу, что чем ниже уровень разводов в данном городе, тем ниже уровень грабежей и убийств. Распад брака и семьи являются определяющими факторами этих девиантных явлений [36].

Датское исследование «Проект метрополитен», изучившее делинквентное поведение 12 000 несовершеннолетних мальчиков, показало, что дети из разведенных семей совершали преступления примерно в два раза чаще, чем мальчики из полных семей [29].

Американское исследование Аннетт У. Рикель и Томаса С. Лангера (выборка составила 1000 семей с детьми в возрасте от 6 до 18 лет), показало, что дети, которые проживают в полных семьях, демонстрируют наименьшую преступность, в то время как дети, живущие с отчимами, демонстрируют более деструктивное поведение [36].

В ходе британского лонгитюдного исследования представителей мужского пола в возрасте от 8 до 32 лет, профессор криминологии Кембриджского университета Дэвид П. Фаррингтон пришел к выводу, что развод родителей, чьи дети еще не достигли 10-летнего возраста, является ос-

новным предиктором преступности подростков и преступности среди взрослых [30].

Результаты лонгитюдного опроса, проведенного в США в течение двадцати лет под руководством Синтии С. Харпер и Сары С. Маклэнахан, в котором приняло участие более 6400 мальчиков (в том числе и в зрелом возрасте), свидетельствуют, что дети, вырастающие без родных отцов, примерно в три раза чаще совершают преступления, которые приводят к тюремному заключению, чем дети из полных семей. Повторный брак родителя, с которым проживает ребенок, несмотря на возможное материальное улучшение благодаря отчиму или мачехе, может привести к не менее серьезным проблемам в подростковом и юношеском возрасте, чем просто отсутствие отца. Напротив, проживание ребенка с бабушкой и дедушкой не сопутствует этим трудностям [27].

О взаимосвязи развода и девиантного поведения свидетельствуют работы российских исследователей Р. Р. Хасанова, Е. А. Середкина, А. В. Гриненко, В. Д. Потапова, Е. В. Цветкова, С. И. Курганова, А. И. Лебедевой и др. [3]. С. И. Курганов отмечает влияние структурного семейного неблагополучия на деформацию ценностно-нормативной сферы [10, с. 89]. А. И. Лебедева относит к криминогенному типу семей структурно-неполноценные и структурно-искаженные семьи [13]. Данный тип семей характеризуется искажением социальных ролей, эмоциональных связей, норм-образцов поведения, отсутствием социального контроля и ведет к формированию асоциальной личности.

Количество бракоразводных процессов коррелирует с количеством правонарушений, совершенными несовершеннолетними. Об этом свидетельствует отчет «Главного информационно-аналитического центра МВД России, согласно которому 45,9 % осужденных несовершеннолетних — из неполных семей, 9,6 % проживает вне семьи, 25% — это тяжкие и особо тяжкие преступления, причем каждое десятое совершено в состоянии алкогольного опьянения [26]. Взаимосвязь между структурой семьи, преступностью, пропусками школьных занятий, злоупотреблением наркотиками и алкоголем присутствует также у девочек [35].

Для комплексного понимания серьезности данной проблемы важно добавить статистические данные, согласно которым каждый день в РФ официально расторгает более 1,5 тыс браков, в результате чего в день без одного родителя остается около 1,2 тыс детей. В год — это около 470 тыс детей [17].

Причины дезинтеграции общества вследствие разводов

Анализ представленных выше исследований подтверждает выводы о том, что недостаток взаимопонимания, заинтересованности в жизни ребенка и ослабление родительского контроля, что усугубляется в результате развода, могут стать предикторами не только девиантного, но и делинквентного поведения. То есть развод спускает цепную реакцию социально-патологических явлений и ведет к нарушению социального порядка в обществе. И наоборот, как подчеркивает американский исследователь Аллан Карлсон, социальный порядок в обществе может быть восстановлен только через укрепление семьи [7, с. 88].

Однако, почему же расторжение брака ведет к такой дезинтеграции общества? Расторжением брака нарушается, в первую очередь, ядро семьи, а это *подрывает устойчивость* этого социального института. Именно устойчивость, под которой понимается нерасторжение брачных уз, как подчеркивает французский социальный философ Пьер Г. Ф. Ле Пле, является одной из трех характеристик благополучной семьи (к остальным двум философ относит закон авторитета и закон любви). А благополучная семья в свою очередь является основой благоденствующего общества [12, с. 229]. Неустойчивость, с которой сталкиваются после развода все члены семьи, и прежде всего дети с их несформированной психикой, ведет к чувству неопределенности и беспокойства за будущее. Развод для ребенка — это разрушение целостной картины мира, связанное с потерей части себя вследствие потери одного из взрослых. Это усиливается стрессовыми ситуациями, связанными с «пустым домом» как следствием перегруженности матери или отца, с которым проживает ребенок, переездом и сменой жилья, изменениями, связанными с новым партнером отца или матери.

Послеразводное состояние также характеризуется *столкновением прежней и новой системы ценностей*. Любая устойчивая ценностная система усиливает чувство защищенности индивида, устраняет состояние неполноценности и тревоги, которые возникают в конфликтных ситуациях. И если эта система не выполняет защитную функцию, возникает потребность в обретении новых ценностей. Но поскольку процесс трансформации ценностей является длительным, в результате появляется маргинальная личность, которая перестала идентифицировать себя с прежней группой, но и не чувствует себя комфортно в новой.

В результате этого человек, как уже было указано выше, пребывает в двусмысленности, в условиях противоречащих друг другу социокультурных установок. А это создает условия для того, что человек, и прежде всего ребенок, более склонен поддаться различного рода влияниям сомнительных групп, ища поддержку и авторитет в другом месте [11, с. 218–219].

Стоит добавить, что ценностная дезориентация проявляется также и в моральной области. Ребенок часто воспринимает развод как предательство, потерю любви и по отношению к себе. Теряется идеал верности, любви, супружества, отцовства, материнства.

Кроме потери устойчивости, стабильности и ценностной дезориентации, *теряется сплоченность*, которую создавала семья. Словацкий исследователь Петер Ондрейкович обращается к теории аномии Э. Дюркгейма [34, с. 38]. Институт брака по Э. Дюркгейму регламентирует отношения между полами, дарит супругам моральную стабильность, устанавливает рамки приличий, сдерживает страсти, дисциплинирует. В браке люди учатся любить друг друга. И наоборот, в результате развода возникает состояние, называемое брачной аномией, связанной с потерей сплоченности и социальных связей. Исчезает также моральная уравновешенность, что увеличивает общее число самоубийств. Э. Дюркгейм доказал, что разведенные супруги лишают себя жизни в три-четыре раза чаще, чем состоящие в браке, несмотря на то, что по возрасту они являются более молодыми. Значительно чаще случаи самоубийств встречались у разведенных женщин по сравнению со вдовами [5, с. 137]. Соответственно, главным лекарством от аномии является сплоченность и устойчивость социальной группы, а также повышение духовно-нравственных устоев [14]. В качестве иллюстрации терапевтической пользы сплоченности для индивида, представляет интерес исследование, получившее в науке название эффект Розетто. Данное исследование на примере жителей пенсильванского городка Розетто доказывает, что при высокой сплоченности (в т. ч. и семейной), снижается уровень сердечных заболеваний, ослабляются негативные факторы, влияющие на здоровье и самочувствие, а также до минимума снижаются преступность и зависимости [31].

Заключение

В данной статье был проведен вторичный анализ отечественных и международных эмпирических исследований, посвященных социальным

последствиям расторжения брака. Это дало возможность не только более полно использовать данные, полученные в ходе первичных исследований, но и объединить разрозненные исследования в многостороннее.

Результаты исследования свидетельствуют, что разрыв отношений между супругами ведет к нестабильному психологическому состоянию, беспорядочным половым отношениям, что в свою очередь чревато снижением репродуктивного здоровья.

Дети из разведенных семей имеют более низкую успеваемость в школе, более склонны к ранней и беспорядочной половой жизни, а также к совершению преступлений, чем дети из полных семей. Прослежен также рост зависимого поведения как последствия расторжения брака, нарушившего свободное развитие ребенка. То есть в этом случае трактовка развода как степени обме-

тения свободы разбивается о плоды того же развода — рост зависимостей, как потери свободы.

С учетом статистических данных расторжения браков, вследствие чего около полумиллиона российских детей в год переживают процесс и последствия развода, данная проблема представляется особенно актуальной.

Логика представленных здесь рассуждений наталкивает на выводы о том, что развод спускает цепную реакцию социальных патологий. А рост социальных патологий нарушает социальный порядок в обществе.

Среди причин взаимосвязи развода и роста социальных патологий, выделяются потеря устойчивости, сплоченности, нарушение «социальной наследственности», снижение морального климата, пребывание в условиях неопределенности, двусмысленности, противоречащих друг другу социокультурных установок и ценностей.

Список источников

1. Айкен М. Дядя из интернета любит меня больше, чем ты. Как защитить ребенка от опасностей интернета. Москва: Эксмо, 2020, 400 с.
2. Борисов В. А. Демография М.: NOTABENE, 2001. 272 с. ISBN 5-8188-0016-4
3. Гриненко, А. В., Потапов, В. Д., Цветкова, Е. В. Влияние неблагополучной семьи на формирование личности несовершеннолетнего преступника // Вестник Санкт-Петербургского университета. Право. 2023. № 14 (1). С. 266–279. <https://doi.org/10.21638/spbu14.2023.117>
4. Джумабаева Ш. Х. Демографический потенциал республики Каракалпакстан // Народонаселение. 2020. Т. 23. № 3. С. 145–154. <https://doi.org/10.19181/population.2020.23.3.13>
5. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд / пер. с фр. с сокр.; под ред. В. А. Базарова. Москва: Мысль. 1994, 399 с.
6. Жупник О. Н. Актуальные тренды дискурсов // Научная мысль Кавказа. 2023. № 2 (20). С. 14–21. DOI 10.18522/2072-0181-2023-116-14-21
7. Карлсон А. Общество — семья — личность: социальный кризис Америки: Амер. шк. альтернатив. социологии / Аллан Карлсон; пер. с англ. под ред. [и с предисл.] А. И. Антонова. Москва: Грааль, 2003, 284 с. ISBN 5-94688-031-4.
8. Количество разводов на 100 браков // Статистика по России [сайт]. URL: <https://russia.duck.consulting/maps/98> (дата обращения: 19.04.2024).
9. Кули Х. Ч. Человеческая природа и социальный порядок. Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 320 с.
10. Курганов С. И. Основы криминологии: учебное пособие. М.: Юнити-Дана. 1998. 184 с.
11. Лазарев Ф. В., Трифонова М. К. Оправдание мудрости: монография / Ф.В. Лазарев, М. К. Трифонова. Симферополь: Синтагма, 2011, 556 с.
12. Ле Пле П. Основная конституция человеческого рода. Идеи, нравы и учреждения благоденствующих народов. Пер. с фр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. 282 с.
13. Лебедева А. И. Семья несовершеннолетнего правонарушителя как объект профилактики преступлений: дисс ... канд. юрид. н.: 12.00.08, 2000. 151 с.
14. Плетнев А. В. Аномия как причина негативных демографических тенденций // Социология. 2023. №3. С. 128-135.
15. Развод в цифрах — статистика разводов в России // Планета закона [сайт] URL: <https://planeta-zakona.ru/blog/razvod-v-tsifrakh-statistika-razvodov-v-rossii.html/>(дата обращения: 19.04.2024).
16. Росстат представляет данные о естественном движении населения в ноябре 2022 года // Росстат [сайт]. URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/313/document/194853> (дата обращения: 19.04.2024).

17. Семья и преступность несовершеннолетних // Ювенальная криминология [сайт]. URL: <https://isfic.info/uvkrim/vokel17.htm> (дата обращения: 19.04.2024).
18. Синельников А. Б. Социальная приемлемость объективных и субъективных причин для развода в современной России // Социологические исследования. 2023. № 4. С. 75–83. DOI: 10.31857/S013216250022703-6
19. Социальные последствия развода // Тезисы районной конференции «Социальные последствия развода и меры профилактики развода». Москва, 1984, 68 с.
20. Тихомирова Е. В., Самохвалова А. Г., Хазова С. А., Сапоровская М. В., Чичерина Д. А. Опыт переживания женщинами ситуации развода // Acta Biomedica Scientifica. 2022. Т. 7. № 3. С. 216–228. <https://doi.org/10.29413/ABS.2022-7.3.22>
21. Харконен Ю., Биллингслей С., Хорнунг М. Тренды разводимости в семи странах в течение продолжительного транзита от государственного социализма: 1981–2004 гг. вступ. слово и пер. с англ. В. В. Солодников // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2023. № 2 (174). С. 127–159. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2023.2.2295>
22. Харчев А. Г. Брак и семья в СССР. М.: Мысль, 1979, 367 с.
23. Честертон Г. К. Суеверие развода. М.: Артос; Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2017. 144 с. ISBN 978-5-905472-55-8
24. Чурилова Е. В., Захаров С. В. Качество семейных отношений, намерения расстаться и их реализация у мужчин и женщин в России // Женщина в российском обществе. 2022. № 3. С. 131–142. <https://doi.org/10.21064/WinRS.2022.3.9>
25. Чурилова Е. В., Захаров С. В. Тенденции прекращения первых брачно-партнерских союзов в России // Вопросы статистики. 2021. Т. 28. № 2. С. 54–66. <https://doi.org/10.34023/2313-6383-2021-28-2-54-66>
26. Юдина И. Р. Динамика преступности несовершеннолетних в России // Отечественная юриспруденция. 2021. С. 32–34.
27. Harper C. Cynthia, McLanahan S. Sara. Father Absence and Youth Incarceration // Journal of Research on Adolescence. 2004. Vol. 14. P. 369–397. <https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2004.00079.x>
28. Fagan F. Patrick, Churchill Aaron. The Effects of Divorce on Children // Marri Research synthesis. 2012. 48 p.
29. Fagan F. Patrick, Rector Robert. The effects of divorce on America // The Heritage Foundation Backgrounder. 2000 Vol. 1373. P. 1–34.
30. Farrington David P. Implications of Criminal Career Research for the Prevention of Offending // Journal of Adolescence. 1990. Vol. 13. P. 93–113.
31. Egolif B., Lasker J., Wolf S. The Roseto Effect: A 50-Year Comparison of Mortality Rates // American Journal of Public Health. 1992. Vol 82, no 8. P. 1089–1092.
32. Kraus B., Hroncová J. a kol. Sociální patologie. Hradec Králové: Gaudeamus. 2010. 235 p.
33. Matoušek O., Kroftová A. Mládež a delikvence. Praha: Portál, 1998. 335 p. ISBN, 8071782262
34. Ondrejčovic P. a kol. Socialna patológia. Bratislava: Veda, 2001. 310 p.
35. Pakiz B., Reinherz Helen Z., and Giaconia M. Rose Early Risk Factors for Serious Antisocial Behavior at Age 21: A Longitudinal Community Study // American Journal of Orthopsychiatry. 1997. Vol. 67. P. 92–100.
36. Rickel U. Annette, Langer S. Thomas S. Short-Term and Long-Term Effects of Marital Disruption on Children // American Journal of Community Psychology. 1985. Vol. 13. P. 599–661.
37. Sampson J. Robert. Crime in Cities: The Effects of Formal and Informal Social Contro. Chicago: University of Chicago Press, 1992. P. 271–301. <https://doi.org/10.1086/449125>
38. Slavík M. a kol. Vysokoškolská pedagogika. Praha: Grada, 2012. 249 p. ISBN 978-80-247-4054-6

References

1. Aiken M. The Cyber Effect: A Pioneering Cyberpsychologist Explains How Human Behavior Changes Online. Moskva: Ehksmo, 2020, 400 p. (In Russ.).
2. Borisov VA. Demografiya M.: NOTABENE, 2001. 272 p. ISBN 5-8188-0016-4 (In Russ.).
3. Grinenko AV, Potapov VD, Tsvetkova EV. Vliyanie neblagopoluchnoi sem'i na formirovanie lichnosti nesovershennoletnego prestupnika. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Pravo.* 2023;14(1):266-279. <https://doi.org/10.21638/spbu14.2023.117> (In Russ.).
4. Dzhumabaeva ShKh. Demograficheskii potentsial respublikii Karakalpakstan. *Narodonaselenie.* 2020;23(3):145-154. <https://doi.org/10.19181/population.2020.23.3.13> (In Russ.).

5. Dyurkgeim E. Le suicide. per. s fr. s sokr.; pod red. VA Bazarova. M.: Mysl'. 1994, 399 p. (In Russ.).
6. Zhupnik ON. Aktual'nye trendy diskursov. *Nauchnaya mysl' Kavkaza*. 2023;2(20):14-21. DOI 10.18522/2072-0181-2023-116-14-21 (In Russ.).
7. Karlson A. Family Questions: Reflections on the American Social Crisis. per. s angl. pod red. [i s predisl.] AI Antonova. Moskva: Graal', 2003, 284 p. ISBN 5-94688-031-4. ISBN 5-94688-031-4 (In Russ.).
8. Kolichestvo razvodov na 100 brakov. Statistika po Rossii. URL: <https://russia.duck.consulting/maps/98> (Accessed: 19.04.2024). (In Russ.).
9. Kuli KhCh. Human Nature and Social Order. Per. s angl. M.: Ideya-Press, Dom intellektual'noi knigi, 2000. 320 p. (In Russ.).
10. Kurganov SI. Osnovy kriminologii: uchebnoe posobie. M.: Yuniti-Dana. 1998. 184 p. (In Russ.).
11. Lazarev FV, Trifonova MK. Opravdanie mudrosti. Simferopol': Sintagma, 2011, 556 p. (In Russ.).
12. Le Ple P. Osnovnaya konstitutsiya chelovecheskogo roda. Idei, nravy i uchrezhdeniya blagodenstvuyushchikh narodov. Per. s fr. M.: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2019. 282 p. (In Russ.).
13. Lebedeva AI. Sem'ya nesovershennoletnego pravonarushitelya kak ob'ekt profilaktiki prestuplenii: diss ... kand. jurid. n.: 12.00.08, 2000. 151 p. (In Russ.).
14. Pletnev AV. Anomiya kak prichina negativnykh demograficheskikh tendentsii. *Sotsiologiya*. 2023;(3):128-135. (In Russ.).
15. Razvod v tsifrakh — statistika razvodov v Rossii // Planeta zakona. URL: <https://planeta-zakona.ru/blog/razvod-v-tsifrakh-statistika-razvodov-v-rossii.html/> (Accessed:19.04.2024) (In Russ.).
16. Rosstat predstavlyaet dannye o estestvennom dvizhenii naseleniya v noyabre 2022 goda. Rosstat. URL: <https://rosstat.gov.ru/folder/313/document/194853> (Accessed: 19.04.2024) (In Russ.).
17. Sem'ya i prestupnost' nesovershennoletnikh. Yuvenal'naya kriminologiya. URL: <https://isfic.info/uvkrim/vokel17.htm> (Accessed: 19.04.2024) (In Russ.).
18. Sinel'nikov AB. Sotsial'naya priemlemost' ob'ektivnykh i sub'ektivnykh prichin dlya razvoda v sovremennoi Rossii. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. 2023;(4):75-83. DOI: 10.31857/S013216250022703-6 (In Russ.).
19. Sotsial'nye posledstviya razvoda. Tezisy raionnoi konferentsii «Sotsial'nye posledstviya razvoda i mery profilaktiki razvoda». Moskva, 1984, 68 p. (In Russ.).
20. Tikhomirova EV, Samokhvalova AG, Khazova SA, Saporovskaya MV, Chicherina DA. Opyt perezhivaniya zhenshchinami situatsii razvoda. *Acta Biomedica Scientifica*. 2022;7(3):216-228. <https://doi.org/10.29413/ABS.2022-7.3.22> (In Russ.).
21. Kharkonen Yu, Billingslei S, Khornung M. Trendy razvodimosti v semi stranakh v techenie prodolzhitel'nogo tranzita ot gosudarstvennogo sotsializma: 1981-2004 gg. vstup. slovo i per. s angl. VV Solodnikova. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ehkonomicheskie i sotsial'nye peremeny*. 2023;2(174):127-159. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2023.2.2295> (In Russ.).
22. Kharchev AG. Brak i sem'ya v SSSR. M.: Mysl', 1979, 367 p. (In Russ.).
23. Chesterton GK. The Superstition of Divorce. M.: Artos; Nizhnii Novgorod: Khristianskaya b-ka. 2017. 144 p. ISBN: 978-5-905472-55-8 (In Russ.).
24. Churilova EV, Zakharov SV. Kachestvo semeinykh otnoshenii, namereniya rasstat'sya i ikh realizatsiya u muzhchin i zhenshchin v Rossii. *Zhenshchina v rossiiskom obshchestve*. 2022;(3):131-142. <https://doi.org/10.21064/WinRS.2022.3.9> (In Russ.).
25. Churilova EV, Zakharov SV. Tendentsii prekrashcheniya pervykh brachno-partnerskikh soyuzov v Rossii. *Voprosy statistiki*. 2021;28(2):54-66. <https://doi.org/10.34023/2313-6383-2021-28-2-54-66> (In Russ.).
26. Yudina IR. Dinamika prestupnosti nesovershennoletnikh v Rossii. *Otechestvennaya yurisprudentsiya*. 2021:32-34. (In Russ.).
27. Harper C Cynthia, McLanahan S Sara. Father Absence and Youth Incarceration. *Journal of Research on Adolescence*. 2004;14:369-397. <https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2004.00079.x>
28. Fagan F Patrick, Churchill Aaron. The Effects of Divorce on Children. Marri Research synthesis. 2012. 48 p.
29. Fagan F Patrick, Rector Robert. The effects of divorce on America. *The Heritage Foundation Background-er*. 2000;1373:1-34.
30. Farrington David P. Implications of Criminal Career Research for the Prevention of Offending. *Journal of Adolescence*. 1990;13:93-113.
31. Egolif B, Lasker J, Wolf S. The Roseto Effect: A 50-Year Comparison of Mortality Rates. *American Journal of Public Health*. 1992;82(8):1089-1092.

32. Kraus B, Hroncová J. a kol. Sociální patologie. Hradec Králové: Gaudeamus. 2010. 235 p. (In Ces.).
33. Matoušek O, Kroftová A. Mládež a delikvence. Praha: Portál, 1998. 335 p. ISBN, 8071782262 (In Ces.).
34. Ondrejko P a kol. Socialna patologia. Bratislava: Veda, 2001. 310 p. (In Slk.).
35. Pakiz B, Reinherz Helen Z, and Giaconia M. Rose Early Risk Factors for Serious Antisocial Behavior at Age 21: A Longitudinal Community Study. *American Journal of Orthopsychiatry*. 1997;67:92-100.
36. Rickel U Annette, Langer S. Thomas S. Short-Term and Long-Term Effects of Marital Disruption on Children. *American Journal of Community Psychology*. 1985;13:599-661.
37. Sampson J Robert. Crime in Cities: The Effects of Formal and Informal Social Control. *Chicago: University of Chicago Press*. 1992:271-301. <https://doi.org/10.1086/449125>
38. Slavík M. a kol. Vysokoškolská pedagogika. Praha: Grada, 2012. 249 p. ISBN 978-80-247-4054-6 (In Ces.)

Информация об авторе

О. Н. Жупник — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

O. N. Zhupnik — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 21.11.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 21.11.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 81–87.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(1(495):81-87.

Научная статья

УДК 111:168.5

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-81-87

ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ НАУКОЙ? ИЛИ МЕТАФИЗИКА И НАУКА В КУЛЬТУРЕ МОДЕРНА

Виктор Сергеевич Левицкий

Московский Государственный Университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Россия, victorsl2609@gmail.com,
0000-0001-9744-5345

Аннотация. Статья посвящена экспликации места метафизики в жизни отдельного человека и культуры в целом. В частности, предметом статьи является соотношение метафизики и науки в культуре модерна. Автор показывает, что сегодня существует две магистральные традиции понимания этого соотношения. Одна традиция, связанная с линией позитивизма (О. Конт, Венский кружок), настаивает, что с открытием научного метода метафизика стала избыточным культурным явлением. Вторая, восходящая к немецкому классическому идеализму (И. Кант, Ф. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель), считает, что метафизика есть основание всех частных наук. Соответственно, она принципиально неустранима как из системы наук, так и из культуры как таковой. В статье показано, что статус науки в культуре модерна постепенно менялся от уверенности в ее возможностях познания объективного мира (логические позитивисты), через демонстрацию онтологических и гносеологических границ научного знания (поздний Л. Витгенштейн, Р. Карнап, У. Куайн), к признанию науки близкой к мифу «формой жизни» (постпозитивизм). В связи с этим делается вывод, что наука не может претендовать на метатеоретический статус, соответственно не может быть имплицитной формой метафизики, актуальность которой не исчезла в связи с установлением господства научной рациональности. Соответственно, современный человек, как и многие поколения до него, продолжает оставаться обреченным на метафизику.

Ключевые слова: метафизика, онтология, наука, миф, рациональность, факт, модерн

Для цитирования: Левицкий В. С. Преодоление метафизики наукой? или Метафизика и наука в культуре модерна // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 81–87. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-81-87.

Original article

OVERCOMING METAPHYSICS BY SCIENCE? OR METAPHYSICS AND SCIENCE IN THE CULTURE OF MODERNITY

Victor S. Levytsky

Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Moscow, Russia, victorsl2609@gmail.com, 0000-0001-9744-5345

Abstract. The article is devoted to the explication of the place of metaphysics in the life of an individual and culture as a whole, in particular the subject of the article is the relationship between metaphysics and science in the culture of Modernity. The author shows that today there are two main traditions of understanding this ratio. One tradition associated with the line of positivism (A. Comte, Vienna Circle) insists that with the discovery of the scientific method, metaphysics has become an excessive cultural phenomenon. The second, which goes back to German classical idealism (I. Kant, J. Fichte, F. Schelling, G. Hegel), believes that metaphysics is the foundation of all particular sciences. Accordingly, it is fundamentally irreducible both from the system of sciences and from culture as such. In article is shown that the status of science in the culture of Modernity gradually changed from confidence in its ability to know the objective world (logical positivists), through the demonstration of the ontological

© Левицкий В. С., 2025

and epistemological boundaries of scientific knowledge (late L. Wittgenstein, R. Carnap, W. Quine), to recognizing science as close to the “form of life” myth (post-positivism). In this regard, it is concluded that science cannot claim a metatheoretical status, and therefore cannot be an implicit form of metaphysics, the relevance of which has not disappeared. Accordingly modern man, like many generations before him, continues to be doomed to metaphysics.

Keywords: metaphysics, ontology, science, rationality, fact, modernity

For citation: Levytskyy VS. Overcoming Metaphysics by Science? or Metaphysics and Science in the Culture of Modernity. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):81-87. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-81-87.

Постановка проблемы. Каждый человек рано или поздно, в той или иной степени, вынужден хотя бы на время становиться философом, вынужден задаваться философскими и даже метафизическими вопросами. Учитывая современное господство научной рациональности, часто приходится сталкиваться с мнением, что вопросы эти могут беспрепятственно быть решены наукой. Так ли это? Обладает ли наука подобным потенциалом?

Согласно теории научных революций Т. Куна, основным инициирующим явлением, заставляющим научное сообщество обратить взгляд на теорию и ее основания, выступают аномалии — факты, которые не могут быть адекватно этой теорией поняты и интерпретированы. В связи с этим наступает кризис, период «нормальной науки» сменяется «экстраординарной» стадией, финальным этапом которой становится смена научной парадигмы [1]. В эти моменты ученые не только работают над созданием новой теории, позволяющей объяснить аномалии, но также вынуждены поставить вопрос об основаниях самой теории, то есть покинуть научный дискурс и в конечном счете задаться философскими вопросами, предельным из которых является вопрос о том, что вообще существует. На это время ученый становится философом. Примерами могут служить рассуждения Э. Маха, А. Эйнштейна, Н. Бора, В. Гейзенберга и др.

Но на самом деле, необходимость задавать такие вопросы оказывается куда более универсальной и не связана исключительно с научной деятельностью. Каждый раз сталкиваясь с какой-то «аномалией» в повседневной жизни человек вынужден приостановить бег обыденности и задаться вопросом о природе происходящего. Чем более значительна «аномалия», тем более общего и абстрактного вопрошания она требует, в пределе становясь аристотелевским вопросом «что есть сущее как сущее?» или шеллинговским «почему вообще что-то есть?». Особенно остро такие вопросы встают во времена смены культурных эпох, когда существующие ответы перестают удовлетворять, уходя в прошлое вместе

с основанной на них картиной мира и комплексом устоявшихся социальных практик.

Наша ситуация, с присущими ей глобальным экологическим кризисом, угрозой применения оружия массового уничтожения, все более усугубляющимся отчуждением человека и т. д., перманентно вынуждает задаваться вопросами об ориентирах дальнейшего развития и их обосновании, о природе происходящего, о понимании мира, в котором мы живем. То есть в конечном счете требует поставить метафизические вопросы. При этом следует подчеркнуть, что от ответа на этот вопрос зависят ответы на все другие более частные вопросы. В этом отношении прав был М. Хайдеггер, когда писал, что «метафизика есть основное событие в человеческом бытии». [2, с. 42]. В связи с этим встает вопрос о том, в каком дискурсе подобные проблемы могут быть сформулированы и разрешены? Есть ли место метафизике в век научной рациональности?

Соответственно, целью данной статьи является прояснение соотношения метафизики и науки в культуре модерна и уточнение в связи с этим онтологического статуса научного знания.

Магистральные традиции концептуализации соотношения метафизики и науки

Вопрос о соотношении метафизики и науки стоит на повестке дня европейского интеллектуального сообщества с самого момента формирования науки Нового времени. Сегодня можно выделить как минимум две магистральные, и в значительной степени антагонистические, традиции осмысления взаимоотношения первой философии и естественнонаучного знания. Первая признает самодостаточность науки и ее онтологический статус, в связи с чем считает метафизическое знание избыточным и настаивает на его элиминации из культурного ареала, как анахронизма прошлых эпох. Символической фигурой этой традиции можно считать О. Конта, который писал: «...подъем положительной философии и падение философии теологической и метафизической определились чрезвычайно ясно, и наконец сделались настолько очевидными, что ныне

каждый понимающий дух времени наблюдатель не может не признать постоянного стремления человеческого ума к положительным наукам и бесповоротного отрицания тех бессмысленных доктрин и предварительных методов, которые были годны только для первых его проявлений» [3, с. 10]. В связи с этим французский мыслитель требует отказаться от исследований происхождения и назначения мира, и от поиска причин явлений. Тем самым вводится запрет на метафизику.

Вторая традиция, истоки которой уходят в глубину времен, но с новой силой начинают звучать в немецком классическом идеализме, настаивает, что метафизика придает цельность любым частным знаниям, без которой они не способны сделать даже первый шаг, задает горизонт смыслообразования и принципиально, в силу специфики своего предметного поля, не может быть заменена никакой иной сферой знания. Автор философской системы, которую он так же называет позитивной и считает, что именно она отражает реальное положение дел — Ф. Шеллинг высказывается на этот счет вполне однозначно: «Истинное понимание мира дает лишь правильная метафизика, которая потому только с давних пор носит звание царственной науки» [4, с. 31]. Эту мысль можно считать консолидирующей для данной традиции. Соответственно, только метафизике принадлежит привилегированное право предельных высказываний о мире (бытии).

Классические варианты преодоления метафизики наукой

За последние полтора столетия существовало достаточно вариантов преодоления метафизики, которая, по мнению ее ниспровергателей, должна быть преодолена и уступить место научной рациональности. В советской философии таким вариантом был диалектический материализм, родоначальниками которого выступили классики марксизма. Так Ф. Энгельс сводит полноту сущего к материи, считая ее характеристикой «вечность во времени, бесконечность в пространство...» [5, с. 49]. При этом, как указывает Н. Лобкович, Ф. Энгельс не замечает, что для доказательства этого положения он, по сути, использует теологическое доказательство бытия Бога, наиболее последовательно развитое Фомой Аквинским — так называемое доказательство от контингентности: если все может быть, и может не быть, значит должно быть нечто, что не может не быть [6, с. 229]. Фома называет его Богом, Энгельс — материей. Солидаризируясь и развивая эту мысль, другой классик марксиз-

ма — В. Ленин писал, что неизменно в этом случае только одно — «отражение человеческим сознанием независимо от него развивающегося внешнего мира» [7, с. 277]. В таком случае становится актуальным классический в таких ситуациях вопрос. Что есть материя кроме первичных и вторичных качеств, фиксируемых субъектом, то есть, что есть материя кроме «сгустка» субъективных ощущений? Тем не менее, очевидно, что наиболее адекватным способом познания этого «внешнего мира», согласно данной традиции, является наука, которая и призвана открыть все его тайны. Соответственно, теперь, чтобы получить ответы на онтологические вопросы, обращаться нужно к естественнонаучному знанию. Метафизика, в таком случае, изгоняется, как препятствующая истинному познанию форма ложного сознания. Философия, соответственно, превращается в комментарий к научному знанию, в лучшем случае становится его методологической основой.

Пожалуй, наиболее авторитетным вариантом преодоления метафизики в западной мысли этого периода был логический позитивизм. Воодушевленные последними достижениями науки, его представители считали, что не за горами тот момент, когда в ней не останется темных пятен, удастся провести демаркационную линию между наукой и ненаукой, тем самым понять и описать мироздание и его законы. Верили они, что теперь известен и метод, который позволит этого достичь: нужно провести логический анализ языка.

Основатель Венского кружка М. Шлик высказывается по этому поводу вполне однозначно. Он считает, что происходит решающий поворот в философии, который положит конец конфликту философских систем. Связано это с открытием методов, делающих это противостояние ненужным. Первым же, по мнению М. Шлика, «кто приблизился к решающему повороту, был Людвиг Витгенштейн (в его «Логико-философском трактате», 1922)» [8, с. 29]. В этой связи сам Л. Витгенштейн в «Трактате» пишет: «Совокупность всех существующих атомарных фактов есть мир» (2.04), а «Совокупность всех истинных мыслей есть образ мира» (3.01). Главная задача философии, состоящая в «критике языка», — отделить истинные предложения от ложных («Если элементарное предложение истинно, то атомарный факт существует; если элементарное предложение ложно, то атомарный факт не существует» (4.25)) и, таким образом, получить истинную модель (образ) мира [9]. Из языка нужно удалить все

метафизические и ненаучные категория, такие, например, как эфир, оставив в нем только категории, имеющие подтвержденную референцию, обладающие эмпирически подтвержденным значением. Это и будет способствовать истинному пониманию мира. Философия, таким образом, сводится к логике, которая путем анализа языка способствует «чистоте» языка науки.

При всем концептуальном и идеологическом различии этих двух вариантов преодоления метафизики, нельзя не заметить некоторых общих черт. Во-первых, общим базисом для них выступает философия эмпиризма, а статус научного знания имеет позитивистскую окраску. Во-вторых, несложно заметить, что они не свободны от ответов на метафизические вопросы, однако, используют для этого нелегитимные, для дискурса первой философии, подходы. Результатом чего становится квазиметафизика. В-третьих, и это, пожалуй, основная, но не так часто отмечаемая исследователями, особенность: на самом деле данные традиции не преодолевают метафизику, а сами занимают ее место. В результате получается, что формируется не новая культура, в которой нет места метафизике, а создается смысловое пространство, в котором роль метафизики начинает выполнять естествознание. В случае запрета на его критику, как в советском варианте, с потенциалом превращения в догматику.

Преодоление преодоления: постпозитивистская критика позитивизма

Вместе с тем достаточно быстро вскрылись сложности в реализации программы логического эмпиризма. Преследуя благие цели обоснования научного знания, сами представители Венского кружка обнаружили, что задачи, поставленные ими же, не могут быть решены в полной мере, а поступательное прояснение природы научной рациональности заставляет все больше сомневаться в ее универсальности, инвариантности и аподиктичности. Л. Витгенштейн откликнулся на это теорией языковых игр, в которой сама наука стала одной из них, значение же, считал он, связано не с указанием на независимый внешний предмет, а со способом употребления языкового выражения в языковой игре. Р. Карнап констатировал, что вопрос о существовании объекта (в том числе и научного) может быть только внутренним вопросом концептуального каркаса и теряет всяческий смысл вне его. В связи с чем показал, что эффективность языка науки не может быть подтверждением «существования мира вещей». У. Куайн подверг критике догмы эмпи-

ризма, обосновав невозможность редукции значения к внешним объектам: все, что существует для нас, существует как часть определенной концептуальной схемы. Соответственно, у нас принципиально нет доступа к «чистым фактам». «Мы можем, — пишет У. Куайн, — совершенствовать свою концептуальную схему, свою философию шаг за шагом, продолжая зависеть от нее как от опоры; но мы не можем отделить себя от нее и объективно сравнить ее с неконцептуализированной реальностью. Поэтому я считаю бессмысленным исследовать абсолютную корректность концептуальной схемы как зеркала реальности» [10, с. 121–122].

Так вера в фундаментальный базис позитивистской парадигмы — «чистый» эмпирический факт — была существенно девальвирована, а вопрос о пересмотре статуса научного знания встал со всей остротой. Сюда следует добавить, что была обоснована принципиальная теоретическая нагруженность фактов (Л. Флек), критически пересмотрена концепция кумулятивного развития научного знания (Т. Кун), показана важность, иногда определяющая, вненаучных факторов для развития науки (С. Шейпин, Д. Блур и др.) и т. д. Научная рациональность, которая еще совсем недавно выступала верховным трибуналом в эпистемологических спорах, сама оказалась перед судом разума. Консолидированным вердиктом в этом отношении можно считать заключение о статусе научного знания, которое К. Хьюбнер сформулировал в трех тезисах: «1. Не существует абсолютных фактов или абсолютных фундаментальных установлений, на которые могла бы опереться наука. 2. Нет также и необходимых оснований для утверждения о том, что наука в своем развитии непрерывно улучшает и дополняет представление о неизменных, имеющих одно и то же эмпирическое содержание объектах. 3. Нет оснований полагать, что наука в ходе своего исторического движения подходит все ближе к некоей абсолютной, свободной от теоретической нагруженности, истине...» [11, с. 159].

Такая тематизация научного знания символизировала собой переход от позитивистской парадигмы в философии науки к постпозитивистской. Однако вопросы на этом не закончились, а можно сказать, что только начинались. Если наука не является «зеркалом реальности», дающим истинное представление о ней, как в это верили позитивисты, то что есть наука? Еще Э. Кассирер называл ее «символической формой», Л. Витгенштейн считал, что это особая «языковая игра —

форма жизни», К. Хюбнер понимает под ней систему организации тотальности человеческого опыта, в основании которой лежит определенная онтология. В свою очередь, как считает немецкий философ: «Онтология есть рамки, в которых все данное чувственно воспринимается, духовно толкуется, обрабатывается, расчленяется, формируется; она представляет собой нечто вроде координатной системы, в которой все упорядочивается» [12, с. 120]. Понятно, что онтология предшествует опыту и выступает способом его организации: любой эмпирический факт может появиться только в рамках какой-то онтологии.

Важно также отметить, что онтология науки, согласно концепции К. Хюбнера, лежит в основании научного знания и практического действия, на нем основанного, в то время как фундаментом, например, мифа является онтология мифа. То есть наука и миф в равной степени являются системами знаний детерминированными собственными онтологиями. Их сравнение через редукцию к «независимой реальности» невозможно в силу отсутствия таковой — сравнивать можно только онтологии. Таким образом наука из некогда универсальной познавательной деятельности превратилась в исторический тип рациональности. Эту мысль емко выразил И. Т. Касавин: «Миф и наука являются равно состоятельными основами *исторических* типов мировоззрений, и хотя мировоззрения *различны*, они в каждую эпоху предоставляли определенную онтологию, являясь критериями истины, моральности, красоты, справедливости» [13, с. 132].

Что все это значит в контексте данного исследования и культуры в целом? Можно сказать, что в результате исследований постпозитивистов, стало окончательно понятно, что наука изучает лишь инструментально обработанный сегмент феноменальной реальности, который сформирован на основе исторически сложившейся аксиоматики (онтологии) и о сущем в целом, тем более о бытии сказать не может ничего. Наука никак не может способствовать прояснению онтологических, а тем более метафизических вопросов.

Преодоление науки метафизикой

В такой ретроспективе становится понятным ответ на вопрос, поставленный в начале статьи, о соотношении метафизики и научного знания. Сегодня наука может решать очень широкий спектр практических задач (правда, неминуемо порождая и новые), но она принципиально неспособна прояснить метафизические проблемы. Нельзя средствами дисциплинарной онтологии

решить метафизические вопросы. Наука никак не может прояснить вопрос о бытии, так как сама начинает с априорного допущения определенного порядка бытия. Т. Кун писал, что любое научное исследование может начаться только после того, как уже есть ответы на вопросы о том, каковы сущности, из которых состоит универсум, какова природа их взаимодействия, каковы легитимные вопросы относительно этих сущностей и др. [1, с. 21–22]. Очевидно, что в рамках самой науки ответы на них найдены быть не могут. Науке предшествует определенная метафизика, которая и задает те концептуальные рамки, в которых она потом развивается. Эту роль метафизики в структуре научного знания отмечал А. Бахм, когда писал, что ответы на метафизические вопросы являются неизбежной предпосылкой любых вопросов и ответов специальных наук [14]. Раньше подобное понимание соотношения метафизического и научного знания отстаивал Р. Дж. Коллингвуд, называя метафизику «наукой об абсолютных предпосылках» [15]. Именно с такой парадигмальной функцией метафизики М. Вартофский связывает ее эвристическую роль в науке: «...метафизика представляет собой наиболее общий метод критического и систематического формирования альтернативных концептуальных структур, только в рамках которых возможно теоретическое познание...» [16, с. 44]. Наука исследует предметно выделенный сегмент сущего, но о бытии не знает ничего. Попытки подменить метафизические системы частнонаучным знанием плохо сказываются как на первых, так и на втором. Результат такого замещения очень четко выразил В. В. Миронов: «Философ, который отказывается от метафизичности в своих размышлениях, заведомо обречен на имитацию философского подхода и плетется в хвосте той или иной науки, пытаясь подражать ей, чаще всего на уровне терминологии, которая некритично переносится в философскую сферу» [17, с. 31].

В свою очередь задачей метафизики является наиболее общее доступное человеку осмысление бытия и поиск его начал. Соответственно, метафизика задает предельный смысловой горизонт культуры, под сигнатурой которого обретают осмысленность все другие культурные уровни. В этом отношении следует согласиться с В. А. Лекторским, который в отношении философии в целом пишет, что она «всегда занималась не просто анализом очевидностей здравого смысла, но выявлением предельных оснований познания и деятельности. Она пыталась критически оценить

повседневный мир и выйти за пределы принятых культурных стереотипов, создавая новые способы интеллектуальной и практической деятельности» [18, с. 15].

Выводы

Таким образом, можно сформулировать несколько резюмирующих положений. Во-первых, наука не является «зеркалом реальности», обеспечивая доступ к наиболее фундаментальным ее

слоям, а выступает историческим типом рациональности. Во-вторых, становится очевидным, что в крайнем случае наука подменяет собой метафизику, превращаясь таким образом в квази-метафизику, а не элиминирует ее (метафизику) из культуры. Соответственно, в-третьих, пока мы остаемся рациональными существами — мы обречены на метафизику и никакое иное знание не может занять ее место.

Список источников

1. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. 300 с.
2. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. 303 с.
3. Конт О. Курс положительной философии в 6 т. Т. 1. СПб.: Посредник, 1900. 302 с.
4. Шеллинг Ф. В. Й. Позитивная философия. В трех томах. Том 2. Философия откровения. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015. 768 с.
5. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 5–342
6. Лобковиц Н. Заметки о религии, теологии и религиоведении // Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб.: РХГИ, 1999. С. 217–231.
7. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. М.: Государственное издательство политической литературы, 1968. 525 с.
8. Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 28–33.
9. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон + «Реабилитация», 2017. 288 с.
10. Куайн У. В. О. Тожество, остенсия и гипостазирование // У. В. О. Куайн. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 103–123.
11. Хьюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. 326 с.
12. Хьюбнер К. Прогресс от мифа через логос к науке как теоретико-познавательная проблема // Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб.: РХГИ, 1999. С. 114–126.
13. Касавин И. Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М.: Альфа-М, 2013. 560 с.
14. Bahm A. J. Metaphysics: an introduction. Albuquerque: World Books, 1974
15. Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford: The Clarendon Press, 1940
16. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978. С. 43–111
17. Миронов В. В. Метафизика не умирает // Метафизика не умирает: избранные статьи, выступления и интервью. М.: Проспект, 2020. С. 13–34.
18. Лекторский В. А. Философия перед лицом когнитивных исследований // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 5-17

References

1. Kuhn T. Struktura nauchnykh revolyutsiy [The Structure of Scientific Revolutions] Moscow: Progress. 1977. 300 p. (in Russ.).
2. Heidegger M. Chto takoe metafizika? [What is Metaphysics] Moscow: Akademicheskii proekt. 2007. 303 p. (in Russ.).
3. Comte A. Kurs polozhitel'noy filosofii v 6 t. T. 1 [A Course of Positive Philosophy in 6 volumes. V. 1.] St. Petersburg: Posrednik. 1900. 302 p. (in Russ.).
4. Schelling FWJ. Pozitivnaya filosofiya. V trekh tomakh. Tom 2. Filosofiya otkroveniya. [Philosophy of Revelation] St. Petersburg: «Quadrivium». 2015. 768 p. (in Russ.).
5. Engels F. Anti-Dyuring [Anti-Dühring]. Marx K. Engles F. Sochineniya. [Marx K. Engles F. Works] Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. 1961. pp. 5-342. (in Russ.).

6. Lobkovits N. Zametki o religii, teologii i religiovedenii [Notes on Religion, Theology and Religious Studies]. Razum i ekzistentsiya: analiz nauchnykh i vnauchnykh form myshleniya [Mind and Existence: An Analysis of Scientific and Extrascientific Forms of Thinking] St. Petersburg: RKhGI Publ. 1999. pp. 217-231. (in Russ.).
7. Lenin VI. Polnoe sobranie sochineniy. T. 18. [Full Composition of Writings. Vol. 18] Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury. 1968. 525 p. (in Russ.).
8. Schlick M. Povорот v filosofii [Turn in Philosophy]. Analiticheskaya filosofiya: Izbrannye teksty [Analytic Philosophy: Selected Texts] Moscow: Izd-vo MGU. 1993. pp. 28-33. (in Russ.).
9. Wittgenstein L. Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus] Moscow: Kanon+ «Reabilitatsiya». 2017. 288 p. (in Russ.).
10. Quine WVO. Tozhdestvo, ostensiya i gipostazirovanie [Identity, Ostensia and Hypostasis]. S tochki zreniya logiki. 9 logiko-filosofskikh ocherkov [From a Logical Point of View] Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya». 2010 pp. 103-123. (in Russ.).
11. Hubner K. Kritika nauchnogo razuma [Critique of the Scientific Reason]. Moscow. 1994. 326 p. (in Russ.).
12. Hubner K. Progress ot mifa cherez logos k nauke kak teoretiko-poznavatel'naya problema [Progress from Myth Through Logos to Science as an Epistemological Problem]. Razum i ekzistentsiya: analiz nauchnykh i vnauchnykh form myshleniya [Mind and Existence: An Analysis of Scientific and Extrascientific Forms of Thinking] St. Petersburg: RKhGI. 1999. pp. 114-126. (in Russ.).
13. Kasavin IT. Sotsial'naya epistemologiya. Fundamental'nye i prikladnye problem [Social Epistemology. Fundamental and Applied Problems] Moscow: Al'fa-M. 2013. 560 p. (in Russ.).
14. Bahm AJ. Metaphysics: an introduction. Albuquerque: World Books. 1974.
15. Collingwood RG. An Essay on Metaphysics. Oxford: The Clarendon Press. 1940.
16. Wartofsky M. Evristicheskaya rol' metafiziki v nauke [The Heuristic Role of Metaphysics in Science]. Struktura i razvitie nauki [Structure and Development of Science] Moscow: Progress. 1978. pp. 43-111. (in Russ.).
17. Mironov VV. "Metafizika ne umiraet" ["Metaphysics Does not Die"] in Metafizika ne umiraet: izbrannye stat'i, vystupleniya i interv'yu [Metaphysics Does not Die: Selected Articles, Speeches and Interviews] Moscow: Prospekt. 2020. pp. 13-34. (in Russ.).
18. Lektorsky VA. Filosofiya pered litsom kognitivnykh issledovaniy [Philosophy in the Face of Cognitive Research] *Voprosy filosofii*. 2021;(10):5-17. (in Russ.).

Информация об авторе

Левицкий В. С. — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии и философии истории.

Information about the author

V. S. Levytsky — Doctor of Philosophy Sciences, Professor of Department of the Social Philosophy and Philosophy of History.

Статья поступила в редакцию 10.01.2025; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 10.01.2025; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 165.0

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-88-98

ОБ ИНВАРИАНТИЗМЕ И КОНТЕКСТУАЛИЗМЕ КОГНИТИВНЫХ СТАНДАРТОВ НАУКИ

Рустэм Альбертович Ярцев

Уфимский университет науки и технологий, Уфа, Россия, gust-66@yandex.ru, 0000-0002-8044-7480

Аннотация. Целью статьи является обоснование принципа дополнительности подходов инвариантизма и контекстуализма при построении когнитивных норм, который пересматривает в сфере науки гипотезу о семантической относительности двух подходов. При этом показывается, что эпистемические стандарты их наиболее известных современных версий нарушают научные нормы веритизма, интернализма и эвиденциализма, ошибочно представляя когнитивную роль радикального скептицизма как уничтожение имеющихся знаний и вовлечение субъектов познания в «систематическую» ложь. Например, допускается исключать из доказательства те альтернативные гипотезы, которые не удовлетворяют псевдонаучному стандарту «релевантности», зависящему от действия практических факторов. В рамках критики известных концепций показывается, что силу научных доказательств нельзя ни измерять с помощью вероятностей, ни устанавливать заранее без исследования истинности, а «правило чувствительности» ни в одной из своих редакций не легитимирует для науки отклонение скептических гипотез. Кроме того, современный контекстуализм обнаруживает неразрешимую для него дилемму выбора между сопоставимостью контекстуальных стандартов ради объяснения «правдоподобия» познавательного скептицизма и отрицанием такой сопоставимости в интересах обыденного познания, а также устойчивый тренд к более широкому применению контекстно-независимых стандартов. Рассматривается место контекстно-зависимых стандартов предметной области в структуре когнитивных норм науки, реализуемых исследователем как часть предпосылочного знания, и обосновывается их дополнительный характер по отношению к инвариантным общенаучным нормам. Неопровергаемая же скептическая альтернатива в науке понимается как стандарт иной, автономной предметной области, причем область или контекст любого исследования выбираются исследователем добровольно, хотя возможность учета некогнитивных факторов при выборе всегда открыта. Так, появление альтернативной гипотезы о параллельных прямых привело, как известно, к возникновению неевклидовой геометрии: аналогично и гипотеза «быть мозгом в чане (BIV)» может найти применение в границах неэмпирической научной философии.

Ключевые слова: эпистемология, скептицизм, инвариантизм, контекстуализм, стандарт, научное познание

Для цитирования: Ярцев Р. А. Об инвариантизме и контекстуализме когнитивных стандартов науки // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 88–98. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-88-98.

Original article

ON INVARIANTISM AND CONTEXTUALISM OF COGNITIVE SCIENCE STANDARDS

Rustem A. Yartsev

Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russia, rust-66@yandex.ru, ORCID ID: 0000-0002-8044-7480

Abstract. The purpose of the article is to substantiate the principle of complementarity of invariantism and contextualism approaches in the construction of cognitive norms, which revises hypothesis about the semantic relativity of the two approaches in the field of science. At the same time, it is shown that the epistemic standards of their most famous modern versions violate the scientific norms of veritism, internalism and evidentialism, mistakenly presenting the cognitive role of radical skepticism as the destruction of existing knowledge and the involvement of subjects of knowledge in a “systematic” lie. For example, it is allowed to exclude from the proof those alternative hypotheses that do not meet the pseudoscientific standard of “relevance”, depending on the action of practical factors. As part

© Ярцев Р. А., 2025

of the criticism of well-known concepts, it is shown that the strength of scientific evidence cannot be measured using probabilities, nor established in advance without investigating the truth, and the “sensitivity rule” in none of its editions legitimizes the rejection of skeptical hypotheses for science. In addition, modern contextualism reveals an insoluble dilemma of choosing between the comparability of contextual standards for the sake of explaining the “plausibility” of cognitive skepticism and the denial of such comparability in the interests of everyday cognition, as well as a steady trend towards the wider use of context-independent standards. The place of context-dependent domain standards in the structure of cognitive norms of science, implemented by the researcher as part of the prerequisite knowledge, is considered, and their additional character in relation to invariant general scientific norms is substantiated. The irrefutable skeptical alternative in science is understood as the standard of a different, autonomous subject area, and the area or context of any research is chosen by the researcher voluntarily, although the possibility of taking into account non-cognitive factors in the selection is always open. Thus, the emergence of an alternative hypothesis about parallel lines led, as is known, to the emergence of non-Euclidean geometry: similarly, the hypothesis of “being a brain in a vat (BIV)” can find application within the boundaries of non-empirical scientific philosophy.

Keywords: epistemology, skepticism, invariantism, contextualism, standard, scientific cognition

For citation: Yartsev RA. On invariantism and contextualism of cognitive science standards. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):88-98. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-88-98.

Введение

В статье обсуждается спор между *инвариантизмом* и *контекстуализмом* как направлениями аналитической философии. Первое из них защищает существование набора строгих эпистемических стандартов, приводя к скептицизму в отношении знаний. Второе же направление полагает, что такие стандарты различны и выбираются в зависимости от контекста, в котором решается вопрос о знании [16, с. 187, 192]. П. Ангер попытался обосновать «равноправие» данных направлений, выдвинув гипотезу о семантической относительности их позиций [26, с. 10, 20, 33–37], которая, однако, была отвергнута с обеих сторон [16, с. 187, 193].

Мы же предлагаем альтернативное решение в виде *принципа дополнительности* двух подходов в познании, истинность которого доказывается для науки путем обоснования двух положений: 1) современные версии инвариантизма и контекстуализма не удовлетворяют когнитивным нормам научного познания; 2) наука уже давно и успешно применяет оба подхода. Наши доказательства опираются на авторскую концепцию *рационального скептицизма*, предложенную ранее в качестве философского базиса науки.

Авторский подход

Участники рассматриваемого спора удивительным образом игнорируют вопрос о том, как соотносятся отстаиваемые ими стандарты с известными когнитивными практиками. Например, привязывая каждый эпистемический стандарт к контексту разговора познающих субъектов [15, с. 914], контекстуалисты даже не пытаются эксплицировать какие-либо разговорные нормы,

и вынуждены признать, что познание может обходиться как без диалоговой формы приобретения, так и без вербальной репрезентации знаний [11, с. 12]. Если бы они применили общий контекстуальный подход ко всему познанию, рассматривая последнее в контекстах различных когнитивных практик, то убедились бы в действии принципа дополнительности, поскольку эпистемические нормы каждой практики внутри нее применяются инвариантно. Поэтому для обоснования данного принципа нам остается доказать, что в границах науки инвариантизм органично дополняется контекстуализмом.

Согласно рациональному скептицизму, инвариантные нормы науки синтезируются *универсальным научным методом*, выступающим в качестве обязательного стандарта любого исследования. Однако он регулирует лишь процесс установления истины в когнитивном аспекте науки, оставляя без внимания организационный ценностный отбор знания, благодаря чему в качестве научного легитимируется также любительское знание, которому недостает социально-практической значимости. Применение метода поддерживает такие принципы науки, как веритизм, эвиденциализм, интернализм и скептицизм [9, с. 35–36, 39]. При этом скептицизм внутри исследования ограничивается *предпосылочным знанием* как непротиворечивым множеством предпосылок, принятых познающим субъектом, тогда как к результатам исследования применяется неограниченный, *радикальный скептицизм*, который означает возможность их дальнейшего уточнения или пересмотра, выражая тем самым недостижимость идеала абсолютного знания в науке [7, с. 46].

Оспариваемая позиция

Современные аналитические философы обычно считают скептицизм угрозой познанию, так как он ведет либо к «исчезновению» знаний [21, с. 566], либо к «систематической лжи» об обладании ими [17, с. 46]. Пусть, например, некий субъект претендует на эмпирическое знание того, что (а) у него есть руки, предъявляя их, согласно Д. Муру, в качестве доказательства. В ответ выдвигается альтернативная скептическая гипотеза о том, что (б) он может быть бестелесным «мозгом в чане» (BIV), ощущения которого вызваны компьютерной программой. Без доказательств субъект не может опровергнуть (б), и, согласно эвиденциализму науки, ему нельзя приписать знание того, что (в) он — не BIV. Однако это фальсифицирует знание (а), поскольку (в) следует из (а) согласно принципу *эпистемического замыкания* (Closure) науки: если S знает, что P, и знает, что из P следует Q, то S знает, что Q [1, с. 150]. Следовательно, знание (а) «исчезает».

Поскольку устранить из познания скептицизм рационально-логическим путем науки нельзя, то инициаторы его устранения либо отказываются от веритизма (прагматизм, дефляционная теория истины и др.), либо ограничивают эвиденциализм познания: так, теория надежности (релей-абиллизм) допускает, что знание субъекта может зависеть от недоступных ему внешних факторов [4, с. 139]. Однако, противопоставляя скептицизм представлениям здравого смысла о знаниях, современные философы все же признают его значимость для эпистемологии и предлагают разделять «скептические» и «нескептические» познавательные контексты, в которых либо действуют различные стандарты, либо действие инвариантного стандарта обуславливается влиянием контекстно-зависимых некогнитивных факторов, таких как практические интересы субъекта [19, с. 25, 188]. Ясно, что данные решения либо искажают когнитивный стандарт науки в «нескептических» контекстах, либо вообще поддерживают вывод научного знания из организационных причин.

С нашей же точки зрения роль скептицизма в науке, прежде всего, позитивна, потому что любое научное знание он лишает абсолютной достоверности, не допуская образования догм. Это также выравнивает когнитивную ценность предпосылочных знаний, обеспечивая свободу выбора исследовательского базиса и достижение автономии исследования от некогнитивных цен-

ностей. Проведение же исследования становится возможным благодаря временному ограничению скептицизма допущением об истинности предпосылочного знания. И, наконец, скептицизм соответствует *познавательному* здравому смыслу, направленному на установление истины во всей ее полноте и достоверности. Если же последний при этом вступает в противоречие с *практическим* здравым смыслом, стремящимся к успеху в делах, то вступает в действие *принцип первенства практического разума*, когда дальнейшее проведение исследования блокируется через предпосылочное знание, выбираемое в угоду практическим нуждам [6, с. 194–5].

Критика инвариантизма

Классический инвариантизм (CI), объясняющий достижение знания исключительно когнитивными факторами, поддерживает интеллектуализм. Он известен в двух видах: скептический CI «очень высоких» и нескептический CI «относительно низких» стандартов знания [18, с. 915–6]. Понятно, что нескептический CI прямо противоречит радикальному скептицизму науки. Скептический же CI пытается нейтрализовать «угрозу» скептицизма, возникающую вследствие «высоких» требований к знанию, теми способами, о которых говорилось выше. Например, используя «маневр обоснованной утверждаемости» (WAM), который позволяет заменять «высокий» инвариантный стандарт знания менее требовательными контекстуальными стандартами обоснованности утверждений о знании, полезными в тех или иных обстоятельствах [17, с. 43, 45] [16, с. 195]. Подобная замена, однако, выводит «полезные» знания за пределы научного веритизма, устраняя, в частности, значение любительской науки для обоснования повседневной деятельности. При этом контекстуализм не отрицает, а лишь реформирует WAM, дополняя его в условиях двузначной логики разговорным правилом «утверждай сильнее», если знающий о P субъект утверждает лишь «возможно, что P» [16, с. 196]. Однако нечеткая, трехзначная логика науки и без WAM запрещает замену истинного значения неопределенным, выражающим так называемый *явный сдвиг* исследуемого вопроса [7, с. 157–159]. Подобный сдвиг как раз и является эпистемическим аналогом приостановления судебного решения, которого, как утверждается, не существует [20, с. 13, 144].

В отличие от CI, «субъектно-чувствительный» инвариантизм (SSI)¹ расходится с интеллектуа-

¹ Также IRI — «инвариантизм относительно интересов» [23, с. 84].

лизмом, утверждая, что на достижение знания также влияет некогнитивный фактор важности для актуальных практических интересов субъекта: чем «выше ставки», тем более убедительными должны быть доказательства, сила которых «измеряется» вероятностным способом [23, с. 6, 85, 88, 106]. Рассмотрим, например, два случая²:

1. Супруги А и В хотят пополнить счет наличными, но в банке очередь. А предлагает внести деньги завтра. Тогда В говорит, что завтра суббота и, возможно, банк будет закрыт. На что А возражает: «Он будет открыт до полудня. Я знаю, потому что был здесь в позапрошлую субботу».

2. Затем В напоминает, что деньги обязательно внести до воскресенья, иначе будет просрочен важный взнос по кредиту. На что А, не сомневаясь в своей правоте, реагирует уже иначе: «Тогда не знаю. Давай зайдем и уточним».

Согласно SSI, во втором случае возросшая «цена ошибки» превращает гипотезу о завтрашнем открытии банка в «серьезный практический вопрос», когда увеличиваются требования к имеющимся доказательствам, которые уже не опускают вероятность альтернативных утверждений до приемлемой величины, поэтому возможность закрытия банка в субботу теперь нельзя игнорировать без получения дополнительных доказательств. Для преодоления скептицизма Д. Стэнли предлагает разъяснить понятие «серьезного практического вопроса» так, чтобы скептические гипотезы оказывались подобными вопросами лишь для эпистемологов: признавая сложность этой задачи, он удовлетворяется тем, что контекстуализм справляется со скептицизмом не более эффективно [23, с. 126, 130].

Однако, силу научных доказательств нельзя «измерить» при помощи вероятностей, которые в условиях интернализма могут быть вычислены лишь на основе некоторой статистики, часто неполной и изменчивой, а иногда и вовсе неизвестной. Так, в приведенном примере А и В не знают процент открытых по субботам банков ни в населенном пункте, ни в области, ни в банковской сети, а во всех этих случаях вероятность прогноза на открытие их банка различна. Но даже будучи известной, такая вероятность используется в науке не для доказательства истинности прогноза, а для оценки степени риска решений, принимаемых на его основе. Причем и в случае стопроцентной статистики «за» или «против» ис-

следуемой гипотезы не исключены форс-мажорные обстоятельства, например, прорыв канализации в банке, отменяющие любой статистический прогноз: подобные проблемы широко обсуждались в связи с индукцией [20, с. 130]. Кроме того, нет никакого смысла измерять когнитивную силу научных доказательств за отсутствием степеней убедительности: если исследование завершено, все доказательства получены и некоторая истина обоснована, то сила доказательств имеет максимум, а если оно еще продолжается, то никакие отдельные доказательства «не имеют заранее установленной силы», как гласит аналогичный принцип судопроизводства³. Убедительность доказательств в науке вообще не зависит от уверенности исследователя в истинности принимаемых положений и выводимых заключений, являющейся чисто «техническим» чувством: например, при рецензировании работ можно проверять правильность выводов, не соглашаясь с принятыми допущениями. Таким образом, в дискуссии по поводу «убеждения» и «принятия» мы склоняемся к точке зрения Л. Козна [3, с. 13] с той разницей, что «принятие» не требует от исследователя вообще никаких причин для выбора предпосылочного знания.

Далее, хотя практический интерес и может стимулировать к выбору или возобновлению исследования актуальных прикладных задач, но никак не влияет на содержание используемых при этом когнитивных норм, поскольку некогнитивные факторы по определению не участвуют в обосновании истины через логический вывод из принятых предпосылок, а иной путь обладания знанием в науке исключен. Так, фактор важности срочной уплаты взноса в примере с банком, безусловно, мотивирует супругов продолжить исследование, но от него не зависит доказательство работы банка по субботам. И, в частности, «повышение ставок» не ужесточает требований к искомому доказательству: ведь новые альтернативные гипотезы могут появляться или отсутствовать при любых внешних условиях в зависимости от воображения. Аналогичным образом практические интересы истца или ответчика не могут изменить ни порядок рассмотрения дела в суде, ни содержание используемых при этом правовых норм. Наконец, научное знание не имеет альтернатив, которые допустимо игнорировать по практическим причинам: ведь, в соответствии

² По [19, с. 1].

³ Об аналогии между судом и наукой см. также [8].

с эвиденциализмом науки, наличие хотя бы одной неопровергнутой альтернативы исключает признание любой исследуемой гипотезы научной истиной на выбранном множестве предпосылок.

Критика контекстуализма

Контекстуализм также существует в двух основных формах — «субъектной» и «атрибуторной» — в зависимости от того, чей контекст определяет применяемые когнитивные стандарты: самого познающего субъекта или *атрибутора*, приписывающего субъекту знание или незнание [16, с. 190]. Различие форм проявляется в том, что некогнитивные факторы оказывают влияние не на получаемое знание, а на его атрибуцию, т. е. на решение вопроса об обладании субъектом знанием в контексте связанной с атрибутором практической ситуации⁴. Так, в случае первого примера с банком практические интересы супругов позволяют атрибутировать А знание об открытии, а во втором случае — уже нет, потому что требовательность эпистемических стандартов в этом контексте повысилась. Поэтому современные контекстуалисты придерживаются атрибуторной формы [11, с. 153], считая, что в отличие от субъектного контекстуализма и SSI она поддерживает интеллектуализм [19, с. 198].

Однако введение в процесс познания атрибутора, «чувствительного» к практическим факторам, не «разгружает» от этой зависимости субъекта, поскольку сразу же возникает вопрос о компетентности атрибуции. Ведь ясно, что если атрибутор не в курсе применяемых субъектом стандартов, например, иной когнитивной практики, то он и не скажет ничего определенного о знании этого субъекта. Следовательно, атрибуция знаний имеет смысл лишь тогда, когда атрибутор обладает собственным знанием по вопросу: для научного познания это означает, что он должен выполнить *альтернативное исследование*, проверяющее доказательства субъекта и в итоге подтверждающее, дополняющее или опровергающее проверяемое знание. Но это означает, что атрибутор сам становится познающим субъектом и для устранения зависимости его знаний от практических факторов потребуется новый атрибутор. Таким образом, атрибуция вырождается в бесконечный процесс, возвращая атрибуторный контекстуализм к прежнему, «субъектно-чувствительному» взгляду на роль контекстов в познании.

Контекстуализм обнаруживает и другие недостатки SSI. Так, П. Бауманн и С. Коэн при-

меняют *вероятностный подход*, допуская экстерналистское определение вероятности [11, с. 34], [14, с. 19], а К. Дероуз вводит понятие *силы эпистемической позиции* субъекта, зависящей от его доказательств и влияющей на содержание, но не на истинность производимой атрибуции знания. Истинность же последней определяется контекстуальными стандартами, регулирующими величину силы эпистемической позиции, позволяющей атрибутировать знание. При этом независимость данной силы от стандартов обосновывается существованием «сравнительных фактов»: например, о том, что кто-то выше или ниже ростом, можно судить по опыту, не зная единиц измерения. В итоге обладание знанием теперь будет зависеть не от инвариантных к атрибутору доказательств субъекта, а от вариативных к субъекту контекстов атрибуции и их стандартов. Так, случай второго банковского примера соответствует контексту с более требовательным стандартом, поэтому А здесь уже нельзя приписать знание, несмотря на то, что сила его эпистемической позиции в обоих случаях одинакова [19, с. 2, 7–9]. Однако истина в науке неотделима от знания, поэтому данное решение, придающее научным доказательствам заранее заданную эпистемическую силу, которая к тому же не зависит от истинности нормативных предпосылок исследования (например, нормы достоверности наблюдения «сравнительных фактов»), нарушает действующий здесь веритизм. Кроме того, оно рассчитано на применение в условиях экстернализма [11, с. 12] [2, с. 176], не предполагая, что субъекты науки могут расходиться в своих оценках силы исследуемых доказательств.

Рассмотрим теперь теорию «релевантных» или «значимых» альтернатив (RA), к которой контекстуалисты прибегают ради сохранения знаний в «нескептических» контекстах, потому что она позволяет отклонять скептические гипотезы без содержательного рассмотрения, объявляя их «нерелевантными». Поддерживая эту теорию, Ф. Дретцке и Р. Нозик даже отказались от принципа эпистемического замыкания: антинаучность такого решения была столь очевидна, что К. Дероуз даже назвал его последствия принятием «безобразной» противоречивой конъюнкции [17, с. 28]. Антинаучен и сам способ отклонять альтернативные гипотезы без опровержения, поэтому RA справедливо причисляется к неэвиденциалистским теориям [20, с. 153].

⁴ См., например, [19, с. 188], [11, с. 21].

Примером RA могут служить правила Д. Льюиса, которые, в частности, запрещают атрибутору игнорировать в качестве значимых альтернатив ряд таких возможностей, как:

- реальные возможности, возникающие у субъекта атрибуции, даже если они неизвестны самому субъекту (*правило действительности*);

- возможности, в которые субъект верит или должен верить с достаточно высокой степенью убежденности, например, в зависимости от «величины ставок», причем допускаются и обоснованная истинная вера без знания, и знание без обоснования (*правило веры*);

- возможности, похожие на другие, значимые возможности, за исключением скептических гипотез, напоминающих действительность в отношении имеющихся у субъекта доказательств (*правило сходства*);

- возможности, на которые исследователь уже обратил внимание (*правило внимания*)⁵.

Можно видеть, что первые два правила допускают экстернализм, поскольку апеллируют к «истинному положению дел», которое может быть неизвестно как субъекту, так и атрибутору: им «может следовать только бог» [12, с. 170]. Кроме этого, второе правило учитывает степень убежденности, не предлагая однозначных методов ее измерения, обуславливает ход исследования практическими причинами и не требует от знания доказательства истины. А третье правило, хотя и зависит уже от когнитивной деятельности атрибутора, но не предлагает четкого алгоритма исключения значимости скептических гипотез и, как показал С. Коэн [13, с. 300], оставляет нерешенной *проблему Геттиера*, состоящую в том, что условие обоснованного истинного убеждения не всегда достаточно для получения знания⁶. Единственным же правилом Д. Льюиса, заслуживающим одобрения с позиций науки, представляется «правило внимания», которое является не нормой когнитивного поведения, а объяснением его природной ограниченности, не позволяющей гарантировать полный перебор альтернативных гипотез.

Чтобы сохранить значимость скептицизма в контекстах с требовательными стандартами, К. Дероуз вводит «правило чувствительности»: утверждение о знании субъектом S положения

P, «если это необходимо», повышает стандарты знания до такого уровня, чтобы убеждение S в P было чувствительным (когда S не поверил бы в P, если бы P было ложным). А поскольку убеждение в ложности любой скептической гипотезы P* нечувствительно (например, S все равно бы верил, что он – не BIV, даже если бы был им), то по правилу чувствительности эпистемическая позиция S недостаточно сильна, чтобы атрибутировать ему знание P*. Это объясняет нашу интуицию, что S не знает P*, но не путем опровержения P*, а через придание значимости противоположному утверждению объявлением его «нечувствительным»: следовательно, P* также становится значимой альтернативой по отношению к утверждениям, против которых она может быть выдвинута (например, «у S есть руки»). Такое объяснение сохраняет принцип эпистемического замыкания, «не встраивая требование чувствительности в саму концепцию знаний». Однако контексты обыденных разговоров, когда скептические гипотезы не предъявляются и действуют нетребовательные стандарты, составляют исключение, поскольку позиция S достаточно сильна, чтобы атрибутировать ему знание ложности таких гипотез: следовательно, любая P* в качестве альтернативы утверждениям контекста становится незначимой [17, с. 36–40].

Ясно, что в «обычных» контекстах правило чувствительности не применяется: однако если познание, в принципе, не требует чувствительности, то непонятно, зачем оно вообще в ней нуждается [24, II]. Добавим, что к научному познанию понятие чувствительности неприменимо, поскольку здесь вполне можно верить в истинность положений, которые позднее будут опровергнуты. Кроме того, наука предписывает S верить в любую возможность, которая не исключена имеющимися у него доказательствами. Например, даже если в обыденной жизни S верит, что он — не BIV, то в научной дискуссии ему придется допустить обратное вне зависимости от того, кем он является «на самом деле»: поэтому утверждение о нечувствительности убеждений в ложности скептических гипотез для науки несостоятельно. Таким образом, в скептических контекстах чувствительность не связана с истинностью значимых гипотез для подтверждения

⁵ [21, с. 554–559].

⁶ Решение, которого придерживается сам С. Коэн, опирается на экстернализм, как и критикуемое нами решение проблемы Геттиера в *эпистемологии добродетелей* [9, с. 49]. Наше же решение проблемы отвечает интернализму науки [10, с. 16].

знаний, а в обычных — с ложностью незначительных гипотез в качестве средства фальсификации, что одинаково нарушает нормы веритизма и эвиденциализма науки.

У контекстуализма есть и отмеченная выше проблема «исчезновения» знаний при переходе из обычного контекста в скептический: например, занявшись эпистемологией, контекстуалист не сможет защитить свое «обыденное» знание от появившихся скептических гипотез, игнорировать которые ему будет нельзя ни по правилу внимания Д. Льюиса, ни по правилу чувствительности К. Дероуза, ни согласно принятым общенаучным нормам. Поэтому для науки справедливо, что «бесчувственное», «невысказанное» знание, не имеющее отношения к вопросу об истине и «исчезающее» всякий раз, когда только поднимается этот вопрос, может считаться знанием лишь номинально [24, II]. Кроме того, даже явное знание может создавать трудности для правила чувствительности. Ведь недостаточно компетентный атрибутор, который не в курсе всех особенностей ситуации и доказательств субъекта, не сможет повысить эти стандарты адекватно контексту, чтобы обеспечить необходимую чувствительность оцениваемых убеждений, в результате чего атрибуция знания может оказаться ошибочной.

Для устранения перечисленных недостатков Б. Брогаард предлагает применять правило чувствительности лишь в тех случаях, когда атрибутор всерьез ставит под сомнение доказательства, которыми субъект располагает для своей веры в P. Иные же контексты должны разрешать атрибутировать субъекту знание без отслеживания истины, если его убеждение правильно выводится из убеждений, удовлетворяющих *условию индикатора*. Данное условие для экстернализма является более слабым, чем условие истинности, совпадая с требованием безопасности по Э. Созе: «убеждение безопасно только в том случае, если оно не могло быть ложным, учитывая причины, на которых оно основано»⁷. Например, в обычных контекстах при низких стандартах имеются веские эмпирические причины считать, что у S есть руки. Не сомневаясь в этом, нельзя сомневаться также и в том, что S — не BIV: но тогда условие индикатора и принцип эпистемического замыкания позволяют атрибутировать в качестве знания нечувствительное убеждение «S — не BIV». Однако если у атрибутора появятся искренние со-

мнения в том, что у S есть руки, правило чувствительности повысит стандарты, и для атрибуции знания уже потребуется обоснование истинности путем опровержения альтернативной гипотезы «S — BIV». Тем самым меняется значение слова «знать», так что «знания при обычных низких стандартах и знания при повышенных стандартах — это разные виды знаний» [12, с. 378–381].

Предложенные новации, безусловно, приближают контекстуализм к соблюдению норм научного познания: отныне правило чувствительности требует от атрибутора компетентности, норма эвиденциализма распространяется и на обыденные контексты, а также допускается различное предпосылочное знание с различными результатами атрибуции. К сожалению, даже при повышенных стандартах «чувствительности» знаний все равно придется выбирать между догматизмом и скептицизмом в отношении суждений атрибуции, либо позволяя объявлять знанием ошибочные суждения, либо признавая неразрешимость скептической проблемы. При обычных же стандартах сохраняется отказ от веритизма, поскольку условие индикатора снимает вопрос об истинности первого из убеждений логической цепи, полагая его «нечувствительным». Вследствие этого остается неясной когнитивная ценность приобретаемых знаний, которая бы оправдала необходимость упражнений атрибутора в логическом выводе.

Однако, пожалуй, главная проблема контекстуализма заключается в сопоставимости стандартов, относящихся к различным контекстам атрибуции. Ясно, что если атрибутор компетентен в таких стандартах и может правильно судить об их применении в соответствующих контекстах, то стандарты сопоставимы, а контексты «открыты» для такого атрибутора: в противном же случае можно говорить о несопоставимых стандартах и «закрытых» контекстах. При этом контекстуалистское решение проблемы скептицизма, повышающее требовательность стандартов в «скептических» контекстах, отражает точку зрения «открытых», но не «закрытых» контекстов [11, с. 130]. Однако если атрибутор компетентен и способен попеременно выступать как в качестве специалиста, так и в качестве субъекта обыденного познания, то каким образом объяснить необходимость снижения требовательности стандартов при переходе к обычным контекстам?

На данную «асимметрию» ранее указал Д. Льюис, отметив, что «по какой-то причи-

⁷ См. также [4, с. 101].

не повышение стандартов проходит более гладко, чем понижение» [22, с. 252]. Такой причиной нам видится веритизм, требующий от познания приближения к истине, а не удаления от нее, связанного с заблуждением. Поэтому П. Ангер, на наш взгляд, ошибается, когда ставит понятие «знать» в один ряд с такими «абсолютными» терминами, как «плоский» [25, с. 57, 62]: аналогия между ними лишь частична, потому что только во втором случае могут быть желанны как стремление к идеалу, так и удаление от него. Более успешно защищать снижение требовательности стандартов позволяет позиция «закрытых» контекстов, стандарты которых несопоставимы для атрибутора, но тогда контекстуализм становится беспомощным перед скептической проблемой, на решение которой он равным образом претендует, т. е. для него возникает *неразрешимая дилемма*. Сказанное иллюстрируется взглядами К. Дероуза. Сначала, чтобы изложить свое решение скептической проблемы, он принял «благоприятную для скептиков» позицию «открытых» контекстов [17, с. 6, 33]. Но когда оппоненты стали говорить об опровержении обыденного знания в таких контекстах, он уже перешел на позицию «закрытых» контекстов. И вдруг оказалось, что повышение стандартов истинности не отменяет знаний субъекта, если его эпистемическая позиция не ослабла, а отрицание обыденного знания при переходе в «скептический» контекст связано не с пересмотром истинности в ходе атрибуции, а с ошибочной «проекцией» атрибутором своего «незнания» на «знание» субъекта [18, с. 97, 215, 234]. Интересно, сознавал ли автор, что его желание «усидеть на двух стульях» не менее «безобразно» своей противоречивостью, чем критикуемая им конъюнкция Р. Нозика? Вероятно, да, потому что в итоге К. Дероуз не претендует на построение теории познания, дважды и дословно подчеркнув, что «даже по обычным меркам» не уверен в правильности своего решения проблемы скептицизма [18, с. 114, 131, 266] и тем самым фактически согласившись со своими критиками.

Для последующего обоснования принципа дополнительности важно отметить, что контекстуалистский подход не может быть реализован без опоры на инвариантизм в отношении ряда стандартов. Это, прежде всего, стандарт, регламентирующий множество контекстов атрибуции, возможность их изменения и контекстуальную зависимость эпистемических норм, а также вводимые дополнительные правила, независимо

от контекста нормирующие значимость альтернатив, чувствительность убеждений и т. п., развитие которых обнаруживает тренд к расширению «инвариантной» части стандартов контекстуализма. При этом о дополнительности контекстно-зависимых стандартов свидетельствует еще феномен «семантической слепоты», когда, согласно контекстуализму, может создаваться видимость логического противоречия суждений атрибуции, относящихся к различным контекстам [1, с. 146]. Ведь противоречие суждений вполне может оказаться реальным вследствие ошибок, допущенных в ходе применения фиксированного эпистемического стандарта. Следовательно, необходимость объяснения «семантической слепоты» средствами контекстуализма возникает не ранее самого факта «видимости» противоречия, который является результатом проверки суждений на соответствие инвариантной норме логической непротиворечивости.

Принцип дополнительности

Широко известно, что по общности применения когнитивные нормы науки делятся на *общенаучные* и *частнонаучные*. Совокупность первых демаркирует научное познание и претендует на интерсубъективное применение: даже если отрицать возможность интеграции этих норм в универсальный метод, то все равно необходимо признать, что существуют отдельные общенаучные нормы, такие как доказательность и непротиворечивость научного знания. Применение же норм второго вида обязательно лишь в конкретной сфере познания, где они создают интерсубъективную основу для дискуссий специалистов. Частнонаучные нормы могут противоречить друг другу, что не является для науки проблемой, если их предметные области познаются автономно. Так, аксиома о единственной параллельной прямой успешно применяется в евклидовой и отрицается в неевклидовой геометрии, а различие в стандартах высокого роста дошкольников и баскетболистов не препятствует проведению медосмотра как тех, так и других. При этом ясно, что общенаучные нормы соответствуют инвариантистскому, а частнонаучные — контекстуалистскому подходу, поскольку последние применяются в контексте той или иной предметной области. Возможность же смены контекста в ходе познания, например, когда после осмотра в детском саду врач переходит в школу баскетбола, свидетельствует о том, что именно вариативная часть когнитивных стандартов науки дополняет инвариантную, но не наоборот. Каким же

образом подобная дополнительность помогает справиться с обозначенной контекстуалистами проблемой скептицизма?

Наш ответ таков: путем включения в предпосылочное знание когнитивных норм исследуемой предметной области. Например, чтобы вычислить сумму углов треугольника, математик должен решить, в какой системе — евклидовой или неевклидовой — это предстоит сделать, после чего принять соответствующую версию аксиомы о параллельных прямых. Аналогично и философ науки должен выбирать между эмпирической и неэмпирической философией, принимая, с поправкой на возможные ошибки наблюдения, либо достоверность, либо фиктивный характер опытных данных. В первом случае принятая предпосылка будет опровергать гипотезу о BIV, а во втором — уже эта гипотеза опровергнет наличие рук, и в обоих случаях норма непротиворечивости выполняется. Подобным же приемом *сужения* исследуемой области можно пользоваться для отклонения нескептических альтернативных гипотез, сознавая возрастающий риск пересмотра установленного знания: так, в примере с банком можно принять предпосылку о том, что за истекшие две недели время работы банка не изменялось. Не возникает проблем и с атрибуцией знаний: если доказательства субъекта были опровергнуты атрибутором, применившим в собственном исследовании те же когнитивные нормы, то субъекту атрибутируется незнание, и данную ситуацию нельзя интерпретировать фразами вида «раньше субъект знал, а вот теперь не знает», потому что когнитивная ценность переходит от опровергаемого знания к опровергающему. Если же при этом нужно приписать субъекту обладание знанием в прошлом, то прибегают к фразам, подчеркивающим неадекватность его прежних представлений (например, «он считал, что знает, но это не подтверждается»), которые К. Дероуз считает проблемными [19, с. 165, 170].

Осталось рассмотреть еще один важный вопрос, который аналогичен проблемному для контекстуалистов вопросу о понижении сопоставимых стандартов: как сужение предметной обла-

сти через предпосылочное знание согласуется с веритизмом науки, направляющим исследования на достижение наиболее полной истины? К сожалению, обилие повседневных дел и человеческие ограничения оставляют нам не так много возможностей для поисков ответа на возникающие вопросы, поэтому приходится каждый раз выбирать, в какую сферу инвестировать свои познавательные усилия. Но такой выбор не сужает предметную область будущих исследований, оставляя надежду на то, что наука когда-нибудь сможет однозначно ответить даже на скептические гипотезы. Также и наши практические установки, заставляющие предпочитать более актуальные задачи менее актуальным, не вредят веритизму, поскольку, как уже было показано, они не влияют на нормы науки и оставляют открытым вопрос об истинности предпосылочного знания. В результате теоретический разум, направляемый практическим, стремится к знанию «всего обо всем» через промежуточный идеал знания «всего об одном». Евклидова геометрия, например, превосходит свои альтернативы соответствием эмпирическому опыту и практической ценностью, поэтому не удивляет, что она возникла первой, изучается в школе и продолжает оставаться для многих предпочтительной областью. По тем же причинам в аналитической философии, как мы считаем, аналогичное место должно быть отведено *философии эмпирической*, оставляющей за доказательством Д. Мура силу логического обоснования.

Заключение

Таким образом, спор между инвариантизмом и контекстуализмом можно разрешить с помощью предлагаемого принципа дополнительности, необходимость которого для науки как одной из наиболее важных когнитивных практик была обоснована выше. При этом удастся ответить и на ряд вопросов, возникающих перед философией науки в связи с контекстуализмом [5, с. 79], например, показать, что наличие различных когнитивных контекстов не препятствует критериальному определению научной рациональности путем экспликации универсального научного метода.

Список источников

1. Галухин А. В. Атрибуторный контекстуализм в действии: стандартное решение головоломки скептицизма // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 8. С. 143–160.
2. Галухин А. В. Контекстуально-модальный анализ условий решения головоломки скептицизма // Социально-гуманитарные знания. 2016. № 8. С. 168–188.
3. Галухин А. В. Рационально-прагматический акцептуализм Л. Дж. Коэна: проблема идентификации объектов деонтически-эпистемических оценок // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Т. 12. № 1А. С. 7–32. DOI: 10.34670/AR.2023.52.73.001.

4. Каримов А. Р. Эпистемология добродетелей: научная монография. СПб, Алетейя, 2019. 428 с.
5. Порус В. Н. Контекстуализм в философии науки // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55. № 2. 75–93. DOI: 10.5840/eps201855230.
6. Ярцев Р. А. Дуализм здравого смысла как основа научной рациональности // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3–4. С. 187–197.
7. Ярцев Р. А. Метод науки. Beau Bassin: LAP LAMBERT Academic Publishing RU, 2018. 205 с.
8. Ярцев Р. А. Научное исследование: «суд разума» или «эволюционный отбор»? // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Чита: Изд-во ЗабГУ. 2013. № 4 (51). С. 153–158.
9. Ярцев Р. А. Научное познание: эпистемология добродетелей vs рациональный скептицизм // Антиномии. 2022. Т. 22, вып. 4. С. 32–52. DOI: 10.17506/26867206_2022_22_4_32.
10. Ярцев Р. А. Проблема Геттиера с позиций рационального скептицизма // Антиномии. 2021. Т. 21, вып. 2. С. 7–24. DOI: 10.17506/26867206_2021_21_2_7.
11. Baumann P. Epistemic Contextualism: a Defense. New York: Oxford University Press, 2016. 265 p.
12. Brogaard B. Contextualism, Skepticism, and the Gettier Problem // Synthese. 2004. № 3. Vol. 139. P. 367–86.
13. Cohen S. Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier and the Lottery // Australasian Journal of Philosophy. 1998. Vol. 76. P. 289–306.
14. Cohen S. Knowledge, Context and Social Standards // Synthese. 1987. № 1. Vol. 73. Social Epistemology. P. 3–26.
15. DeRose K. Contextualism and Knowledge Attributions // Philosophy and Phenomenological Research. 1992. № 4. Vol. LII. P. 913–929.
16. DeRose K. Contextualism: An Explanation and Defense // Greco J., Sosa E. (eds.). The Blackwell Guide to Epistemology. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999. P. 187–205.
17. DeRose K. Solving the Skeptical Problem // The Philosophical Review. 1995. № 1. Vol. 104. P. 1–52.
18. DeRose K. The Appearance of Ignorance: Knowledge, Skepticism, and Context, Vol. 2. Oxford: University Press, 2017. 303 p.
19. DeRose K. The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context, Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 2009. 288 p.
20. Feldman R. Epistemology. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2003. 197 p.
21. Lewis D. Elusive Knowledge // Australasian Journal of Philosophy. 1996. Vol. 74. P. 549–567.
22. Lewis D. Scorekeeping in a Language Game // Journal of Philosophical Logic. 1979. № 8. P. 339–359.
23. Stanley J. Knowledge and Practical Interests. Oxford: Clarendon Press, 2005. 191 p.
24. Stone J. Skepticism as a Theory of Knowledge // Philosophy and Phenomenological Research. 2000. Vol. 60. P. 527–545.
25. Unger P. Ignorance: A Case for Scepticism (Clarendon Library of Logic & Philosophy). New York: Oxford University Press, 1979. 221 p.
26. Unger P. Philosophical Relativity. New York: Oxford University Press, 2002. 144 p.

References

1. Galukhin AV. Attributer contextualism in action: a standard solution to the skeptical puzzle. *Social'no-gumanitarnye znaniya*. 2015;(8):143-160. (in Russ.).
2. Galukhin AV. Contextualist modal analyses of the conditions of solving the skeptical puzzle (K DeRose's conception). *Social'no-gumanitarnye znaniya*. 2016;(8):168-188. (in Russ.).
3. Galukhin AV. Rational and pragmatic acceptanceism of L.J. Cohen: on the problem of identifying the objects of deontically-epistemic evaluations. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke*. 2023;12(1A):7-32. DOI: 10.34670/AR.2023.52.73.001. (in Russ.).
4. Karimov AR. Virtue Epistemology, St. Petersburg, Aleteya, 2019, 428 p. (in Russ.).
5. Porus VN. Contextualism in philosophy of science. *Epistemology & Philosophy of Science*. 2018;55(2):75-93. DOI: 10.5840/eps201855230. (in Russ.).
6. Yartsev RA. The Dualism of Common Sense as the Basis of Scientific Rationality. *Aspirantskiy vestnik Povolzh'ya*. 2015;(3-4):187-197. (in Russ.).
7. Yartsev RA. Method of Science, Beau Bassin, LAP LAMBERT Academic Publishing RU, 2018, 205 p. (in Russ.).

8. Yartsev R.A. Scientific Research: “the Court of Reason” or “Evolutionary Selection”? *Uchenye zapiski Zabajkal'skogo gosudarstvennogo universiteta*, Chita, 2013;(4(51):153-158. (in Russ.).
9. Yartsev R.A. Scientific Knowledge: Virtue Epistemology vs Rational Scepticism. *Antinomies*. 2022;22(4):32-52. DOI: 10.17506/26867206_2022_22_4_32. (in Russ.).
10. Yartsev R.A. The Gettier Problem from a Position of Rational Skepticism. *Antinomies*. 2021;21(2):7-24. DOI: 10.17506/26867206_2021_21_2_7. (in Russ.).
11. Baumann P. Epistemic Contextualism: a Defense. New York: Oxford University Press, 2016. 265 p.
12. Brogaard B. Contextualism, Skepticism, and the Gettier Problem. *Synthese*. 2004;139(3):367-86.
13. Cohen S. Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Scepticism, Gettier and the Lottery. *Australasian Journal of Philosophy*. 1998;76:289-306.
14. Cohen S. Knowledge, Context and Social Standards. *Synthese. Social Epistemology*. 1987;73(1):P. 3-26.
15. DeRose K. Contextualism and Knowledge Attributions. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1992; LII(4):913-929.
16. DeRose K. Contextualism: An Explanation and Defense // Greco J., Sosa E. (eds.). *The Blackwell Guide to Epistemology*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1999a. P. 187-205.
17. DeRose K. Solving the Skeptical Problem. *The Philosophical Review*. 1995;104(1):1-52.
18. DeRose K. *The Appearance of Ignorance: Knowledge, Skepticism, and Context*, Vol. 2. Oxford: University Press, 2017. 303 p.
19. DeRose K. *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context*, Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 2009. 288 p.
20. Feldman R. *Epistemology*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2003. 197 p.
21. Lewis D. Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*. 1996;74:549-567.
22. Lewis D. Scorekeeping in a Language Game. *Journal of Philosophical Logic*. 1979;(8):339-359.
23. Stanley J. *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 191 p.
24. Stone J. Skepticism as a Theory of Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2000;60:527-545.
25. Unger P. *Ignorance: A Case for Scepticism* (Clarendon Library of Logic & Philosophy). New York: Oxford University Press, 1979. 221 p.
26. Unger P. *Philosophical Relativity*. New York: Oxford University Press, 2002. 144 p.

Информация об авторе

Р. А. Ярцев — доктор философских наук, профессор кафедры автоматизированных систем управления.

Information about the author

R. A. Yartsev — Doctor of Philosophy Science, Professor of the Department of automated control systems.

Статья поступила в редакцию 21.10.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 21.10.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.08

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-99-105

ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПОИСК ФИЛОСОФСКО-ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА

Альфия Янаховна Камалетдинова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, allakamaletdinova@rambler.ru, 0000-0001-9631-620X

Аннотация В научной литературе философско-политической направленности последних лет наблюдается многообразие подходов к пониманию «цивилизации». Рассмотрение термина «цивилизация» в качестве вербального выражения некоего объекта порой научно некорректно. Понятийное выражение смыслового значения термина многообразно, распадается на частности. В философском дискурсе мы не можем найти ни одного определения «цивилизации», приближающегося к универсальному, общенаучному. Многообразие понятийного толкования низводит «цивилизацию» до уровня особенного, в крайнем случае, единичного, конкретно-научного. Разнообразие толкований подтверждает факт отсутствия однообразия подходов к актуальной проблеме «цивилизации». Перед философией стоит задача понятийного осмысления «цивилизации», детализации системообразующих признаков, выделения структуры и т. д. Анализируя разные определения «цивилизации», можно выделить классификации (стадиального развития, локальных цивилизаций), рассмотреть научные теории в аспекте их жизненности и доказательной базы. В рассмотрении цивилизационной проблематики возможно акцентирование внимания на нравственной, религиозной, политико-правовой или экономической составляющей. Обзор некоторых подходов к рассмотрению «цивилизации» (В. Мирабо, Ж. Гобино, А. Фергюсон, Ф. Энгельс, А. Тойнби, В. Межуев, С. Хантингтон и др.) позволяет нам предположить, что рассматриваемый термин не можем представить на уровне универсального. Детальный анализ цивилизационной теории А. Тойнби и её проверка реальной действительностью (эмпирическим путем) ставит под сомнение основные положения. Теория исторического развития британского ученого иногда выдается за специфическую цивилизационную теорию. Недостаточно уделяется внимания его тезису о невозможности унифицировать культуру, выступающую у А. Тойнби системным признаком. Обращение к теории американского исследователя С. Хантингтона приводит нас к тезису о невозможности существования универсальной цивилизации. В его прочтении цивилизация лишь качественно иная степень развития человечества. Такой же точки зрения придерживается российский философ Н. Мотрошилова. В отличие от многих теоретиков цивилизационного подхода именитый российский философ В. Межуев наметил направление разработки проблемы. Он высказал предположение, что весь процесс исторического развития — это восхождение через многообразие единой универсальной цивилизации. Подобной позиции придерживался и К. Ясперс, описывая второе «осевое время». В статье обосновывается необходимость формулирования логического конструктора универсальной цивилизации.

Ключевые слова: цивилизация, общее, особенное, цивилизационный подход, системообразующий признак

Для цитирования: Камалетдинова А. Я. Цивилизация: поиск философско-теоретического единства // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 99–105. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-99-105.

Original article

CIVILIZATION: THE SEARCH FOR PHILOSOPHICAL AND THEORETICAL UNITY

Alfiya Ya. Kamaletdinova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, allakamaletdinova@rambler.ru, 0000-0001-9631-620X

Abstract. In the scientific literature of the philosophical and political orientation of recent years, there has been a variety of approaches to understanding “civilization”. Considering the term “civilization” as a verbal expression of a certain object is sometimes scientifically incorrect. The conceptual expression of the semantic meaning

of a term is diverse and breaks down into particulars. In philosophical discourse, we cannot find a single definition of “civilization” that approaches a universal, general scientific one. The variety of conceptual interpretations reduces “civilization” to the level of a special, or at least a single, concrete scientific one. The variety of interpretations confirms the fact that there is no uniformity of approaches to the actual problem of “civilization”. Philosophy is faced with the task of conceptualizing “civilization”, detailing the system-forming features, highlighting the structure, etc. Analyzing the different definitions of “civilization”, it is possible to identify classifications (of stadium development, local civilizations), to consider scientific theories in terms of their viability and evidence base. When considering civilizational issues, it is possible to focus on the moral, religious, political, legal or economic component. A review of some approaches to the consideration of “civilization” (V. Mirabeau, J. Gobineau, A. Ferguson, F. Engels, A. Toynbee, V. Mezhuyev, S. Huntington, etc.) allows us to assume that the term under consideration cannot be represented at the universal level. A detailed analysis of Toynbee’s civilizational theory and its verification by real reality (empirically) casts doubt on the main provisions. The theory of historical development of a British scientist is sometimes presented as a specific civilizational theory. Insufficient attention is paid to his thesis about the impossibility of unifying culture, which is a systemic feature of A. Toynbee. An appeal to the theory of the American researcher S. Huntington leads us to the thesis about the impossibility of the existence of a universal civilization. In his reading, civilization is only a qualitatively different stage of human development. The same point of view is shared by the Russian philosopher N. Motroshilova. Unlike many theorists of the civilizational approach, the renowned Russian philosopher V. Mezhuyev outlined the direction of the problem development. He suggested that the whole process of historical development is an ascent through the diversity of a single universal civilization. A similar position was held by K. Jaspers, describing the second “axial time”. The article substantiates the need to formulate a logical construct of universal civilization.

Keywords: civilization, general, special, civilizational approach, system-forming feature

For citation: Kamaletdinova AYa. Civilization: the search for philosophical and theoretical unity. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):99-105. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-99-105.

Постановка проблемы. Социальный дискурс последних десятилетий, обращаясь к проблеме цивилизации, не отличается единством подходов, ценностных ориентиров и научно аргументированной совокупностью основополагающих идей. В первой четверти XXI в. можно констатировать, что феномен «цивилизации» на данный момент научно не проработан социально-гуманитарными науками, более того, эту неопределенность закладываем в умы подрастающего поколения.

В одном из первых вариантов учебника по Основам российской государственности (для социально-гуманитарного цикла) в разделе 2 «Российское государство-цивилизация» авторы приводят несколько вариантов определения «цивилизации» [5, с. 115–235]. Первоначально следует обратиться к этимологии понятия, являющегося переводом с латыни (civilis). В этом толковании цивилизация определяется через свободу граждан, которая утверждается законодательно.

Начиная с эпохи Просвещения XVIII в. многими исследователями были предприняты попытки описания «цивилизации». Одним из первых это сделал В. Р. де Мирабо, понимающий под цивилизационной ступенью развития *нравственное* восхождение человечества, живущего по сформированным *нормам*, играющим роль регулятива *общезития*. «**Цивилизация** есть смягчение

нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдать правила приличий, и чтобы эти правила приличий играли роль законов общежития» [1, с. 115]. Ранее в статье (Камалетдинова А. Я., 2023), ссылаясь на понимание цивилизации Л. Февром, Ж. А. де Гобино писал: «Первоначально «цивилизация» предполагала действие, обозначающее просвещение и смягчение диких нравов, постепенное изменение социума, тогда в результате просвещения общество переходит на следующую стадию...» [1, с. 105]. В этом подходе «цивилизация» характеризует *нравственное совершенство* человечества.

Шотландский исследователь А. Фергюсон характеризует цивилизацию через наличие *классов, письменности, городское население* и т. д. Причем приоритетно наличие производственных отношений, которые ведут к противостоянию классов. «**Цивилизация** — это высшая стадия в развитии человеческого общества, характеризующаяся существованием общественных классов, а также городов, письменности и других подобных явлений» [5, с. 121]. В этом же аспекте раскрывает сущность рассматриваемой проблемы и Ф. Энгельс «Цивилизация является той **ступенью общественного развития**, на которой **разделение труда**, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти про-

цесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе» [8, с. 173–174]. Именно в «цивилизации» Ф. Энгельс выделял три формы, посредством которых подавляется угнетенная часть населения: рабство, крепостничество, наемный труд. В этих определениях фиксируем противостояние страт по характеру производственных отношений. Неявно прослеживается несвобода индивида, его зависимое положение на ступени цивилизации.

Дальнейшее рассмотрение генезиса, становления понятия «цивилизация» не дает нам научно корректного понимания природы исследуемого феномена. Если уж научное сообщество не определилось с понятийным аппаратом, то, что мы даем в качестве знания в образовательных учреждениях? А главное, что предлагаем молодым мыслителям в виде ориентиров стратегии развития общества?

Цивилизация как научное понятие. В 2016 г. известный философ В. М. Межуев высказал мнение о недостаточной проработанности термина цивилизации, предположив, что в основе определения сущности «цивилизации», мыслителей последнего столетия, лежит религия, которая в своих истоках не отделима от культа. Причем разделение на христианскую и исламскую цивилизации идет по признаку различий в религиозной вере. Именитый философ, анализируя разнообразие цивилизаций, пытается выявить сущность рассматриваемого понятия, для чего обращается к основным положениям концепции Н. В. Мотрошиловой.

В. М. Межуев в цивилизационном вопросе предлагает рассматривать цивилизации не в противопоставлении друг другу, выделяя в них различия, а попытаться найти тождество, общее, в потенциале могущее выступать в качестве универсального.

В истории европейской науки традиционно сформировалась идея множественности цивилизаций (О. Шпенглер, А. Тойнби, С. Хантингтон и др.) [6, 7]. Критическое отношение А. Тойнби к проблеме цивилизации выражается в том, что он не находит единого основания существующих цивилизаций. В разделе «Ложность концепции «единства цивилизации»» книги «Постижение истории» А. Дж. Тойнби пишет: «Тезис об унификации мира на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного процесса развития человеческой истории приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора» [6, с. 81]. Сам А. Тойнби разрабаты-

ет цивилизационную концепцию, смысл которой тоже может быть поставлен под сомнение. Условиями существования цивилизационных концепций стали у него попытки экономической и политической унификации, под влиянием идущей ускоренными индустриальными темпами так называемой «западной» цивилизации.

Исторический анализ позволяет нам согласиться с утверждением А. Тойнби, высказанного около 100 лет тому назад. Пренебрежение и недооценка сохранения национальной специфики отдельных народов сводит на нет попытки представителей «западной» цивилизации унифицировать мир.

Для А. Тойнби системообразующим признаком любой цивилизации выступает культура, которую невозможно унифицировать. Привести к общим основаниям можно экономику, право и политику, смысл же культуры заключается в охранении особенного. Соотнесение единичного с общим дает нам культуру на уровне особенного, экономика, политика и право в современном мире работает на уровне общего, что задает унифицированные границы для всех стран и народов, но не раскрывает специфической сути той или иной цивилизации. Кроме того, утверждение, что этап цивилизации характеризуется через обладание технологическими достижениями и определенным уровнем экономического развития, представляется нам, спорным.

А. Тойнби, по существу, возвращается к теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. Русский мыслитель обосновывал наличие многообразных культур, специфической духовной родовой склонностью народов. В итоге мыслители от теории культурно-исторических типов оттолкнулись, и, думается, к вариантам этого же, культурного типа, пришли. При таком истолковании предпосылок, вновь поставим вопрос, что такое «цивилизация»? Ясно, что цивилизация, как социальный феномен и как понятие, вырастает в границах категории особенного. Вольно или невольно все западные исследователи приходят тем самым к выводу о невозможности схематизирующей редукции друг к другу разных культурно-исторических типов. Эта методологическая констатация высказывается, по существу, в русле развития теории Н. Я. Данилевского.

С. Хантингтон [7] понимает цивилизацию на уровне общего, однако, в рассмотрении разнообразных цивилизаций делает упор на специфическом различии сущностных признаков.

Культурная самобытность (уникальная (единичная) и особенная) выражает сущность цивилизации. Американский исследователь придерживается двух положений: во-первых, он отрицает возможность существования универсальной цивилизации; во-вторых, каждая локальная цивилизация у него представляет собой культурную целостность. Мыслители XVIII в. обосновывали зарождение цивилизации появлением городско-оседлого населения и развитием образования.

Эти существенные признаки выделил вслед за Л. Г. Морганом и Ф. Энгельсом и С. Хантингтон. В таком прочтении цивилизация выступает качественно иной ступенью развития человеческой расы (цивилизация противоположна варварству — вычленяется различие). Начиная с эпохи Просвещения, «цивилизация» понималась только как европейская (западная), другие народы были опущены на ступень варварства. В этом толковании цивилизационный подход идеологически связан западным миром и усвоен мировым научным сообществом как единственный эффективный (прогрессивный) путь социального развития. Вместе с приоритетностью цивилизационного подхода произошел невольный отказ от применения формационного подхода как универсального пути развития. Таким образом, первой практической и теоретической предпосылкой истолкования этапов развития истории становится отличие цивилизации от варварства — оседлость, появление городов, уровень образования (о чем детально изложено у Л. Г. Моргана — см. раннюю публикацию автора) [2].

Второй предпосылкой цивилизационной ступени выступает культурная целостность народа. Это теоретическое положение принято мировым сообществом. Особого мнения придерживались в основном некоторые ученые из Германии XIX в., которые существенным признаком цивилизации считали технологические достижения и материальные условия. Культура же в своей сущности выражается одухотворенностью, интеллектом общества, ценностными ориентациями и идеалами. Культура и цивилизация в трудах немецких мыслителей выступали как противоположные основания. Особенно фундаментально это обосновывал О. Шпенглер.

Для американских ученых культура и цивилизация являются тождественными понятиями, в которых единым основанием выступают язык и религия (О. Конт, Э. Дюркгейм и др.). С. Хантингтон разводит понятия культура, религия и культ. Для него религия универсальна, т. е. все-

обща. В основе любой цивилизации лежит религия, это выступает системообразующим признаком. Эмпирическим путем А. Тойнби сформировал классификацию цивилизаций по типам и уровням, выделено несколько поколений цивилизаций, в частности, третье поколение неизбежно приходит к своей гибели. Неслучайно большая часть «Постижения истории» посвящено типологии, анализу распада и характеристике цивилизации как регресса.

Европейскими учеными недостаточно проработаны признаки русской («восточно-православной») цивилизации. Да, она занимает определенное место в любой классификации теории цивилизации, но чем русская отличается от иной (другой) цивилизации, пожалуй, такого глубокого сравнения нет. Нам кажется несущественным распределение по языковому, культурному или религиозному признакам многообразных цивилизаций в соответствии с авторскими классификациями. В первую очередь надо определиться с природой цивилизации. Когда А. Тойнби выделяет некую «восточно-православную» цивилизацию, то пропадает, думается нам, научная точность в определении границ, объема и содержания понятия. В его понимании православие влечет за собой самодержавие и тоталитаризм (форма политического правления). Затем делается достаточно вольный вывод, что тоталитаризм — это неизбежное следствие сущности православия. По мнению А. Тойнби в природе православия заключается жесткий признак регламентации, что кажется нам идеологически ангажированным.

Н. В. Мотрошилова в цивилизационном подходе принимает определение цивилизации как качественной ступени социального развития, следующего за варварством. Она ставит вопрос о выявлении природы «цивилизации», т. е. философского определения «цивилизации». Пожалуй, это одна из немногих публикаций (Мотрошилова Н. В., 2007) [4], в которой философ рассуждает о философском понимании цивилизации, разделяя понимание цивилизации как универсального и особенного. Исследователь пытается развести «общее», которое можно отнести к универсальной (всеобщей) цивилизации или охарактеризовать «цивилизацию» на уровне конкретно-научного понятия. А. Тойнби и О. Шпенглер в своих классификациях и подходах руководствовались авторским пониманием «цивилизации», соотношенным с общим понятием, но наличие «универсальной» цивилизации в будущем и её развитие ими подвергалось сомнению. Н. В. Мотрошилова рассуждает

следующим образом: логически мы должны сформулировать общенаучное понятие «цивилизация», а эмпирически (исторически) рассматриваем отдельные цивилизации, классификации и цивилизационные концепции. Задача философов дать общенаучное понятие (всеобщее) «цивилизация», т. к. на практике историки, политологи и другие исследователи в реальности очень широко используют это понятие в научных изысканиях.

У Н. В. Мотрошиловой «цивилизация» понимается как качественно высшая ступень развития человечества. Новизна подхода Н. В. Мотрошиловой заключается в том, что она зафиксировала в истории факт (период) старения сравнения цивилизации с варварством и перехода к сравнению цивилизаций друг с другом, т. е. не выделение универсального (абстрактного), а конкретизация различий. Отличительным признаком варварства от цивилизации европейские мыслители считают тип политического правления — деспотизм. Однако, на Западе деспотизм — признак варварства, на Востоке (в какой-то степени для России) — показатель централизации и упорядоченности государственного строя. Таким образом, критерий политико-правового устройства может рассматриваться в качестве отличительного критерия. Если разделять западный подход к решению цивилизационной проблемы, то человечество одновременно пребывает и на стадии варварства, и на стадии цивилизации. Причем одна и та же страна может одновременно представлять и варварство, и цивилизацию в разных аспектах. Технологически цивилизационная страна, например, европейская в современном мире может в отдельных аспектах демонстрировать «политическое варварство» или «нравственное варварство» (понятия, введенные Н. В. Мотрошиловой) [4, с. 104–105]. В такой интерпретации (создается впечатление, что Н. В. Мотрошилова рассматривает только «западную цивилизацию») у каждой цивилизации как ступени развития есть внутри стадии становления.

Продолжая традиционный стадийный подход к проблеме «цивилизации» (Л. Г. Морган, Ф. Энгельс), В. М. Межуев предлагает рассматривать процесс развития не как становление множества разных цивилизаций (на уровне особенно), а объективный процесс восхождения единой универсальной цивилизации. Таким образом, мы фиксируем на данном этапе процесс становления «универсальной цивилизации». Приходим к выводу, что в сравнительном анализе многообразных цивилизаций, выделенных эмпирическим

путем, мы неизбежно должны прийти к построению логической модели универсальной цивилизации, «мысленно фиксируемому результату».

Над проблемой логического конструирования универсальной цивилизации в начале XXI в. размышляли философы Н. В. Мотрошилова и В. М. Межуев (Межуев В. М., 2016) [3]. Существование мировых религий (христианская и исламская цивилизации) они рассматривали как главное противоречие формирования универсальной цивилизации. Можем предположить, что религия не является существенным системообразующим признаком цивилизации, скорее, это свидетельство различия. Если рассматривать детально западную цивилизацию, то не одна религия формирует её, нельзя недооценивать роль античности в её становлении.

Современные исследователи находятся под влиянием традиционного западнцентристского взгляда. Отсюда деление обществ на «традиционные и современные, доиндустриальные (аграрные), индустриальные и постиндустриальные» [3, с. 46]. Использование диахронического метода позволяет нам рассмотреть становление западной цивилизации в динамике развития, вычленив отдельные стадии, соответствующие определенным временным границам и специфической наполненности объема понятия «цивилизация». В. М. Межуев в отличие от подходов западных исследователей воспринимает религию как внешний отличительный признак, не раскрывающий суть «цивилизации».

Если руководствоваться традиционным анализом «цивилизации» с античных времен, то среди выделенных составных элементов: мифологии, религии, культурной традиции, системообразующим выступает закон (норма устройства общества). Впоследствии марксистская традиция (Ф. Энгельс, К. Маркс) выделит способ производства. Пожалуй, это приемлемо для описания эллинской цивилизации. При рассмотрении индийской или китайской цивилизации закон не приоритетен как системообразующий признак. В. М. Межуев указал, что религиозный аспект не может характеризовать цивилизацию. «Не считать же христианскую (средневековую) Европу цивилизацией, полностью свободной от варварства, а языческую активность — варварством, далеким от всякой цивилизации» [3, с. 46].

Заключение. Итак, системообразующим признаком европейской цивилизации выступает тип общественно-политического устройства общества, подкрепленный законом. Находим

подтверждение этого в трудах Платона и Аристотеля, где мы встречаем первое описание цивилизации, за которым впоследствии закрепится название эллинской. Предположим, что именно духовное бытие и есть системообразующий признак перехода от варварства к цивилизации. Здесь надо учитывать характеристику, данную К. Ясперсом, «осевому времени». Вспомним, что К. Ясперс в истории выделял два периода, два «осевых времени». Для первого «осевого времени» показательно наличие разных цивилизаций на уровне особенного. «...Второе охватывает человечество в целом» [9, с. 53], потому что оно может «...быть универсальным и всеохватывающим; развитие уже не может быть ограничено Китаем, Европой или Америкой» [9, с. 54], К. Ясперс отметил, что в первое осевое время появились отдельные цивилизации, *разделенные* между собой языком, организацией быта, развитием орудий труда, что было обусловлено локальным характером развития и становлением локально обособленных (различных) цивилизаций. Во второе «осевое время», «эпохи науки и техники» (универсального средства) «цивилизация» *стремится к своей универсальности*. Ход развития человечества логически следует (путем интеграции) к универсальности, хотя на практике в современных реалиях мы не всегда находим этому подтверждения.

Западная цивилизация зачастую присваивает себе статус универсальности, благодаря всеобщему признаку рациональности правовой (закон), и рациональности научно-технологической. В. М. Межуев объясняет наличием многообразных локальных цивилизаций незавершенность цивилизационного становления. Каждая локальная цивилизация выступает как особенное, в котором единичная самобытность и инновационность соотносится с всечеловеческим, вы-

ражая самый существенный признак. Движение к универсальной цивилизации есть прогрессивное развитие всего человечества. В противоборстве локальных цивилизаций выкристаллизовывается абсолютизация различий.

Идеологи Запада представляли свою модель цивилизации как универсальную, рекомендуя её к тиражированию другими народами. Однако в недрах предложенной локальной модели, начиная с XX в. зрели зерна противоречия. Противостояние варварства и цивилизации переросли в современных условиях превалирования рыночной экономики в оппозицию «цивилизации — культуры» и т. д. Внутри западной цивилизации мы находим образцы нравственного, экологического варварства и т. д. Современная действительность отторгает западную модель цивилизации как несостоявшуюся универсальность, не может представить её для тиражирования. Неизбежно человечество предлагает идею сотрудничества, «диалога цивилизации», более века назад она была заявлена Н. Я. Данилевским как взаимодействие культурно-исторических типов.

В. М. Межуев ставит под сомнение межкультурный диалог, понимая культуру как вид, диалог осуществляется скорее между представителями разных цивилизаций. Диалог — это попытка обретения синтеза (общечеловеческого — родового), т. е. взаимодействия цивилизаций. О. Шпенглер в классификационной таблице мировых культур, добытой эмпирическим путем, сконцентрировал внимание на сходстве и различии между ними. Приходится констатировать, что исторический анализ представляет человечеству разнообразные цивилизации на уровне уникального, а возможность логического анализа могут привести к формулировке понятия «цивилизация» как универсального.

Список источников

1. Камалетдинова А. Я. Систематизация основных подходов к проблеме «цивилизация» // Вестник Челябинского государственного университета. 2023. № 4 (474). С. 102–108.
2. Камалетдинова А. Я. Становление стадийного подхода в теории «цивилизации» от Л. Г. Моргана до Ф. Энгельса // Вестник Челябинского государственного университета. 2023. № 7 (477). С. 68–78.
3. Межуев В. М. (2016) Цивилизация или цивилизации? (к спорам вокруг понятия цивилизации) // Знание. Понимание. Умение, 2016, № 2. С. 40–52.
4. Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в современную эпоху. М.: ИФ РАН, 2007, 265 с.
5. Основы российской государственности: учебное пособие для студентов, изучающих социогуманитарные науки / Т. В. Евгеньева, И. И. Кузнецов, С. В. Перевезенцев, А. В. Селезнева, О. Е. Сорокопудова, А. Б. Страхов, А. Р. Боронин; под ред. С. В. Перевезенцева. Москва: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2023. 550 с.

6. Тойнби А. Дж. Постигание истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
7. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций: пер. с англ. М.: АСТ, 2003. 603 с.
8. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Издание второе. М.: Изд-во политической литературы, 1961. Т. 21. С. 23–178.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. М.: Политиздат. 1991, 527 с.

References

1. Kamaletdinova AYа. Sistematizaciya osnovnyh podhodov k probleme «civilizaciya». *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2023;(4(474):102-108. (In Russ.).
2. Kamaletdinova AYа. Stanovlenie stadial'nogo podhoda v teorii «civilizacii» ot LG. Morgana do F Engel'sa. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2023;(7(477):68-78. (In Russ.).
3. Mezhuев VM. Civilizaciya ili civilizacii? (k sporam vokrug ponyatiya civilizacii). *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2016;(2)40-52. (In Russ.).
4. Motroshilova NV. Civilizaciya i varvarstvo v sovremennuyu epohu. М.: ИФ РАН, 2007, 265 с. (In Russ.).
5. Osnovy rossijskoj gosudarstvennosti: uchebnoe posobie dlya studentov, izuchayushchih sociogumanitarnye nauki. TV Evgen'eva, II Kuznecov, SV Perevezencev, AV Selezneva, OE Sorokopudova, A. Strahov, AR Boronin; pod red. SV Perevezenceva. Moskva: Izdatel'skij dom «Delo» RANHiGS, 2023. 550 с. (In Russ.).
6. Tojnbi ADzh. Postizhenie istorii: Per. s angl. Sost. Ogurcov AP. М.: Progress, 1991. 736 с. (In Russ.).
7. Hantington S. Stolknovenie civilizacij: per. s angl. М.: AST, 2003. 603 с. (In Russ.).
8. Engel's F. Proiskhozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstva. V svyazi s issledovaniyami L'yuisa G Morgana. Marks K, Engel's F. Soch. Izdanie vtoroe. М.: Izd-vo politicheskoy literatury, 1961. Т. 21. S. 23-178. (In Russ.).
9. Yaspers K. (1991) Smysl i naznachenie istorii: per. s nem. М.: Politizdat. 527 с. (In Russ.).

Информация об авторе

А. Я. Камалетдинова — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

A. Ya. Kamaletdinova — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 28.08.2024; одобрена после рецензирования 10.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 28.08.2024; approved after reviewing 10.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101; ББК 87.000.1

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-106-112

«АБСОЛЮТ» КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (часть 2)

Олег Владимирович Тарасов

Уфимский университет науки и технологий (Стерлитамакский филиал), г. Стерлитамак, Россия, ovtarasov@mail.ru, 0000-0002-0250-5788

Аннотация. Общая цель нашего исследования, состоящего из двух частей, — способствовать решению проблемы определения предмета научной философии. В первой части были критически проанализированы концепции абсолютистского характера, берущие свое начало в представлениях Аристотеля, Г. В. Ф. Гегеля и Ф. Энгельса. В ней были показаны недостаточная обоснованность и неубедительность абсолютистских концепций, в которых предметом научной философии с большей или меньшей настойчивостью объявляется «абсолют» («всеобщее», «мир в целом» и т. п.) как сверхпонятийное подлинное бытие. В данной — второй — части исследования предлагается альтернативная точка зрения, а именно обновленный (уточненный) неабсолютистский или научно-позитивистский (рационально-критический) способ решения интересующего нас вопроса. Предлагаемый способ восходит к некоторым представлениям о философии, высказанным в довольно неупорядоченном виде Ф. Ницше, М. Вебером, Р. Карнапом. На его основе осуществляется, как мы надеемся, достаточно эффективная критика концепций наших предшественников (А. Л. Никифоров) и, самое главное, упрочивается понимание того, что предметом научной философии является «абсолют» («всеобщее» и т. п.), рассматриваемый не в качестве сверхпонятийной подлинной реальности, а лишь в качестве проблематичного, в силу многозначности, понятия. В качестве примера научного философствования, т. е. предметного обращения с «абсолютом» как проблематичным понятием («эссенция», «исторический закон»), демонстрируются идейные построения К. Поппера в эпистемологии и социально-политической философии.

Ключевые слова: предмет научной философии, абсолютистское и неабсолютистское философствование, абсолют, всеобщее

Для цитирования: Тарасов О. В. «Абсолют» как предмет научной философии (часть 2) // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 106–112. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-106-112.

Original article

“THE ABSOLUTE” AS A SUBJECT OF SCIENTIFIC PHILOSOPHY (part 2)

Oleg V. Tarasov

Ufa University of Science and Technology (Sterlitamak Branch), Sterlitamak, Russia, ovtarasov@mail.ru, 0000-0002-0250-5788

Summary. The general purpose of our two-part study is to contribute to solving the problem of defining the subject of scientific philosophy. In the first part, the concepts of an absolutist nature, originating in the ideas of Aristotle, G. V. F. Hegel and F. Engels. It showed the insufficient validity and unconvincingness of absolutist concepts, in which the subject of scientific philosophy is more or less persistently declared to be the “absolute” (“universal”, “the world as a whole”, etc.) as a super-conceptual authentic being. In this second part of the study, an alternative point of view is proposed, namely, an updated (clarified) non-absolutist or scientific-positivist (rational-critical) way of solving the issue of interest to us. The proposed method goes back to some ideas about philosophy expressed in a rather disordered form by F. Nietzsche, M. Weber, R. Carnap. On its basis, we hope, a fairly effective critique of the concepts of our predecessors (A. L. Nikiforov) is carried out and, most importantly, the understanding is strengthened that the subject of scientific philosophy is the “absolute” (“universal”, etc.), which is considered not as a super-conceptual genuine reality, but only as a problematic concept due to its ambiguity. As an example of scientific philosophizing, that is, the substantive treatment of the “absolute” as a problematic concept (“essence”, “historical law”), K. Popper’s ideological constructions in epistemology and socio-political philosophy are demonstrated.

Keywords: subject of scientific philosophy, absolutist and non-absolutist philosophizing, absolute, universal

For citation: Tarasov OV. "The Absolute" as a subject of scientific philosophy (part 2). *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495)):106-112. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-106-112.

Введение к части 2

Напомним, что в первой части статьи были критически проанализированы концепции абсолютистского характера. Основным результатом, который был зафиксирован на пройденном этапе, «заключается в демонстрации недостаточной обоснованности и неубедительности общего для абсолютистского подхода положения о том, что предметом научной философии является «абсолютное бытие» («абсолют», «всеобщее» и т. п.) как некая подлинная вне сознания человека находящаяся реальность» [14, с. 95]. Как намечалось в первой части, данная — вторая — часть исследования будет «в основном конструктивной. В ней мы постараемся обновить (развить и уточнить) неабсолютистский или научно-позитивистский (рационально-критический) подход к решению интересующей нас проблемы научно обоснованного определения предмета научной философии» [14, с. 95].

Основные идеи неабсолютистского подхода, их уточнение

Здесь мы хотели бы начать с рассмотрения двух очень важных идей Ф. Ницше, принадлежащих среднему или «позитивистскому» периоду его творчества и высказываемых им довольно хаотично [8, с. 241–243, 374, 483–484, 651–652, 793–794]. Мы уже выделяли и описывали их в одной из своих работ. Они заключаются в следующем. «Во-первых, весьма перспективная идея жесткого противопоставления двух одинаково значимых для человека, но неспособных смешиваться типов философствования. Ими являются, с одной стороны, философствование метафизическое, прежде всего платоническо-христианское, с другой, философствование научное, близкое частным наукам, использующее «строгие методы» исследования и удовлетворяющееся «осторожными», т. е. относительными истинами. Вторая важнейшая идея философа состоит в определении предмета научной (исторической, в его терминологии) философии, каковым является «история понятий и преобразования понятий». Понятия в данном случае — это мировоззренческие или смысложизненные понятия и концепции, например, «сущность», «знание», «благо» и т. д. Ф. Ницше четко различает предмет научного философствования — мировоззренческие понятия и их исторические преобра-

зования — от предметной области метафизического философствования, каковую составляют «вечное бытие», «абсолютная истина», «безусловное добро» и т. п.» [15, с. 64]. По существу, это и есть те центральные для нашего исследования идеи, последовательная разработка которых должна, как мы надеемся, привести к выработке научно приемлемого понимания научной философии и ее предмета. Причем немаловажным моментом нам представляется взаимная связь этих двух, или подобных им, идей — раздвоенности философствования на противоположные конкурирующие типы и принципиального различия их предметных областей. Если данный момент не учитывать и, признавая раздвоенность философии, не обращать серьезного внимания на существенные различия в предметах ее различающихся типов, то путаной картины философского творчества избежать вряд ли получится. Обсуждавшиеся в первой части взгляды А. Ф. Кудряшева и О. И. Елховой — это не единственный пример такой довольно запутанной ситуации. К ним примыкают аналогичные концепции С. М. Зимина, К. Х. Момджяна, Р. Ю. Рахматуллиной (их работы указаны в первой части), которые производят впечатление ничуть не более ясных.

К сожалению, немало неясностей можно встретить и у тех авторов-неабсолютистов, которые признают существенные различия, как между противоположными типами философствования, так и между их предметами. Например, в концепции А. Л. Никифорова, противопоставляющей в качестве «двух видов» философии многочисленные ненаучные «мировоззренческие системы» и научную «абстрактную теорию таких систем», утверждается следующее. «В каждой конкретной философской системе [категории] приобретают специфическое содержание, причем разные философы придают им разное содержание. Однако каждая философская система оставляет в категории некоторый осадок содержания. Эти осадки... образуют некоторое — пусть весьма бедное — содержание философской категории, независимое от той или иной философской системы. Конечно, любая категория, вырванная из контекста той или иной системы, превращается в сухую скорлупку, лишенную ядра, крови и жизни... Но философия как теория мировоззрения изучает эти скорлупки

и взаимоотношения между ними» [7, с. 115]. Важна еще и такая характеристика, даваемая А. Л. Никифоровым как собственной многолетней деятельности, так и деятельности коллег, составляющих именно научную группу философов-теоретиков. «Занимаясь конкретными проблемами, мы учитывали все их решения, откуда бы они ни приходили, и старались найти свое, не карабкаясь в мировоззренческие выси. По своему мировоззрению мы были позитивистами, экзистенциалистами, идеалистами, но это редко сказывалось в наших решениях рассматриваемых вопросов» [7, с. 120].

Так вот, нам представляются не вполне ясными у А. Л. Никифорова, как характер работы философов-теоретиков, так и характер взаимодействия теоретической философии и множества изучаемых ею мировоззренческих систем. В частности, возникают такие вопросы. Можно ли, пытаясь изучить, к примеру, систему Платона, обращаться с категориями этого философа (бытие, душа и т. д.) так, чтобы их содержание было независимым от смысла, от сути его же философской системы? Ведь вроде бы очевидно, что для понимания элементов изучаемой системы (в философских системах это категории и связи между ними) необходимо понять смысловое содержание всей системы. Как, разумеется, и наоборот, для понимания сути всей системы нужно разбираться с ее отдельными элементами. Далее еще вопрос — является ли достаточным, в общем, справедливое указание на то, что как научная теория мировоззренческих систем «абстрактная философия дает концептуальный аппарат для формулировки философских проблем и их решений» [7, с. 117] без одновременного указания на процесс обратного влияния мировоззренческих систем на научную деятельность философов-теоретиков? Мы думаем, что такое указание явно недостаточно и, соответственно, его справедливость весьма ограничена. Очевидно, что мировоззренческие системы (и их отдельные категории), будучи зачастую чрезвычайно разными в эмоционально-ценностном отношении, должны оказывать на науку вообще, и на научную деятельность в сфере философии, в особенности, неоднозначное воздействие. Речь здесь может идти, скорее всего, о воздействии, стимулирующем деятельность ученого, или, напротив, препятствующем ей. Однако, в любом случае, пренебрегать значимостью этого влияния вряд ли правильно. К предыдущему вопросу тут же напрашивается,

как минимум, еще один, более острый вопрос. Возможно ли такое, чтобы «индивидуальные мировоззренческие предпочтения» философов-теоретиков редко сказывались на их занятиях конкретными проблемами, допустим, на их работе по выяснению взаимоотношения между категориями «знание» и «мнение» у Платона? Думается, что такое положение дел маловероятно. Скажем, Ф. Ницше по-разному и с разными (в плане научной основательности) результатами осмысливал платоновские категории на разных этапах своего творчества, поскольку с изменениями своих мировоззренческих предпочтений он изменял и свою трактовку платонизма, и свое отношение к науке.

Еще один исследователь, чьи взгляды на предмет научной философии представляются нам важными и перспективными, но, в то же время, требующими некоторых уточнений — Р. Карнап. Согласно Р. Карнапу, предметом научной философии или, в его терминологии, «теории познания» вооруженной методом логического анализа, является «познавательное содержание научных предложений, а тем самым и значение слов («понятий») встречающихся в этих предложениях» [6, с. 42]. Под научными предложениями в данном случае, по-видимому, понимаются предложения эмпирических наук, а также предложения претендующей на сверхэмпирическое знание метафизики, т. е. любые предложения, претендующие на познавательный или научный статус. Положительным результатом применения логического анализа является «пояснение осмысленных понятий и предложений» из сферы эмпирического знания, «логическое обоснование реальной науки и математики» [6, с. 58]. Негативным результатом оказывается вывод о бессмысленности предложений любой метафизики (включая этику и эстетику как нормативные дисциплины) и ее «радикальное преодоление». Метафизические построения, имитирующие научно-теоретические конструкции, по мнению Р. Карнапа, бессмысленны с теоретической точки зрения, иначе говоря, они «ничего не дают для познания» [6, с. 57, 42, 60]. Хотя метафизика подобна художественному творчеству, поскольку «возникла из потребности выражения чувства жизни... эмоционально-волевого отношения к миру», она, по сравнению с искусством, оказалась «неадекватным средством» и для этого, то есть для выражения эмоций и эмоционального воздействия [6, с. 59–60]. Однако такая суровая оценка метафизики, рассматриваемой

в связи с человеческой эмоциональностью, по большей части, несправедлива. Пусть содержание метафизических концепций не может быть по-научному ясно изложено в силу сверхэмпиричности их предмета (абсолют, всеобщее, бог, дух и т. п.), они вполне способны эмоционально поддерживать и вдохновлять многих людей как раз благодаря своей необычности и возвышенности. Работы Платона, Августина, К. Маркса, Ф. Ницше, Н. А. Бердяева и многих других философов-абсолютистов (метафизиков) именно таковы и не уступают в данном отношении ни ярким религиозным проповедям, ни литературным и вообще художественным шедеврам. Поэтому говорить о «радикальном преодолении» метафизики научной философией, вооруженной критическим логическим анализом, вряд ли правильно.

Отметим, что признание непреодолимости и даже неуязвимости метафизики (или абсолютистского философствования) совершенно не означает, что критическая по отношению к ней деятельность представителей научной философии не имеет никакого серьезного смысла. Когда-то М. Вебер заметил, что главнейшие задачи научно-философской деятельности (социальной философии, в его терминологии) заключаются «не только в том, чтобы способствовать пониманию и сопереживанию поставленных целей и лежащих в их основе идеалов, но и в том, чтобы научить критически судить о них» [2, с. 349]. Несомненно, так оно и есть. То есть верно, что названные задачи научно-рационального понимания и критического суждения относительно целей, идеалов, роли человека в мире являются не только интеллектуальными. Они еще и эмоционально насыщены, причем не в меньшей степени, чем задачи по выработке и достижению каких-либо предельно возвышенных метафизических идеалов, будь то спасение души, построение коммунизма или воспитание сверхчеловека. Следовательно, научная философия способна многих вдохновить на борьбу за четкое, пусть и относительное, научное разъяснение и решение мировоззренческих или смысложизненных вопросов, хотя и без надежд на то, что такого рода подход одержит победу над метафизическими вариантами истолкования и решения этих же самых вопросов. Хотелось бы надеяться (возможно, одно только это и остается), что и впредь научное философствование будет привлекать и вдохновлять значительное количество думающих людей, тем более в свете такого обстоятельства, как способность метафизического мышления и обновлять свои старые формы, и создавать новые.

К примеру, многообразные философские концепции так называемого постмодерна, несмотря на весь свой декларируемый антитрадиционализм (антирелигиозность, антиметафизичность, антиавторитаризм) суть не что иное, как с ног на голову перевернутая метафизика просто в силу осуществляющейся постмодернистами абсолютизации таких аспектов человеческой жизни, как свобода, творчество, субъектность и т.п. [1; 3; 12; 13].

Прежде чем подводить итоги исследования в виде ряда обобщающих положений относительно предмета и характера научной философии, приведем лишь один пример научного философствования. На наш взгляд, достаточно хорошим образцом такого рода философского творчества может служить концепция критического рационализма К. Поппера. Вспомним, как британский философ, хоть и ограничивается максимально общим определением предметной (скорее, объектной) области философии [9, с. 135], тем не менее, резко противопоставляет ее принципиально различающиеся типы, занимающиеся разными предметами. Так, в области философии науки радикально противостоящими подходами к научной деятельности у него выступают критический рационализм или фальсификационизм, с одной стороны, и эссенциализм, с другой. Эссенциалисты — это те философы и ученые (Платон, Аристотель, Г. Галилей, И. Ньютон и т. д.), которые верят в способность науки исчерпывающим образом познать изучаемый объект путем постижения его сущностной основы — эссенции, в подлинном бытии которой они не сомневаются. Критический же рационализм указывает на глубокое противоречие между их притязаниями на постижение сущностной реальности, объясняющей видимый мир, и тем очевидным фактом, «что мир каждой из наших теорий в свою очередь может быть объяснен с помощью других дальнейших миров, описываемых последующими теориями» [10, с. 299–300, 317]. Ясно, что для К. Поппера «эссенция» или подлинная, «абсолютная» реальность, коль скоро она познается в каждой новой теории по-новому, то есть лишь как нечто относительное в качестве предмета познания, не может быть чем-то внепонятным и оказывается тем самым только многозначным понятием, не более того. Аналогично, в области этики и социально-политической философии К. Поппер сталкивает две антагонистические идеологические доктрины — историцистскую идеологию «закрытого общества», представленную,

главным образом, платонизмом и марксизмом, и антиисторицистскую либерально-демократическую идеологию «открытого общества». Вожди «историцистской метафизики», будучи, по сути своей, эссенциалистами, пророческуют об управляемом жесткими законами «ходе истории», в результате которого страдающее общество (все человечество) неизбежно должно достичь совершенного счастливого состояния. Либерализм же (критический рационализм, вообще говоря) указывает на несоответствие историцизма научной методологии, поскольку у его проповедников «всегда есть возможность удачно вписать в эту схему любое мыслимое историческое событие» [11, с. 39] и тем самым избежать эмпирических опровержений, значимых для всех теорий, претендующих на научный статус. И вновь получается, что эссенциалистский (безусловный) «закон истории» для критического рационалиста К. Поппера суть не подлинная вне сознания людей находящаяся реальность, а многозначное, плохо определенное понятие, которое разными историцистами, например, Платоном и К. Марксом, трактуется по-разному, весьма произвольно.

Конечно, научное философствование К. Поппера, в частности, его отношение к метафизике, не было полностью однозначным и ясным. На это обращают внимание многие исследователи, но делают это, на наш взгляд, не всегда обоснованно и последовательно, как, например, относительно недавно В. Н. Жуков [4; 5]. Чтобы не затягивать наше обращение к концепции К. Поппера, мы воздержимся здесь от полемики с оппонентами британского философа и отметим лишь следующее. Мы считаем, что попперовская философия все-таки по большей части научна и реалистична, хотя К. Поппер, наряду с неоднозначным отношением к метафизике, иногда неоправданно оптимистично оценивал способности человека разумно решать самые разные проблемы, особенно нравственные и политические. Тем не менее, насколько мы можем судить, английский мыслитель, пусть и не всегда успешно, старался не смешивать две веры, одинаково дорогие его сердцу. С одной сторо-

ны, это вера в прогресс человечества, видимо, связываемый (ничуть неубедительно) с победой над «закрытостью» общества. С другой стороны, вера в отрезвляющую критичность научной методологии, вынуждавшую философа оставлять, по сути дела, открытым вопрос о путях общественного развития. Так вот, поскольку именно критичность и самокритичность научного рационализма приводили К. Поппера к преобладающему у него взвешенному пониманию основных параметров «открытого общества» (ограниченность как свободы индивида, так и власти государства), мы можем обоснованно предполагать, что именно верность научной методологии была определяющей в его творчестве. Оптимистическая же вера в социальный прогресс как своеобразная метафизика не играла в его философствовании ведущей роли, хотя могла быть и была, наверное, для него существенной вдохновляющей силой.

Заключение части 2

Подведем итоги второй — конструктивной, завершающей — части работы. Они, в основном, совпадают с результатами, полученными нами при изучении вопроса типологизации философских учений. Итак, по нашему мнению, научная философия представляет собой критическую исследовательскую деятельность, предметом которой является особым образом трактуемая «мировоззренческая или смысложизненная, т. е. связанная с отношениями человека и «абсолюта», проблематика. При научной трактовке «абсолют» («всеобщее») берется лишь в качестве необычной проблемы или проблематичного, в силу многозначности, понятия» [15, с. 65], а не как подлинная непонятная реальность. Другими словами, научная философия — это обычный научный анализ любых эмпирически данных текстов или высказываний, непосредственно содержащих или иницирующих «мировоззренческие вопросы о месте человека в, по-разному понимаемой, мировой либо собственной «целостности» («всеобщности»): как соответствующие вопросы ставились и ставятся, как и с какими последствиями решались, решаются и могут решаться» [15, с. 65].

Список источников

1. Али-Заде А. А. Неолиберальное общество постмодерна, постистины и постгуманизма в зеркале философии науки второй половины XX в. и методологии общественных наук XXI в.: обзор // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 8: Науковедение. 2021. № 2. С. 19–39.
2. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. 808 с.

3. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
4. Жуков В. Н. От «методологического эссенциализма» к тоталитаризму: неоконченный спор Карла Поппера с Платоном. Гносеология Платона и тема историцизма // Государство и право. 2020. № 11. С. 15–29.
5. Жуков В. Н. От «методологического эссенциализма» к тоталитаризму: неоконченный спор Карла Поппера с Платоном. Природа научного метода // Государство и право. 2020. № 10. С. 36–44.
6. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 42–61.
7. Никифоров А. Л. Природа философии: основы философии. М.: Идея-Пресс, 2001. 168 с.
8. Ницше Ф. Сочинения. В двух томах: Т. 1. Пер. с нем. Вступ. статья, составление и примечания К.А. Свасьяна. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1998. 832 с.
9. Поппер К. Р. Какой мне видится философия // Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 123–136.
10. Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. Избранные работы: Пер. с англ. М.: Прогресс, 1983. 605 с.
11. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.
12. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 30–41.
13. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
14. Тарасов О. В. «Абсолют» как предмет научной философии (часть 1) // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 92–97.
15. Тарасов О. В. Выбор критерия: к разработке классификации философских учений // Манускрипт. 2020. Том 13. № 9. С. 60–66.

References

1. Ali-Zade AA. Neoliberal'noe obshchestvo postmoderna, postistiny i postgumanizma v zerkale filosofii nauki vtoroi poloviny XX v. i metodologii obshchestvennykh nauk XXI v.: obzor. Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 8: Naukovedenie. 2021;(2):19-39. (In Russ.).
2. Veber M. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]: Per. s nem. / YuN Davydova (ed.); Predisl. PP Gaidenko. Moscow: Progress, 1990. 808 p. (In Russ.).
3. Delez ZH, Gvattari F. Chto takoe filosofiya? / Per. s fr. i poslesl. SN Zenkina. Moscow: Institut ehksperimental'noi sotsiologii Publ., St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 288 p. (In Russ.).
4. Zhukov VN. Ot «metodologicheskogo ehssentsializma» k totalitarizmu: neokonchennyi spor Karla Poppera s Platonom. Gnoseologiya Platona i tema istoritsizma Gosudarstvo i pravo. 2020;(11):15-29. (In Russ.).
5. Zhukov VN. Ot «metodologicheskogo ehssentsializma» k totalitarizmu: neokonchennyi spor Karla Poppera s Platonom. Priroda nauchnogo metoda Gosudarstvo i pravo. 2020;(10):36-44. (In Russ.).
6. Karnap R. Preodolenie metafiziki logicheskim analizom yazyka Put' v filosofiyu. Antologiya. Moscow: PER SHE Publ.; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2001. Pp. 42–61. (In Russ.).
7. Nikiforov AL. Priroda filosofii: osnovy filosofii. Moscow: Ideya-Press Publ., 2001. 168 p. (In Russ.).
8. Nitsshe F. Sochineniya [Works]: In 2 vol.: Vol. 1. Per. s nem. Vstup. stat'ya, sostavlenie i primechaniya KA Svas'yana (ed.). Moscow: RIPOL KLASSIK Publ., 1998. 832 p. (In Russ.).
9. Popper KR. Kakoi mne viditsya filosofiya Put' v filosofiyu. Antologiya. Moscow: PER SEH Publ.; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2001. Pp. 123–136. (In Russ.).
10. Popper KR. Logika i rost nauchnogo znaniya. Selected Works: Per. s angl. Moscow: Progress Publ., 1983. 605 p. (In Russ.).
11. Popper KR. Otkrytoe obshchestvo i ego vragi. Vol. 1: Chary Platona. Per. s angl. VN Sadovskogo. (ed.). Moscow: Feniks, Mezhdunarodnyi fond «Kul'turnaya initsiativA» Publ., 1992. 448 p. (In Russ.).
12. Rorti R. Ot religii cherez filosofiyu k literature: put' zapadnykh intellektualov. *Voprosy filosofii*. 2003;(3):30-41. (In Russ.).
13. Rorti R. Filosofiya i zerkalo prirody. Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta Publ., 1997. 320 p. (In Russ.).
14. Tarasov OV. «Absolyut» kak predmet nauchnoj filosofii (chast' 1). *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2024;(9(491):92-97. (In Russ.).
15. Tarasov OV. Vybor kriteriya: k razrabotke klassifikacii filosofskih uchenij. *Manuskript*. 2020;13(9):60-66. (In Russ.).

Информация об авторе

О. В. Тарасов — кандидат философских наук, доцент кафедры всеобщей истории и философских дисциплин.

Information about the author

O. V. Tarasov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of General History and Philosophical Disciplines.

Статья поступила в редакцию 12.01.2025; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 12.01.2025; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 165

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-113-120

НУЖНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКИ? (ОТВЕЧАЯ СТИВЕНУ ХОКИНГУ)

Александр Валерьянович Видершпан¹, Сергей Владимирович Самаркин²

^{1,2} Костанайский филиал Челябинского государственного университета, Костанай, Казахстан

¹ vav0571@mail.ru, 0000-0001-8770-3179

² ssamarra@mail.ru, 0000-0002-0451-6800

Аннотация. В статье рассматриваются мировоззренческие и методологические вопросы решения проблем развития научного знания в физике. Авторы не претендуют на решение специфических вопросов науки, но стремятся раскрыть роль философского обобщения в научном поиске и решении проблем создания общей теории Вселенной. Отмечается, что С. Хокингу удалось в доступной и популярной форме изложить современную физическую картину мира. Авторы считают, что главная проблема, обозначенная им в современной физике, — проблема несовместимости двух главных концепций, описывающих современную физическую картину мира. Этими концепциями являются теория относительности и квантовая механика. Авторы разделяют точку зрения С. Хокинга о том, что научный поиск должен привести к синтезу этих теорий в более широкой квантовой теории гравитации. Вместе с тем, авторы возражают против двух положений работы С. Хокинга. Первое — это утверждение о том, что создания единой квантовой теории гравитации ждать ещё очень долго, второе — утверждение о том, что философия ничего не может дать современной физической науке. Положение о невозможности в ближайшее время создать новую всеобъемлющую физическую теорию противоречит, тому, что сам С. Хокинг говорит о состоянии современной физики. Он утверждает, что физикам уже известно, какими чертами эта теория должна обладать. В связи с этим, используя систему неравенств А. С. Панарина, согласно которой теоретическое знание должно развиваться опережающими темпами по отношению к прикладному знанию, авторы приходят к выводу, что философское знание задаёт область возможного, а, следовательно, область и вектор научного поиска для частных наук. Знание параметров, которым должна отвечать новая научная теория сужает область научного поиска, ведёт к экономии интеллектуальных усилий и в итоге ускоряет создание единой физической теории, которая сможет описать все явления мира. Тем более, сама формальная логика позволяет ограничить возможные варианты решения этого вопроса. К решению проблемы значения философского знания для физики авторы подходят с позиций исследования науки, выдвинутых Т. Куном. Это позволяет им обосновать свою позицию о важности философского знания для развития науки. Т. Кун выделяет в развитии науки два этапа. Нормальная наука — этап, на котором развитие науки идёт «вширь» в рамках уже существующей парадигмы учёные решают «типичные задачи», не требующие пересмотра фундаментальных законов науки. Научная революция — период развития науки, в ходе которого одна парадигма сменяется другой парадигмой, меняются представления учёных о фундаментальных законах бытия мира. Именно на этапе научной революции возрастает роль философского обобщения, так как пересмотр фундаментальных законов мироздания требует выхода за рамки узкой дисциплины, отказа от устоявшихся «шаблонов» мышления. Авторы согласны с мнением С. Хокинга о том, что философы не знают современной физики, и это не позволяет им очертить для физиков область научного поиска. Это вызвано тем, что объём современного знания увеличился настолько, что для того чтобы находиться на переднем крае науки, учёный вынужден работать в узкоспециализированной области. Узкая же специализация не позволяет учёному выходить на широкие философские обобщения. Но сам же С. Хокинг отмечает, что научные знания постепенно распространяются. Сегодня уже большинство людей слышало о теории относительности и квантовой механике, и есть сотни людей, которые хотя бы поверхностно знают о чём в этих теориях идёт речь. Таким образом, распространение научных знаний подтягивает уровень общества, в том числе и философов, к пониманию современной науки. С другой стороны, возникает необходимость в более широкой философской подготовке математиков и физиков, способных на философское обобщение, которое позволит выйти за рамки существующих парадигм науки и создать квантовую теорию гравитации.

Ключевые слова: научная теория, парадигма, нормальная наука, научная революция, философское обобщение, научная картина мира, догматизм, уровень подготовки, единая квантовая теория гравитации

Для цитирования: Видершпан А. В., Самаркин С. В. Нужна ли философия для решения проблем современной физики? (отвечая Стивену Хокингу) // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 113–120. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-113-120.

Original article

IS PHILOSOPHY NEEDED TO SOLUTION THE PROBLEMS OF MODERN PHYSICS? (RESPONDING TO STEPHEN HAWKING)

Alexander V. Vidershpan¹, Sergey V. Samarkin²

^{1,2} Kostanay branch of Chelyabinsk State Univercity, Kostanay, Kazakhstan

¹ vav0571@mail.ru, ORCID 0000-0001-8770-3179

² ssamarra@mail.ru, ORCID 0000-0002-0451-6800

Abstract. The article considers the ideological and methodological issues of solving the problems of development of scientific knowledge in physics. The authors do not claim to solve specific problems of science, but seek to reveal the role of philosophical generalization in scientific search and solution of problems of creation of the general theory of the Universe. It is noted that S. Hawking managed to present the modern physical picture of the world in an accessible and popular form. The authors believe that the main problem identified by him in modern physics is the problem of incompatibility of two main concepts describing the modern physical picture of the world. These concepts are the theory of relativity and quantum mechanics. The authors share S. Hawking's point of view that scientific search should lead to the synthesis of these theories in a broader quantum theory of gravity. At the same time, the authors object to two provisions of S. Hawking's work. The first is the assertion that the creation of a unified quantum theory of gravity is still a very long time coming, the second is the assertion that philosophy can give nothing to modern physical science. The position on the impossibility of creating a new comprehensive physical theory in the near future contradicts what S. Hawking himself says about the state of modern physics. He claims that physicists already know what features this theory should have. In this regard, using the system of inequalities of A.S. Panarin, according to which theoretical knowledge should develop at an accelerated pace in relation to applied knowledge, the authors come to the conclusion that philosophical knowledge sets the area of the possible, and, consequently, the area and vector of scientific research for special sciences. Knowledge of the parameters that a new scientific theory must meet narrows the area of scientific research, leads to saving intellectual efforts and, ultimately, accelerates the creation of a unified physical theory that can describe all phenomena of the world. Moreover, formal logic itself allows us to limit the possible solutions to this issue. The authors approach the solution of the problem of the importance of philosophical knowledge for physics from the position of science research put forward by T. Kuhn. This allows them to substantiate their position on the importance of philosophical knowledge for the development of science. T. Kuhn distinguishes two stages in the development of science. Normal science is a stage at which the development of science goes "in breadth" within the framework of an existing paradigm, scientists solve "standard problems" that do not require a revision of the fundamental laws of science. Scientific revolution is a period of scientific development during which one paradigm is replaced by another paradigm, scientists' ideas about the fundamental laws of the world's existence change. It is at the stage of scientific revolution that the role of philosophical generalization increases, since the revision of the fundamental laws of the universe requires going beyond a narrow discipline, abandoning established "templates" of thinking. The authors agree with S. Hawking's opinion that philosophers do not know modern physics, and this does not allow them to outline the area of scientific research for physicists. This is due to the fact that the volume of modern knowledge has increased so much that in order to be at the forefront of science, a scientist is forced to work in a highly specialized field. Narrow specialization does not allow a scientist to make broad philosophical generalizations. But S. Hawking himself notes that scientific knowledge is gradually spreading. Today, most people have heard of the theory of relativity and quantum mechanics, and there are hundreds of people who at least superficially know what these theories are about. Thus, the dissemination of scientific knowledge raises the level of society, including philosophers, to an understanding of modern science. On the other hand, there is a need for a broader philosophical training of mathematicians and physicists who will be capable of philosophical generalization, which will allow going beyond the existing paradigms of science and creating a quantum theory of gravity.

Keywords: scientific theory, paradigm, normal science, scientific revolution, philosophical generalization, scientific picture of the world, dogmatism, level of training, unified quantum theory of gravity

For citation: Vidershpan AV, Samarkin SV. Is philosophy needed to solution the problems of modern physics? (responding to Stephen Hawking). *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):113-120. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-113-120.

Введение

В своей знаменитой работе «Краткая история времени: От Большого взрыва до чёрных дыр» [1] выдающийся современный физик Стивен Хокинг поставил перед собой задачу в популярном виде изложить современную картину мира с точки зрения физики. Авторы данной статьи, будучи дилетантами в физике, могут утверждать, что это ему удалось. Книга написана доступным языком, имеющиеся схемы наглядно иллюстрируют текстовый материал, физических сложных формул в работе нет. Большая часть материала доступна пониманию дилетанта, таким образом можно сказать, что Стивену Хокингу удалось изложить сложную научную картину мира так, что она стала понятна для большинства людей, представления которых о физике ограничиваются остатками знаний школьного курса. Безусловно, подобная популяризаторская книга упрощает сложную научную картину мира, но она позволяет создать целостное, наглядное представление о современной физической картине мира.

Основная часть

Сказанное особенно важно, поскольку законы всех наук, так или иначе, опираются на законы физики, то физическая картина мира, в широком смысле, на сегодняшний день, является общенаучной картиной мира. Таким образом, Стивену Хокингу удалось создать работу, которая делает доступной для широких масс современную научную картину мира. Вместе с тем, сам Стивен Хокинг отмечает, что в современной физике единой «теории всего» не существует. Эти слова можно подтвердить следующей цитатой из его книги: «Сейчас есть две основные частные теории для описания Вселенной: общая теория относительности и квантовая механика. Обе они — результат огромных интеллектуальных усилий учёных первой половины XX века. Общая теория относительности описывает гравитационное взаимодействие и крупномасштабную структуру Вселенной, т. е. структуру в масштабе от нескольких километров до миллиона миллионов миллионов (единица с двадцатью четырьмя нулями) километров, или до размеров наблюдаемой части Вселенной. Квантовая механика же имеет дело с явлениями в крайне малых масштабах, таких как одна миллионная одной миллионной сан-

тиметра» [1. С. 23]. Из вышесказанного С. Хокинг делает вывод: «И эти две теории, к сожалению, несовместимы они не могут быть одновременно правильными» [1. С. 23–24].

Логично, что С. Хокинг считает, что дальнейший научный поиск в физике идёт сейчас именно в направлении выработки или поиска единой квантовой теории гравитации» [См. 1. С. 24]. При этом С. Хокинг пессимистично замечает, что, хотя у физиков есть понимание тех свойств, которыми данная теория должна обладать, но её создания придётся ждать ещё долго [См.1. С. 24].

Это первый аспект, который вызвал особый интерес у авторов данной статьи. Действительно, известно, что есть две теории, объясняющие с точки зрения физики, как устроен мир, есть их несовместимость и понимание того, что нужно разрабатывать новую теорию, которая бы охватила всё мироздание и дала нам цельное знание о мире. Есть представления учёных о том, какие черты должны быть у этой теории. вопрос: почему её появления ждать ещё долго? Если есть представления о том какие свойства должны быть у новой теории, то эти представления задают физикам вектор поиска, а, значит, этот поиск должен оказаться продуктивным в обозримой перспективе. Понятно, что речь не идёт о месяцах или даже годах, но уж в несколько десятилетий такой поиск должен уложиться и принести положительный результат в виде единой физической теории всего, на основе которой и будет построена единая научная картина мира. Но один из ведущих физиков уверен в обратном, скорее всего, единую физическую теорию ждать ещё долго.

Понятно, что научные открытия по приказу не делаются, новое знание потому и новое, что выходит за рамки старых форм, но ведь определённый алгоритм поиска этого знания существует? Или нет? А если существует, то каков он, что мешает физикам создать «единую теорию всего»?

Ведь тут есть четыре принципиальных варианта решения:

1. Одна из теорий опровергает другую. Вариант сомнительный, так как предметы этих теорий достаточно различны. Теория относительности изучает законы макро- и мегамира, квантовая теория — законы микромира.

2. Одна из теорий поглощает другую, как свой частный случай. Так произошло, когда теория

относительности пришла на смену механике И. Ньютона. Однако механика И. Ньютона вошла как частный случай в теорию относительности А. Эйнштейна, так как при определённых условиях она адекватно описывает реальность. Проблема в том, что общая теория относительности и квантовая механика несовместимы, т. е. противоречат друг другу. Возможно, удастся найти решение, которое устранит это противоречие, но пока физики его не видят.

3. Из двух вышеприведённых теорий синтезируется третья, в которой совмещаются достоинства исходных теорий. Возражения к пункту 2 полностью подходят к этому варианту.

4. Создаётся новая более широкая теория, которая включает в себя и общую теорию относительности и квантовую механику как свои частные случаи.

На взгляд авторов, четвёртый вариант выглядит наиболее вероятным. Вообще, все эти варианты очень удачно ложатся на законы отношений между понятиями и суждениями в формальной логике. Так что, отвлекаясь от содержания искомым научной теории, форма поиска возможна в одном из этих вариантов. Хотя нет, есть ещё один вариант — новая теория всего опровергает обе исходные теории и заменяет их совершенно новыми физическими законами и принципами. В общем-то вариант тоже вполне возможный, но, на взгляд авторов, маловероятный, что, тем не менее, не позволяет его вообще исключить из числа возможностей.

Правда, определённые возражения, на наш взгляд, против этого варианта создания «теории всего» можно найти у самого С. Хокинга. Он совершенно справедливо пишет: «Если вы считаете, что Вселенная развивается не произвольным образом, а подчиняется определённым законам, то в конце концов вам придётся объединить все частные теории в единую полную, которая будет описывать всё во Вселенной. Правда, в поиски такой единой теории заложен один фундаментальный парадокс» [1. С. 24]. Суть этого парадокса сам С. Хокинг видит в том, что «...если единая теория действительно существует то она, наверное, тоже должна каким-то образом влиять на наши действия. И тогда сама теория должна определять результат наших поисков её же!» [1. С. 24]. Но вот тут у Стивена Хокинга и появляется вопрос — почему теория должна привести нас к верному результату, а не к ошибке или вообще к отсутствию результата? [1. С. 24].

С. Хокинг высказывает мнение, что «...правильность научного поиска определяется дарвиновским принципом естественного отбора» [1. С. 24]. Он утверждает: «Моя идея состоит в том, что в любой популяции организмов, способных к самовоспроизведению, неизбежны генетические вариации и различия в воспитании отдельных индивидуумов. Это значит, что некоторые индивидуумы более других способны делать правильные выводы об окружающем их мире и поступать в соответствии с этими выводами. У таких индивидуумов будет больше шансов выжить и дать потомство, а потому их образ мыслей и их поведение станут доминирующими» [1. С. 24]. У нас возникает вопрос: Разве образ мыслей передаётся генетически? Сам же С. Хокинг признаёт, что «...уже существующих частных теорий вполне достаточно, чтобы делать точные предсказания во всех ситуациях, кроме самых экстремальных...» [1. С. 25], поэтому «...поиск окончательной теории Вселенной не отвечает требованиям практической целесообразности» [1. С. 25]. Нам кажется, что подобные возражения можно было выдвинуть и к теории относительности, и к квантовой механике. Однако обе эти теории были созданы и произвели революции в физике. Но, сам же Стивен Хокинг считает, что само «стремление человечества к знанию является для нас достаточным оправданием, чтобы продолжать поиск. А наша конечная цель — никак не меньше, чем полное описание Вселенной, в которой мы обитаем» [1. С. 25].

Сам же С. Хокинг признаёт, что необходимость создания единой теории вызывается не только «стремлением человечества к знанию» [1. С. 67]. Его собственные исследования общей теории относительности А. Эйнштейна привели его к тому, что «...на некоей, очень ранней стадии развития размеры Вселенной были очень малы, настолько, что тогда могли быть существенными мелко-масштабные эффекты, которыми занимается уже другая величайшая теория XX века — квантовая механика» [1. С. 68]. Таким образом, развитие физической науки привело учёных к тому, о чём уже давно твердили фантасты, — законы микро- и мегамира смыкаются, а, значит, единая физическая теория необходима для дальнейшего понимания мира.

Одно из значимых затруднений в создании этой теории отмечает сам С. Хокинг: «Во времена Ньютона образованный человек мог, хотя бы в общих чертах, охватить весь объём знаний, которыми располагало человечество. Но с тех пор

развитие науки происходит в таком темпе, что подобный охват стал невозможным... Даже будучи специалистом, можно надеяться понять лишь малую часть научных теорий. Лишь единицы могут двигаться вперёд наравне с быстро растущим объёмом информации. Им приходится посвящать этому уже всё своё время и специализироваться лишь в какой-то узкой области» [1. С. 198].

Создание новой теории, прорыв в знании требует более широкого, универсального подхода, который не доступен узкому специалисту. Здесь на первый план и должна выдвинуться фигура философа, который сможет посмотреть на проблему более широко. В конце концов философия, как методология науки и призвана создавать методологическую базу, очерчивать круг в принципе познаваемого, а, значит задавать вектор научного поиска для науки.

Отечественный политолог и философ А. С. Панарин утверждает: «...процесс общего информационного накопления может быть представлен как система следующих неравенств:

- рост общего потенциала культуры > роста науки;
- рост фундаментальных исследований > роста прикладных;
- рост общеметодологической и гуманитарной подготовки > роста специализированной профессионализации кадров;
- рост общего образования > роста специального;
- развитие внепроизводственной среды > развития внутрипроизводственной и т. п.» [2. С. 321].

Как видим, по мнению А. С. Панарина, именно рост общеметодологических, общекультурных областей культуры должен расти опережающим темпом по сравнению с ростом науки и прикладных, узкоспециализированных знаний. Философия и является таким общекультурным мировоззренческим фундаментом и методологическим основанием, на котором держится научное мировоззрение. Нам представляется, что это обусловлено именно тем, что философия определяет принципиально, что возможно в мире, а что нет, тем самым она как бы очерчивает границы, в которых должен вестись научный поиск. Познать можно существующее. Философия как раз и говорит нам, что может существовать, а чего существовать не может. Соответственно, учёный ведёт свой научный поиск, опираясь на те или иные философские основания. Он ориентирует вектор своего научного поиска в направлении того, что может существовать с его мировоззренческой позиции.

Возможно, наша позиция, вызовет возражения о том, зачем нужны границы научного поиска? Может, безграничный поиск эффективнее, ведь его поле деятельности больше, чем ограниченное поле поиска? Но на безграничном поле поиска учёному приходится действовать методом проб и ошибок и, в силу безграничности объекта познания, сам процесс поиска тоже может оказаться бесконечным. Философия же, задавая границы возможного, а, следовательно, и границы научного поиска, одновременно задаёт вектор этого поиска, что ведёт к экономии интеллектуальных усилий, упорядочивает и систематизирует научный поиск. Таким образом, нам представляется что эвристическая ценность философии в построении новой теории заключается в том, что именно философия очерчивает область, в которой необходимо вести поиск необходимой теории. Именно философское обобщение позволяет подняться над законами частных теорий и увидеть, а, возможно, предугадать общие черты более широкой общей теории, в которую частные теории могут войти как её составные части.

Однако этого не происходит при поиске единой квантовой теории гравитации. Почему? Проблема по мнению Стивена Хокинга заключается в том, что «...большинство учёных заняты развитием новых теорий, описывающих *что* есть Вселенная, и им некогда спросить себя, *почему* она есть. Философы же, чья работа в том и состоит, чтобы задавать вопрос «почему», не могут угнаться за развитием научных теорий... расчёты и математический аппарат науки XIX и XX веков стали слишком сложны для философов и вообще для всех кроме специалистов» [1. С. 204].

Вторым аспектом работы С. Хокинга, вызывающим возражения авторов, является его скептицизм по отношению к роли философии для развития современной физики. Значит ли то, что математический аппарат современной науки слишком сложен для философов, что для построения единой физической теории философия не нужна? Авторы убеждены, что нет. Впрочем, и сам С. Хокинг не отрицает роль философии для развития научного знания, он лишь сетует на то, что современные философы имеют не достаточный уровень естественнонаучной и математической подготовки для понимания сложных современных научных теорий. В любом случае для создания новой единой квантовой теории гравитации необходим более широкий взгляд, который позволит включить в неё как непротиворечивые составные

части теорию относительности Эйнштейна и теорию квантовой механики. А это именно философский или философско-методологический подход. Но как его достичь? Проблема современной науки в её сложности, как уже отмечал и сам С. Хокинг. Для её осмысления необходимо специальное математическое естественнонаучное образование. Большинство же философов — гуманитарии, это затрудняет для них понимание современного научного аппарата. Но ведь возможно, с одной стороны, что в философию будут приходить специалисты с физико-математическим образованием, с другой стороны, уровень естественно-научной и математической подготовки философов постепенно будет расти. С. Хокинг говорит: «Если верить Эдингтону, семьдесят лет назад лишь два человека понимали общую теорию относительности. Сейчас её знают десятки тысяч выпускников университетов, а многие миллионы людей по крайней мере знакомы с лежащей в её основе идеей» [1. С. 198]. Достаточно ли этого? Безусловно, нет. Изучить готовый алгоритм и создать новый — вещи разные. Но этап распространения устоявшегося знания необходим. В понимании этого нам помогает концепция развития науки, разработанная Т. Куном.

В книге «Структура научных революций» [3] Томас Кун выделяет два основных этапа развития науки: «нормальная наука» и «научная революция». Сам Томас Кун определяет «...термин «нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений — достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности» [3. С. 31]. Термину «научной революции» Т. Кун даёт такое определение: «Для меня революция представляет собой вид изменения, включающего определенный вид реконструкции предписаний, которыми руководствуется группа» [3. С. 271].

В период «нормальной науки» вся научная деятельность базируется на признаваемой научным сообществом парадигме, в основе которой лежит теория или, чаще система согласованных между собой теорий. Парадигма, с одной стороны, выступает мировоззренческой позицией, которая определяет, что в принципе может существовать в мире, а, следовательно, и подлежит научному поиску. С другой же стороны, парадигма выступает как система методов, приёмов и предписаний проведения научного исследо-

вания. Исследователь, работающий вне господствующей парадигмы, неизбежно маргинализируется и игнорируется научным сообществом, его идеи не воспринимаются всерьёз. Сама парадигма воспроизводится путём обучения в школе и вузе, где учащемуся прививаются жёстко очерченные господствующей парадигмой представления об устройстве мира и методах научного поиска. В результате выпускник вуза оказывается не в состоянии воспринимать мир иначе, чем через призму господствующей в науке или его отрасли науки парадигмы. Т. Кун подчёркивает, что особенно жёстко это правило работает именно в точных науках, в то время как гуманитарии вынуждены рассматривать различные альтернативные концепции. Сам математический аппарат в естественных науках не подразумевает альтернативных обоснований в рамках одной парадигмы [См. 3. С. 63–83].

В период нормальной науки идёт кумулятивное накопление знания в рамках господствующей парадигмы, в период научной революции происходит смена этой парадигмы, и преемственность знания прерывается, новое знание не вытекает с необходимостью из старой парадигмы. Это требует от исследователя способности посмотреть на знакомые проблемы с необычной стороны, что доступно очень немногим.

Самая большая проблема «естественников» заключается в том, что специалист уже не видит проблем, возникающих за рамками парадигмы. Если же такие проблемы случайно обнаруживаются, то они рассматриваются как аномалии, решение которых откладывается на неопределённый период, пока существующая парадигма не будет развита в достаточной для решения отложенной задачи степени. Правда, зачастую, такое решение так и не удаётся найти в рамках существующей парадигмы. Пожалуй, именно в такой ситуации оказалась современная физика: часть её специалистов работает в рамках парадигмы, заданной теорией относительности, в то время как другая их часть опирается на парадигму, задаваемую квантовой механикой. Пока области исследования этих двух парадигм не пересекались, физики не обращали внимания на их несовместимость, но в наше время они встали перед необходимостью совместить эти две теории в единую вантовую теорию гравитации. В этих условиях эти две теории выступают по отношению друг к другу как конкурирующие парадигмы, претендующие на господство в физике. Такое положение вещей,

когда количество накопившихся «аномалий», необъяснимых с точки зрения господствующей парадигмы, вызывает появление конкурирующих теорий, претендующих на роль новой парадигмы, Т. Кун считает одним из важнейших признаков кризиса в науке [См. 3. С. 99-112].

Рано или поздно одна из конкурирующих теорий занимает господствующее положение в науке и становится новой парадигмой. С этого момента снова начинается развитие нормальной науки, но уже на новых теоретических, методологических и даже мировоззренческих основаниях. Однако этот процесс не происходит автоматически, как правило, новая парадигма обладает большим эвристическим и прогностическим потенциалом. Однако необходимость пересмотра самих оснований науки требует подняться над узкими рамками существующей парадигмы. Т. Кун отмечает, что создателями новой парадигмы становятся, по большей части, молодые учёные, в чьём мировоззрении положения старой парадигмы ещё не превратились в застывшие догматы, либо учёные, пришедшие в данную область науки из другой сферы научного поиска, и в силу этого обстоятельства, имеющие иной взгляд на проблемы в данной области науки. И в том, и в другом случае создание новой теории требует как мужества выйти за рамки общепринятых установлений, так и способности к теоретическому, мировоззренческому обобщению, и, конечно же, таланта.

Заключение

Из сказанного можно сделать вывод, что одного специально специфического научного знания для прорыва в науке, а в нашем случае для создания «окончательной модели Вселенной»

не достаточно. Необходимо ответить на вопрос не как, а почему существует Вселенная, а это уже мировоззренческий уровень, требующий философского обобщения. Но это не значит, что философу не нужны специальные научные знания, не имея таких знаний, он будет не в состоянии понять суть проблемы. Однако, имея специальные знания, исследователь не должен рассматривать их как догму, т. е. единственно возможный образ мысли. Возможно, в силу того, что естественно-научный уровень подготовки современных философов довольно низкий по сравнению с уровнем развития физической науки, выход находится в усилении философской подготовки физиков и математиков. Философия в силу своей специфики предполагает плюрализм мировоззренческих систем, что могло бы послужить формированию более широкого взгляда на мир у физиков, готовности к пересмотру или хотя бы к способности не отвергать с ходу позицию, противоречащую господствующей парадигме.

Таким образом, заканчивая нашу работу, мы делаем вывод, что философия как мировоззренческая основа необходима исследователям для создания новых научных теорий и парадигм, проблема же неготовности современных философов к выполнению этой функции, носит временный характер, и может быть решена путём инкорпорации в философское сообщество учёных-естественников. На наш взгляд, такие учёные, имея достаточную профессиональную подготовку и философскую способность к широкому мировоззренческому обобщению смогут выйти за рамки господствующей парадигмы и создать «окончательную модель Вселенной».

Список источников

1. Хокинг С. Краткая история времени: От Большого взрыва до чёрных дыр / Стивен Хокинг; [пер. с англ. Н. Смородинской]. Москва: Издательство АСТ, 2018. 232 с. (Мир Стивена Хокинга).
2. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование: учебник для студентов вузов. М.: Алгоритм, 2000. 352 с.
3. Структура научных революций / Томас Кун; пер. с англ. И. З. Налетова. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. 317, [3] с. (Philosophy).

References

1. Hawking S. A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes / Stephen Hawking; [transl. from English N Smorodinskaya]. Moscow: AST Publishing House, 2018. 232 p. (The World of Stephen Hawking). (In Russ.).
2. Panarin AS. Global political forecasting: a textbook for university students. M.: Algorithm, 2000. 352 p. (In Russ.).
3. The structure of scientific revolutions / Thomas Kuhn; lane from English from IZ Naletova. M.: AST: AST MOSCOW, 2009. 317, [3] p. (Philosophy). (In Russ.).

Информация об авторах

А. В. Видершпан — кандидат философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин, Индекс Хирша 1.

С. В. Самаркин — кандидат исторических наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, член научно-экспертной группы Ассамблеи народа Казахстана Костанайской области, Индекс Хирша 2

Information about the authors

A. V. Vidershpan — Candidate of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences, Hirsch index 1.

S. V. Samarkin — Candidate of Historical Sciences, Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences, Member of the Scientific and Expert Group of the Assembly of the People of Kazakhstan of the Kostanay Region, Hirsch index 2.

Статья поступила в редакцию 23.11.2024 г.; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 23.11.2024 g.; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов: оба авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

The authors declare no conflicts of interests.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 121–126.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(1(495):121-126.

Научная статья

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-121-126

ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФИИ КАНТА КАК ОСНОВА МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Анжелина Анатольевна Корякина

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия, koryakina1@gmail.com,
0000-0001-6657-6019,

Аннотация. В условиях современного глобализированного мира важным аспектом является изучение этических принципов, заложенных в философии Иммануила Канта, и их влияние на взаимодействие между представителями различных культур. Философия Канта предлагает глубокий анализ этих принципов, которые выступают в качестве основы оценки нравственных ценностей. Этические принципы предлагают принципиальные подходы к основам межкультурного взаимодействия, основанные на понимании долга, доброй воли, автономии воли, категорического императива, на уважении к индивидуальным правам и достоинству человека. Категорический императив поддерживает идею универсальных принципов, которые могут быть приняты всеми рациональными существами как общие правила поведения. Изучение их в контексте межличностной и межкультурной коммуникации позволяет более глубоко понять основы взаимодействия между культурами и эффективно применять их в повседневной жизни. В статье проведен анализ этических аспектов философии Канта с целью выявления возможностей улучшения взаимопонимания и сотрудничества в условиях культурного разнообразия. Рассмотрим каждый из ключевых принципов, из которых состоит этическая философия Канта. Первый из этих принципов заключается в том, что люди – единственные существа, населяющие как материальную (феноменальную), так и моральную (ноуменальную) сферу. Биологическая жизнь соответствует материальной сфере, в то время как свобода соответствует моральной сфере. С этой концепцией тесно связана его предпосылка о том, что мы знаем только то, что мы можем испытать. Следующий принцип сформулирован в соответствии с концепцией «долга». Хотя этот термин может восприниматься как устаревший, фундаментальная идея, его поддерживающая, по всей вероятности, покажется многим вполне знакомой. Существует ряд обязательств, которые мы воспринимаем как неизменные и необходимые для выполнения, независимо от наших истинных желаний и предпочтений. Третий принцип связан с доброй волей. Важно поступать правильно, потому что это правильно. Важно, говорит нам Кант, то, чтобы доброе дело было сделано потому, что это правильно — независимо от того, доставляет ли это нам удовольствие. Добрая воля не определяется тем, что она достигает, в частности, не через ее эффективность для достижения любой намеченной цели, а только ее желанием, что хорошо само по себе. Очередной принцип обращает наше внимание на концепцию универсального морального закона. Когда мы принимаем позицию Канта и стремимся действовать ради выполнения долга, возникает вопрос: что именно нам следует предпринимать? Кант дает следующий ответ: мы обязаны совершать действия из уважения к моральному закону. Тем не менее, прежде чем нам будет позволено принять данный принцип как руководящий, необходимо более глубоко осмыслить, что Кант подразумевает под действиями, основанными на уважении к моральному закону. Следующий основной принцип в философии Канта – личная автономия. Автономия воли, по Канту, подразумевает способность индивида действовать в соответствии с моральным законом, который он сам же и устанавливает с помощью своей рациональной природы. Это противоречит концепциям этики, основанным на внешних источниках морали, таких как традиция, авторитет или обычаи. Здесь необходимо отметить, что центральным понятием в философии Канта является процесс формирования человека как личности. Он говорит о том, что человек становится именно человеком благодаря способности к самосовершенствованию и уважению как к себе, так и к другим. В завершении статьи сделан вывод о значимости кантовских нравственных принципов для современного межкультурного взаимодействия.

Принципы автономии, уважения к личности, взаимности и справедливости, универсализации моральных норм и идеалов, предложенные Кантом, могут служить важным руководством для формирования этических основ взаимодействия между людьми из различных культур и способствовать созданию общего языка для межкультурного диалога и повышению степени взаимопонимания.

Ключевые слова: этические принципы, межкультурная коммуникация, феномен, ноумен, культура, долг, добрая воля, универсальный моральный закон, автономия воли, человечность

Для цитирования: Корякина А. А. Этические принципы философии Канта как основа межкультурного взаимодействия // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 121–126. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-121-126.

Original article

ETHICAL PRINCIPLES OF KANT'S PHILOSOPHY AS THE BASIS OF INTERCULTURAL INTERACTION

Anzhelina A. Koriakina

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia, koryakina1@gmail.com, 0000-0001-6657-6019

Abstract. In the context of the modern globalized world, an important aspect is the study of the ethical principles laid down in the philosophy of Immanuel Kant and their impact on the interaction between representatives of different cultures. Kant's philosophy offers a deep analysis of these principles, which serve as the basis for assessing moral values. Ethical principles offer fundamental approaches to the foundations of intercultural interaction based on the understanding of duty, good will, autonomy of will, categorical imperative, respect for individual rights and human dignity. The categorical imperative supports the idea of universal principles that can be accepted by all rational beings as general rules of conduct. Studying them in the context of interpersonal and intercultural communication allows us to more deeply understand the foundations of interaction between cultures and effectively apply them in everyday life. The article analyzes the ethical aspects of Kant's philosophy in order to identify opportunities to improve mutual understanding and cooperation in the context of cultural diversity. Let us consider each of the key principles that make up Kant's ethical philosophy. The first of these principles is that humans are the only beings that inhabit both a material (phenomenal) and a moral (noumenal) realm. Biological life corresponds to the material realm, while freedom corresponds to the moral realm. Closely related to this concept is his premise that we only know what we can experience. The next principle is formulated in terms of the concept of "duty." Although this term may seem outdated, the fundamental idea that underlies it will probably seem familiar to many. There are a number of obligations that we perceive as unchangeable and necessary to fulfill, regardless of our true desires and preferences. The third principle has to do with good will. What is important is to do the right thing because it is right. What is important, Kant tells us, is that a good deed be done because it is right — regardless of whether it gives us pleasure. A good will is not determined by what it achieves, in particular not by its effectiveness in achieving any intended goal, but only by its desire, which is good in itself. The next principle draws our attention to the concept of a universal moral law. When we accept Kant's position and seek to act for the sake of duty, the question arises: what exactly should we do? Kant gives the following answer: we are obliged to act out of respect for the moral law. However, before we are allowed to accept this principle as a guiding one, it is necessary to understand more deeply what Kant means by acting out of respect for the moral law. The next basic principle in Kant's philosophy is personal autonomy. Autonomy of the will, according to Kant, implies the ability of an individual to act in accordance with the moral law that he himself establishes with the help of his rational nature. This is in contrast to conceptions of ethics based on external sources of morality, such as tradition, authority or customs. It should be noted here that the central concept in Kant's philosophy is the process of formation of a person as an individual. He says that a person becomes a person thanks to the ability to improve himself and respect both himself and others. In conclusion, the article concludes on the importance of Kant's moral principles for modern intercultural interaction. The principles of autonomy, respect for the individual, reciprocity and justice, universalization of moral norms and ideals proposed by Kant can serve as an important guide for the formation of ethical foundations for interaction between people from different cultures and contribute to the creation of a common language for intercultural dialogue and an increase in the degree of mutual understanding.

Key words: ethical principles, intercultural communication, phenomenon, noumenon, culture, duty, good will, universal moral law, autonomy of will, humanity

For citation: Anzhelina A. K. Ethical principles of Kant's philosophy as the basis of intercultural interaction. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495)):121-126. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-121-126.

Введение

Настоящая статья представляет собой исследование, направленное на анализ этических аспектов философии Иммануила Канта и ее влияния на гармонизацию межкультурного взаимодействия. Исследование рассматривает ценностные ориентиры, которые могут способствовать разрешению межличностных и межкультурных конфликтов и укреплению взаимопонимания между различными культурами.

Этическая философия Канта предлагает принципиальные подходы к основам межкультурного взаимодействия, основанные на понимании долга, доброй воли, автономии воли, уважении к индивидуальным правам и достоинству человека. Категорический императив Канта, в сущности, поддерживает идею универсальных принципов, которые могут быть приняты всеми рациональными существами как общие правила поведения.

Эти принципы позволяют сохранить уникальность каждой культуры, уважая ее ценности и нормы, при условии соблюдения универсальных этических норм. Таким образом, философия Канта может служить основой для разработки этических подходов к межкультурной коммуникации, способствующих развитию гармоничных отношений между различными культурами и нациями.

Рассмотрим каждый из ключевых принципов, из которых состоит этическая философия Канта.

Два измерения человека

Первый из этих принципов заключается в том, что люди — единственные существа, населяющие как материальную (феноменальную), так и моральную (ноуменальную) сферу. Биологическая жизнь соответствует материальной сфере, в то время как свобода соответствует моральной сфере. С этой концепцией тесно связана его предпосылка о том, что мы знаем только то, что мы можем испытать.

Таким образом, можно утверждать, что мы априори осознаем, что живем в мире, полном пространственных и временных объектов, которые подчиняются законам причинности. В действительности, человек интуитивно понимает, что обладает нравственностью и свободой воли, и эти аспекты нашей сущности указывают на необходимость существования некоего начала, выходящего за пределы материального мира. Однако следует отметить, что наше знание о таком нематериальном источнике остается ограниченным и недоступным для полного понимания.

Кант утверждает, что человек как феномен представляет собой сущность, которая может

воспринимать мир через призму своего сознания. Такая феноменальная сущность обладает определенными чувственными и рациональными способностями. При этом все наши знания ограничены феноменальным миром. Отсюда, истинное понимание человеческой природы как ноумена остается недоступным. Одновременно, понятие человека как ноумена поднимает вопросы, касающиеся сущности, свободы воли и возможности познания. Кант утверждает, что все-таки способность человека к моральному осуждению и действию является тем, что отличает его как разумное существо [3].

Согласно Канту, поскольку наше знание ограничено только тем, что мы переживаем, мы не можем фактически доказать существование моральной части нашей личности. Однако, поскольку мы испытываем это ежедневно, мы также не можем этого отрицать. Он считает, что если мы постулируем существование благодетельного Бога, то такое моральное чувство имеет смысл, поскольку Бог больше, чем материальный мир, и может создать эту моральную часть нашего существа и, следовательно, дать нам средства осознания и достижения в жизни счастливой цели [2].

Долг

Этическая философия Канта основана на ряде ключевых идей. Во-первых, следует отметить, что действия приобретают моральную ценность только в том случае, если они осуществляются исключительно во имя морали. Во-вторых, оценка морального качества поступка осуществляется не исходя из его последствий, а в соответствии с мотивом, который его определяет. В-третьих, моральные действия могут признаваться таковыми только в том контексте, когда они осуществляются с уважением к нравственному закону.

Иммануил Кант в своем философском труде формулирует концепцию «долга», и хотя этот термин может восприниматься как устаревший, фундаментальная идея, его поддерживающая, по всей вероятности, покажется многим вполне знакомой. Существует ряд обязательств, которые мы воспринимаем как неизменные и необходимые для выполнения, независимо от наших истинных желаний и предпочтений.

Моральная ценность поступка состоит в мотиве. «Мотив склонности» противопоставляется «мотиву долга». Только действия, совершенные из мотива долга, имеют моральную ценность. Но здесь возникает вопрос. Если не желания побуждают нас поступать правильно, то что? Ответ Канта: «Добрая воля».

Добрая воля

Важно поступать правильно, потому что это правильно. Важно, говорит нам Кант, то, чтобы доброе дело было сделано потому, что это правильно — независимо от того, доставляет ли это нам удовольствие. Добрая воля не определяется тем, что она достигает, в частности, не через ее эффективность для достижения любой намеченной цели, а только ее желанием, что хорошо само по себе.

Кант дает следующую характеристику доброй воли. Добрая воля хороша не из-за того, что она производит или чего достигает, а из-за ее пригодности для достижения какой-то предполагаемой цели. Невозможно вообще представить себе что-либо в мире или даже вне его, что можно было бы принять за добро без каких-либо оговорок, кроме доброй воли [5].

Добрая воля, в отличие от всего остального, хороша безоговорочно, и то, что делает добрую волю доброй, — это только воля; а не другие установки, последствия или характеристики.

В хороших действиях людей, Кант утверждал, мы «видим» добрую волю, по его словам, «сияющую, как драгоценный камень» [5]. Кант считает, что любые подобные поступки, совершаемые вопреки противоречивым желаниям, совершаются по доброй воле.

Из того, что мы сказали выше о природе долга и доброй воли, мы можем понять, почему Кант говорит, что действовать по доброй воле — значит действовать ради долга. Мы действуем вопреки нашему желанию поступить иначе. Для Канта это означает, что действие ради долга — единственный способ, которым действие может иметь моральную ценность.

С точки зрения Иммануила Канта, центральный вопрос заключается не в наличии у человека желаний, а в том, что именно побуждает его к действию. Если индивиды действуют исключительно под влиянием своих желаний, то такие действия осуществляются в соответствии с долгом, однако с точки зрения морали они не обладают ценностью. Наоборот, если человек действует из чувства долга и при этом имеет свои желания, его поступки обретают моральную значимость.

Универсальный моральный закон

Теперь давайте обратим внимание на концепцию универсального морального закона. Когда мы принимаем позицию Канта и стремимся действовать ради выполнения долга, возникает вопрос: что именно нам следует предпринимать?

Кант дает следующий ответ: мы обязаны совершать действия из уважения к моральному закону. Тем не менее, прежде чем нам будет позволено принять данный принцип как руководящий, необходимо более глубоко осмыслить, что Кант подразумевает под действиями, основанными на уважении к моральному закону.

Кант считает, что, поскольку все, что мы действительно можем знать — это то, что мы переживаем, основой морали должно быть что-то внутри этой области. Таким образом, мы должны быть в состоянии определить эти основы посредством использования нашего разума. Если что-то действительно является моральной нормой, оно должно быть универсально принятым множеством людей, независимо от расы, вероисповедания, желания, образования, культуры, социального статуса и т. п. Эту концепцию часто называют «категорическим императивом», который служит основой для формирования нравственного поведения человека как феномена. Этот императив ставит перед человеком задачу действовать так, чтобы его максимы могли стать универсальными законами, регулирующими поведение всего человечества.

Автономия воли

Следующее основное понятие в философии Канта — личная автономия. Автономия воли, по Канту, подразумевает способность индивида действовать в соответствии с моральным законом, который он сам же и устанавливает с помощью своей рациональной природы [6]. Это противоречит концепциям этики, основанным на внешних источниках морали, таких как традиция, авторитет или обычаи.

Кантовская концепция морали связана с его концепцией свободы. Свобода — это способность дать закон своей воле. Когда мы следуем требованиям какой-то потребности, желаниям или обстоятельствам, наша воля определяется чем-то вне нас самих.

Кант чувствует тесную связь между нашими способностью к разуму и способностью к свободе. В момент, когда разум берет на себя управление нашей волей, мы не поддаемся импульсам, стремящимся к поиску удовольствий и удовлетворению наших инстинктов. На самом деле, наша способность к разумному рассуждению тесно связана с нашей способностью к свободному выбору и действию. В совокупности именно это отделяет людей от простого звериного существования. Когда люди, как животные, ищут удовольствия или удовлетворения аппетита, они

на самом деле не действуют свободно. Люди управляются не только удовольствием, люди также разумные существа. Если разум определяет нашу волю, тогда воля становится силой, независимой от велений природных склонностей.

Действовать свободно, согласно Канту, это действовать автономно, он действует в соответствии с определениями, данными вне него самого. Эта гетерономия придает человеческой жизни ее особое достоинство.

Кант признает, что мы существа, чей выбор не определяется ничем иным, чем цель, которую мы преследуем, которую мы также выбираем для себя. Эта свобода возвышает нас над остальным материальным миром и дает нам внутреннюю ценность. Это также подразумевает, что если мы свободны выбирать ближайшие цели, то нам необходимо также преследовать более великую конечную цель, которая, по мнению Канта, заключается в осуществлении нашей человечности. Для Канта это осуществление находится в подчинение моральным законам, ибо именно в выборе следовать закону, который мы определили разумом, мы наиболее проявляем нашу свободу, которая является вершиной нашей человечности.

Действовать против этих законов означало бы действовать иррационально, что не характерно для человеческой природы, и, таким образом, противоречащее нашей цели осуществления человечности.

Путь к гармоничным отношениям

Человеку на пути к гармонизации отношений необходимо развивать критическую этическую стратегию (новое понимание морали, в которой конфликтующие моральные кодексы оказываются равноправными) [4].

Эта позиция имеет социальные последствия, заключающиеся в уважении свободы других людей, поскольку они тоже являются целями сами по себе и имеют внутреннюю ценность. Таким образом, в общественной жизни мы призваны действовать так, чтобы никогда не ограничивать свободу выбора других людей. С этим тесно свя-

зана концепция Канта о необходимости сотрудничества в социальном обществе.

Необходимо отметить, что центральным понятием в философии Канта является процесс формирования человека как личности. Он говорит о том, что человек становится именно человеком благодаря способности к самосовершенствованию и уважению как к себе, так и к другим. Важно уделять внимание созданию гармоничных межличностных и межкультурных отношений, основанных на ценностях человечности и уважения. Помимо этого, Кант обращает внимание на закон укрепления и развития человечности как основополагающий принцип цивилизации. Поддерживая идеи самосовершенствования через моральное развитие, человечество стремится к созданию гармоничного общества и новых возможностей для своего развития.

По его мнению, «человек своим разумом определен... в общении с людьми... повышать свою культуру, цивилизованность и моральность и... стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества» [1, с. 461].

Заключение

Завершая анализ этических аспектов философии Иммануила Канта и их применения в контексте межкультурной коммуникации, можно сделать вывод о значимости кантовских нравственных принципов для современного межкультурного взаимодействия. Принципы автономии, уважения к личности, взаимности и справедливости, универсализации моральных норм и идеалов, предложенные Кантом, могут служить важным руководством для формирования этических основ взаимодействия между людьми из различных культур и способствовать созданию общего языка для межкультурного диалога и повышению степени взаимопонимания. Таким образом, применение кантовской этики может способствовать разрешению конфликтов, укреплению культурной толерантности и построению гармоничных отношений между различными культурными группами в мировом сообществе.

Список источников

1. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. М.: Наука, 2002. 471 с.
2. Кант И. Доказательство бытия Бога. М.: АСТ, 2021. 416 с.
3. Кант И. Критика практического разума. М.: Эксмо-Пресс, 2019. 224 с.
4. Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005. 431 с.
5. Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: АСТ, 2023. 384 с.
6. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. 448 с.
- 7.

References

1. Kant I. Antropologija s pragmaticheskoj točki zrenija [Anthropology from a pragmatic point of view]. Moscow: Nauka, 2002. 471 p. (In Russ.)
2. Kant I. Dokazatel'stvo bytija Boga [Proof of the existence of God]. Moscow: AST, 2021. 416 p. (In Russ.)
3. Kant I. Kritika praktičeskogo razuma [Critique of practical mind]. Moscow: Jeksmo-Press, 2019. 224 p. (In Russ.)
4. Kant I. Lekcii po jetike [Lectures on ethics]. Moscow: Respublika, 2005. 431 p. (In Russ.)
5. Kant, I. Osnovy metafiziki nraštvennosti [Fundamentals of the metaphysics of morality]. Moscow: AST, 2023. 384 p. (In Russ.)
6. Kassirer Je. Žizn' i učenje Kanta [The Life and Teachings of Kant]. Moscow: Centr gumanitarnyh inicijativ, 2020. 448 p. (In Russ.)

Информация об авторе

А. А. Корякина — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

Information about author

A. A. Koriakina — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 13.12.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 13.12.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

УДК 1(091) 101.9

doi: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-127-132

С. КЭЙВЛ О ФИЛОСОФСКОМ СМЫСЛЕ «КОНЦА ИГРЫ» С. БЕККЕТА

Григорий Алексеевич Золотков

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, Москва, Россия, zolotkov_grigory@mail.ru,
0000-0003-1013-8778

Аннотация. В статье рассматривается философское содержание пьесы С. Беккета «Конец игры». Характерным художественным приемом работы является абсурд, что ставит под сомнение возможность одной содержать не только философские, но и вообще какое-либо смыслы. Согласно наиболее распространенной интерпретации, с помощью абсурда Беккет в своей пьесе вскрывает пороки современности. Тем самым убедительность диалогам, которые ведутся его персонажами, придает не их содержание, но отсутствие последнего, экзистенциальная пустота героев, понятная зрителю. Американский философ С. Кэйвл, однако, ставит под сомнение эту точку зрения. На его взгляд, интерпретация «Конца игры» как диагноза своеобразной психопатологии современности направляет критиков в ложном направлении. Кэйвл показывает, что, несмотря на осознание неверифицируемости Бога, дружбы и любви, герои Беккета не могут отказаться от них полностью, а сама пьеса демонстрирует неспособность человека принять ни ту, ни другую крайность. Предложенное Кэйвлом прочтение показывает, что пьеса «Конец игры» Беккета по сути является философским высказыванием о притязаниях человеческого разума, что позволяет по-новому прочесть абсурдизм ирландского писателя и драматурга.

Ключевые слова: театр абсурда, перформативность, подразумевание, философия, «Конец игры», С. Беккет, С. Кэйвл

Для цитирования: Золотков Г. А. С. Кэйвл о философском смысле «Конца игры» С. Беккета // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 127–132. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-127-132.

Original article

S. CAVELL ON PHILOSOPHICAL SENSE OF S. BECKETT'S «ENDGAME»

Grigory A. Zolotkov

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russia, zolotkov_grigory@mail.ru,
0000-0003-1013-8778

Abstract. The article addresses the philosophical content of S. Beckett's play «Endgame». The distinct artistic technique of the play is absurdity, which presupposes the possibility of preserving not only philosophical meanings but also any meanings in general. According to the most common interpretation, Beckett use absurdity to reveal the vices of modernity. Thus, the convincingness of the «Endgame's» dialogues does not provide by their content, but by the absence of it. The existential emptiness of the characters create compassion in audience. The American philosopher S. Cavell, however, criticize this interpretation. In his view, reading «Endgame» as a diagnosis of a psychopathology of modernity is misleading. Cavell shows that despite the unverifiability of the God, friendship, and love Beckett's heroes cannot forgo them, and the play is aimed to show man's inability to accept either extreme. Cavell's reading shows that Beckett's «Endgame» is an essential philosophical statement about the claims of human reason. It allowing for a new reading of the absurdism of Irish writer and dramatist.

Keywords: theatre of the absurd, performativness, meaning, philosophy, «Endgame», S. Beckett, S. Cavell

For citation: Zolotkov GA. S. Cavell on philosophical sense of S. Beckett's «Endgame». *Bulletin of the Chelyabinsk State University*. 2025;(1(495):127-132. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-495-1-127-132.

Введение

Нобелевский лауреат 1969 г. С. Беккет прославился в первую очередь как драматург и как один из основоположников театра абсурда. Хотя работать над прозой он начал гораздо раньше, признание пришло к нему только в зрелый период вместе с обращением к драматургии и сценическим успехом его произведений. В этой связи характерно, что наиболее известным сочинением Беккета является пьеса «В ожидании Годо» (1949). Ниже речь пойдет о второй по значимости драматической работе автора «Конец игры» (1957)¹.

К особенностям зрелого творчества Беккета можно отнести сухость, точность, лаконичность и даже скупость. Так, в его пьесах мало персонажей, действия практически нет, диалоги как будто бы уходят в пустоту, ни к чему не приводя. Также, по крайней мере на поверхности, Беккет отказывается от какого-либо психологизма. Минимализм в использовании выразительных средств у него доходит до того, что «про его персонажей больше нельзя сказать, кто они. <...> Перед нами фигуры, распадающиеся на куски, обреченные на застывшее существование в вечно длящемся предпоследнем миге». [8, с. 58]. Этот стиль, как показывает А. Рясов в своей небольшой, но крайне содержательной монографии [8], возник в результате «пути вычитания», или процесса творческого становления Беккета, о котором тот писал: «Я осознал свой собственный путь как обеднение, оскудение, отсутствие знания — как путь вычитания, а не сложения» [цит. по 8, с. 17].

Если принять во внимание немногословность и нарочитую примитивность лексики зрелого Беккета, вполне правдоподобным кажется то заключение, что целью «пути вычитания» было высвобождение пространства для игры смыслами. Иначе говоря, поздний стиль писателя призван был позволить аудитории самостоятельно искать аналогии и параллели. Большинство критиков, однако, оспаривают эту точку зрения, налагая ограничения на свободу интерпретации его работ. Так, например, А. Рясов отмечает, что Беккет хочет показать нам нечто вполне конкретное: «Аллюзии для Беккета — это осколки культуры, а не повод поиграть смыслами. <...> Все эти нелепые диалоги указывают на онтологическую сферу до коммуникации». [8, с. 74]. Иными словами, в абсурде следует видеть не просто голую языковую форму, но глубокое метафизическое содержание, которое нужно учитывать, если мы хотим в полной мере оценить замысел автора.

Из сказанного можно сделать тот вывод, что «путь вычитания» наделил Беккета способностью фиксировать предельный онтологический уровень бытия. И даже больше — устранив из своего авторского стиля все ненужное, он научился с помощью языка изображать самую что ни на есть подлинную реальность, данную нам до преломления в принятых языковых схемах. Что, однако, представляет собой подобный уровень? Как он может быть фиксирован с помощью языка, учитывая его довербальность и вытекающую отсюда полную неартикулируемость? Кроме того, подобная особенность творчества Беккета, как кажется, расходится с его собственным взглядом на современные реалии искусства: «выражать нечего, выражать нечем, выразить не из чего, нет силы выражать, нет желания выражать, равно как нет и обязательства выражать» [цит. по 5, с. 6]?

Обсуждение

Интерпретацию, позволяющую купировать данные проблемы, мы рассмотрим чуть ниже. Перед этим, чтобы сделать разговор более предметным, в общих чертах охарактеризуем сюжет и содержание пьесы. Действие «Конец игры» разворачивается в пустом полуподвальном помещении. В комнате темно, высоко на стенах расположены два занавешенных окна, заглянуть в которые можно только забравшись по стремянке. Незванная катастрофа уничтожила мир, и выжившая семья коротает дни, проводя их в общении друг с другом. На сцене мы видим Хамма (слепого и парализованного патриарха), Нагга и Нелл (престарелых и немощных родителей Хамма), а также Клова (слугу Хамма и, вероятно, его приемного сына). Диалоги между ними выглядят так:

Х а м м. Природа позабыла о нас.

К л о в. Природы больше нет.

Х а м м. Природы нет! Ты преувеличиваешь.

К л о в. Во всяком случае в ближайших окрестностях.

Х а м м. Но ведь мы дышим, мы меняемся! Мы теряем волосы, зубы! Свою свежесть! Свои идеалы!

К л о в. Значит, она не позабыла о нас.

Х а м м. Но ты говоришь, что ее больше нет.

К л о в (*грустно*). Никто в мире никогда не мыслит так путано, как мы.

Х а м м. Мы делаем все, что можем.

К л о в. А не стоило бы.

Молчание. [2, с. 157–158]

На первый взгляд, фрагмент ровным счетом ничего нам не говорит. Он пуст и в прямом смысле слова абсурден. Этот факт, однако,

ставит перед нами следующую герменевтическую головоломку. Если Беккет здесь в действительности указывает на предельную онтологическую сферу, то его тезис — чистое противоречие, поскольку абсурд, истолкованный как описание, отрицает сам себя, на деле утверждая, что сутью бытия является его невозможность иметь какую бы то ни было суть. Напротив, если абсурд — это только художественный прием, а не метафизическая истина, то возникает другой вопрос, каким образом он должен сказать нам нечто. Поскольку напрямую передать смысл этот обмен репликами не в состоянии, то посыл автора, в чем бы он не заключался, неизбежно останется нам неясен. Мы можем понять ошибку, но не пустоту.

Для дальнейшего осмысления «Конца игры» обратимся к идеям американского философа Стэнли Кэйвла (1926–2018). Стоит отметить, что творчеством Беккета интересовались многие маститые философы XX в., среди которых Т. Адорно [10], Ж. Делез [4] и А. Бадью [1]. На их фоне С. Кэйвл может показаться незначительной фигурой. Вопреки этому его интерпретации «Конца игры» сложно отказать в оригинальности. Так, в предложенном им подходе отчетливо прослеживается творческая эволюция, проделанная исследователем от философии языка в духе Дж. Остина и Л. Витгенштейна к литературной критике и эстетике [6]. Его идеи позволяют решить герменевтическую головоломку, выявленную выше, и несколько иначе взглянуть на природу рассматриваемого в работе абсурда.

В первом приближении интерпретация «Конца игры» Кэйвла занимает место между взглядами двух литературных критиков — М. Эсслина и Д. Лукача. Оба придерживаются крайних взглядов в рамках классической оппозиции «похоже-непохоже» и «верю-не верю». Эсслин верит образам Беккета, полагая, что тому удастся сказать нечто существенное о реальности. Так, на его взгляд, «Конец игры» выявляет характерные для нашего времени отчаяние и депрессию, порожденные общими всем нам глубинными страхами [см.: 9, с. 73]. Напротив, на взгляд Лукача, действительность в произведении искажается, а рисуемая «пустота» является лишь художественным приемом, не имеющим какой-либо реальной связи с настоящим историческим моментом. Используется же она Беккетом исключительно из-за его неспособности достичь драматического эффекта каким-либо иным способом [7].

Однако сама оппозиция, разделяющая Эсслина и Лукача, скорее мешает понять пьесу, чем помогает в этом. Хотя «Конец игры», бесспорно, изображает экзистенциальный кризис, попытка сопоставить оный с окружающей нас действительностью на поверку может оказаться тупиковым путем. Действительно, само упоминание какого-либо социокультурного кризиса вызывает в уме ряд вопросов: как долго этот кризис продлится, как его можно преодолеть, действительно ли он имеет место быть, настолько ли он серьезен и т. д. При этом магистральным оказывается вопрос о том, насколько точно описание. Мы получим совершенно иной опыт прочтения Беккета, если взглянем на эти сцены так, будто они происходят не в театре, а в жизни, и примем изображенный в них духовный надлом не как некую метафору, а как констатацию факта. Смирившись с тем, что надлом в наших отношениях с бытием не стал происшествием XX в., но был неотъемлемым спутником человечества на протяжении всего его земного существования, вместе с Кэйвлом мы обнаружим, что «Одиночество, пустота, ничто, бессмысленность, молчание — для персонажей Беккета всё это не некая данность, а их цель, их новое героическое предприятие» [11, р. 144].

В оптике Кэйвла напряжение в пьесе задается зажатостью персонажей между двумя неспособностями. С одной стороны, они неспособны поверить во что-либо и страдают от собственного цинизма. Художественное выражение эта зажатость, как показывает Кэйвл, получает в «скрытом буквализме» [11, р. 110–117] — в характерной, хотя и не сразу бросающейся в глаза, возможности прочесть даже самые неподходящие для этого реплики, как употребленные в прямом смысле («нет ничего смешнее несчастья», «Я заставил тебя слишком много страдать» и др.). С другой стороны, герои пьесы все же неспособны отказаться от своих устремлений к чему-то высшему. Несмотря на отчаяние, они не могут перестать надеяться, что в один прекрасный момент выйдут за границы привычного, сбросив с себя удушающую их обыденность. Это одновременная неспособность ни наполнить жизнь смыслом, ни отказаться от попыток, на взгляд Кэйвла, задает основную интригу работы Беккета.

Признание такого промежуточного положения не просто как художественного образа, но как объективного факта, позволяет нам отбросить вопрос о том, насколько точно содержание пьесы соответствует нашему представлению

о реальности. Центральное значение приобретает художественное изображение невозможности человека ни постичь нечто метафизическое, ни избавиться от притязания на то, что однажды это наконец получится. Стоит отметить, что в данном контексте нетривиальное прочтение получает абсурд. Так, в рамках этого прочтения последний оказывается не отсутствием смысла, призванным, например, вскрыть неспособность языка обеспечивать взаимопонимание, но, скорее, парадоксальной ситуацией связанной, когда человек неспособен ни принять, ни отвергнуть некий смысл.

Здесь тем не менее возникает вопрос о возможности сценического воплощения подобного промежуточного положения человека. Так, поскольку конфликт познавательных способностей, постулируется как часть повседневности, то изобразить его на сцене *de facto* означало бы выделить его из обыденного потока жизни зрителя и уже этим сделать его чем-то необычным. Подобное отчуждение, однако, вновь навязывало бы нам оптику сопоставления жизни и вымысла, загоняя нас в ловушку поиска подлинности.

Решить эту проблему Кэйвлу позволяет указание на особую перформативность «Конца игры». Так, на его взгляд, пьеса устраняет концептуальную границу между зрителем и актером. Если начиная со времен У. Шекспира под публикой стало принято понимать аудиторию, игнорируемую труппой и как бы расположившуюся за невидимой четвертой стеной, то в драматургии XX в. возникла тенденция к устранению этой стены [11, р. 145]. Многие драматурги предпочитали просто отрицать ее существование. Беккет же по Кэйвлу действует сложнее. На первый взгляд, дистанция между залом и сценой сохраняется, поскольку актеры не вступают в диалог со зрителем. Тем не менее, дистанция все же аннулируется, поскольку ни зритель, ни актеры не знают ничего о том, что происходит на сцене. Пьесой допускается только одна единственная эпистемическая позиция — практически полное неведение. Все присутствующие находятся в равном положении, и могут судить о происходящем на сцене только на основе исполняемых там слов и действий, непрозрачных для актера в той же степени, что и для не посвящённого в текст зрителя. Более того, как кажется, мир пьесы не вполне ясен и самим населяющим ее персонажам. Достаточно показательным, например, является постоянное по-

вторение Хаммом вопроса «Что происходит?» [2, с. 131, 143, 168 и т. д.].

Учитывая то, что текст пьесы неинформативен, актеры могут выучить свои роли, но едва ли могут в них вжиться. Кроме того, отмечает Кэйвл, персонажи не говорят так же, как это имеет место в нормальной речи. Их реплики *происходят* с ними, претерпеваются или случаются, постоянно становясь для них чем-то внешним и заведомо чужим, не тем, что действительно хочется сказать. Задача актера при этом — не просто изобразить отдельные точки внутренней жизни персонажа, но собрать их в драму его внутреннего мира, показать своей игрой процесс рождения или, наоборот, угасания внутри персонажей тех или иных мыслей. При этом произносимые реплики должны оказаться «не столько тем, что персонаж хочет сказать, сколько тем, что он не может не сказать, результатом не экспрессии, но неудавшегося подавления» [11, р. 147].

Заключение

Таким образом, по Кэйвлу, художественную выразительность «Конца игры» придает демонстрация природы наших отношений со своими словами. Эти отношения заключаются в том, что, чем отчетливее мы осознаем свою неспособность убедительно проговорить нечто важное, тем сильнее испытываем искушение сделать это. Пьеса Беккета показывает, что слова не позволяют окончательным образом установить ничего, что было бы действительно важно. Одновременно с этим показывается то, что ничего лучше слов у нас нет, и прекратить использовать их невозможно. Мы не можем уверовать и пускаемся в доказательства, которые только усугубляют абсурдность нашего промежуточного положения [11, р. 150]. Выявленные Кэйвлом особенности «Конца игры» позволяют иначе взглянуть на абсурдность, а саму пьесу понять не только как произведение искусства, но также и как опыт философского самопознания. В этой связи кажется уместным привести следующие слова Витгенштейна о том, что веру другого человека нам открывают: «...его поведение, его слова. В том числе и выражение “Я верю...” просто в качестве его утверждения. — А как же обстоит дело со мной самим, как я сам узнаю свою собственную предрасположенность?— Здесь я должен был бы обратить внимание на самого себя, как на другого, прислушаться к своим словам, уметь извлечь из них выводы!» [3, с. 275].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Бадью А. Малое руководство по инэстетике / пер. с фр. Д. Ардамацкой, А. Магуна. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014. 156 с.
2. Беккет С. В ожидании Годо / пер. с фр. С. Исаева, А. Наумова. М.: ГИТИС, 1998. 284 с.
3. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.
4. Делез Ж. Опустошенный // Беккет С. В ожидании Годо / пер. с фр. С. Исаева, А. Наумова. М.: ГИТИС, 1998. С. 251–282.
5. Исаев С. Длинные вещи жизни // Беккет С. В ожидании Годо / пер. с фр. С. Исаева, А. Наумова. М.: ГИТИС, 1998. С. 5–24.
6. Золотков Г. А. Стэнли Кэйвл // Западная философия XX–XXI вв.: Интеллектуальные биографии / Отв. ред. И. Д. Джохадзе. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 227–240.
7. Лукач Д. Социалистический реализм сегодня. А. И. Солженицын в зеркале марксистской критики [Электронный ресурс] // Скепсис: [сайт]. [2006]. URL: https://scepsis.net/library/id_693.html (дата обращения: 31.05.2024)
8. Рясов А. Беккет: путь вычитания. СПб.: Jaromir Hladik press, 2021.
9. Эсслин М. Сэмюэль Беккет. В поисках себя // Эсслин М. Театр абсурда / Пер. с англ. Г.В. Коваленко. СПб.: Балтийские сезоны, 2010. С. 31–94.
10. Adorno T. W. Versuch, das Endspiel zu verstehen // Noten zur Literatur II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961.
11. Cavell S. Ending the Waiting Game. A Reading of Beckett's Endgame // Cavell S. Must me mean what we say? Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 107–150.
12. Rudrum D. From the sublime to the ordinary: Stanley Cavell's Beckett // Textual Practice. 2009. Vol. 23. No. 4. P. 543–558.

References

1. Badiou A. Maloe rukovodstvo po inestetike [Petit Manuel D'Inesthétique]. St. Petersburg: 2014. 156 p. (In Russ.).
2. Beckett S. V ozhidanii Godo [Waiting for Godo]. Moscow, GITIS, 1998. 284 p. (In Russ.).
3. Wittgenstein L. Filosofskie issledovanija [Philosophical Investigations]. In: Filosofskie raboty Ch. I. [Philosophical works, part I]. Moscow: 1994, Pp. 75–320. (In Russ.).
4. Deleuze G. Opustashennyj [L'Épuisé.]. In: Bekket S. V ozhidanii Godo [Waiting for Godo]. Moscow: GITIS, 1998, pp. 251–282). (In Russ.).
5. Isaev S. Dlinnye veshhi zhizni [Long Things of Life]. In Bekket S. V ozhidanii Godo [Waiting for Godo], Moscow, GITIS, 1998, pp. 5–24. (In Russ.).
6. Zolotkov GA. Stjenli Kjejvl [Stanley Cavell]. In: Zapadnaja filosofija XX–XXI vv.: Intellektual'nye biografii [Western philosophy XX-XXI. Intellectual biographies]. Moscow: 2022. Pp. 227–240. (In Russ.).
7. Lukács G. Socialisticheskij realizm segodnja. A.I. Solzhenicyn v zerkale marksistskoj kritiki [Der russische Realismus in der Weltliteratur]. Skepsis, 2006. Available at: https://scepsis.net/library/id_693.html (accessed date 31.05.2024). (In Russ.).
8. Rjasov A. Becket: put' vychitanija [Samuel Beckett: The Path Of Subtraction]. St. Petersburg: 2021. 156 p. (in Russ.).
9. Esslin M. Esslin M. Teatr absurda [The Theatre of The Absurdity]. St. Petersburg, 2010. Pp. 31–94. (In Russ.).
10. Adorno TW. Versuch, das Endspiel zu verstehen // Noten zur Literatur II. Frankfurt am Main, 1961. 235 S.
11. Cavell S. Ending the Waiting Game. A Reading of Beckett's Endgame. In: Cavell S. Must me mean what we say? Cambridge: 2015. Pp. 107–150.
12. Rudrum D. From the sublime to the ordinary: Stanley Cavell's Beckett. *Textual Practice*. 2009;23(4):543-558.

Информация об авторе

Г. А. Золотков — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных наук факультета социальных наук и массовых коммуникаций.

Information about the author

G. A. Zolotkov — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer of the Department of Humanities of Faculty of Social Sciences and Mass Communications.

Статья поступила в редакцию 21.11.2024; одобрена после рецензирования 15.01.2025; принята к публикации 20.01.2025.

The article was submitted 21.11.2024; approved after reviewing 15.01.2025; accepted for publication 20.01.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.