



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

Саломатова Оксана Ивановна
(Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия)

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, профессор, 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. Брянник** (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 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 *М. В. Трифонова*
Верстка *М. В. Трифоновой*

Подписано в печать 13.11.25.
Выход в свет 26.12.25.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 12,8.
Уч.-изд. л. 10,9.
Тираж 500 экз. Заказ 719.
Цена свободная

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

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.



ISSN 1994-2796 (print)

ISSN 2782-4829 (online)

doi 10.47475/1994-2796

ACADEMIC
PERIODICAL

Founded in 1991

№ 10 (504) 2025

FOUNDER

Chelyabinsk State University (CSU)

Editor-in-chief

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

Executive secretary

O. I. Salomatova

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 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.

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 № ФЦ77-66312
dated 01.07.2016

Index 33077
in the “Press of Russia” catalog

Proofreader *M.V. Trifonova*
Imposition by *M.V. Trifonova*

Approved for printing 13.11.25.
Date of publication 26.12.25.
Format 60×84 1/8. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 12,8.
Ac.-publ. sh. 10,9.
Circulation 500 copies.
Order 719. Open price

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

СОДЕРЖАНИЕ

РЕФЛЕКСИЯ НАД: ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Вархотов Т. А. Философия и философии: в поисках дидактической формы философского знания 5

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

Гутова С. Г. Преемственность идей исихазма и неоплатонизма в отечественной философии всеединства как духовная традиция 13

Денискин С. А., Крупнов И. А. Человек в онтогенезе и в цепи культурной преемственности 24

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

Морозова И. Н. Человек и культура в поисках бытийности: о мозаичности ценностей и смыслов постчеловеческого в современной гуманитаристике 31

Глазунов Н. Г. Динамика элит и их роль в эпоху социальных преобразований 37

Качеев Д. А. Концепт «евразийства» в общественном сознании Казахстана 44

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Худякова Н. Л. Социально-философский анализ как метод социально-философского исследования 51

Соловьева С. В. Дилетантизм и культура участия в гражданской науке 58

Иванова Н. А. Множественность академического габитуса в фокусе современных исследований науки 67

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

Кротов А. А. Сенсимонизм и имперская идея 75

Видершпан А. В., Самаркин С. В. Трагедия творчества в философской системе Н. А. Бердяева 81

Васильева Е. И. Социальная природа памяти и понятие дискурса в работах М. Фуко как продолжение идей социальной философии М. Хальбвакса 88

Калинина А. С. Безличное бытие и насилие света: преодоление классической дихотомии в концепции *il y a* Э. Левинаса 97

Камалетдинова А. Я. Философское осмысление теории цивилизации А. Дж. Тойнби 103

CONTENTS

REFLECTION ON: PHILOSOPHICAL EDUCATION

Varkhotov T. A. Philosophy and Philosophies: Towards a Didactical form of Philosophical Knowledge. . . 5

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

Gutova S. G. The Succession of Ideas of Hesychasm and Neoplatonism in Domestic Philosophy of All-unity as a Spiritual Tradition 13

Deniskin S. A., Krupnov I. A. Man in Ontogenesis and in the Chain of Cultural Succession 24

MAN, SOCIETY, CULTURE

Morozova I. N. Man and Culture into the Searching of the Being: on the Mozaicism of the Values and Meanings of the Post-human into the Nowadays' Humanities 31

Glazunov N. G. The Elites Dynamics and their Role in the Social Transformation Era 37

Kacheyev D. A. The Concept of "Eurasianism" in the Public Consciousness of Kazakhstan 44

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Khudyakova N. L. Social and Philosophical Analysis as a Method of Social and Philosophical Research 51

Solovyova S. V. Amateurism and the Culture of Participation in Citizen Science. 58

Ivanova N. A. The Multiplicity of Academic Habitus at the Focus of Modern Scientific Research 67

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Krotov A. A. Saint-Simonism and the Imperial Idea 75

Vidershpan A. V., Samarkin S. V. The Tragedy of Creativity in the Philosophical System of N. A. Berdyaev 81

Vasileva E. I. The Social Nature of Memory and the Concept of Discourse in the Works of M. Foucault as a Continuation of the Ideas of M. Halbwachs' Social Philosophy 88

Kalinina A. S. Impersonal Being and the Violence of Light: Transcending the Classical Dichotomy in E. Levinas's Concept of *il y a* 97

Kamaletdinova A. Ya. Philosophical Interpretation of A. J. Toynbee's Theory of Civilization 103

РЕФЛЕКСИЯ НАД: ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

REFLECTION ON: PHILOSOPHICAL EDUCATION

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 5–12.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(10(504):5-12.

Научная статья

УДК 101.1; 101.3

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-5-12

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИИ: В ПОИСКАХ ДИДАКТИЧЕСКОЙ ФОРМЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Тарас Александрович Вархотов

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, varkhotov@gmail.com,
0000-0003-3363-7596

Аннотация. Обсуждаются принципы преподавания философии в высшей школе. Выделяется три оси современных дискуссий, поляризующих подходы к преподаванию философии между антикваризмом и презентизмом, монизмом и плюрализмом, а также дескриптивизмом и нормативизмом. Проводится различие между профессиональной философией, для которой характерно тяготение к первым («левым») полюсам перечисленных бинарных оппозиций, и дидактической формой философии, которая методически должна тяготеть ко вторым («правым») полюсам. Подчеркивается недопустимость вульгаризации философского знания ради его популяризации, а также музеефикации и сакрализации философии ради искусственного культивирования уважения к архаизированной и непрактической форме знания. Выделяются ключевые функции философии — мировоззренческая, методологическая, медиативная. Предлагаются конкретные рекомендации для построения современного учебного пособия по философии как возможного образца дидактической формы философского знания — целостного, методического, системного, современного, направленного на профессиональном уровне на расширение границ рационального познания, а в качестве необходимого компонента гуманитарного ядра высшего образования — на развитие рефлексивного аппарата и когнитивных навыков учащихся.

Ключевые слова: философия, дидактика, учебное пособие, преподавание философии

Для цитирования: Вархотов Т. А. Философия и философии: в поисках дидактической формы философского знания // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 5–12. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-5-12.

Original article

PHILOSOPHY AND PHILOSOPHIES: TOWARDS A DIDACTICAL FORM OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE

Taras A. Varkhotov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, varkhotov@gmail.com, 0000-0003-3363-7596

Abstract. This article discusses the principles of teaching philosophy in higher education. Three axes of contemporary debate are identified, polarizing approaches to teaching philosophy between antiquarianism and presentism, monism and pluralism, and descriptivism and normativism. A distinction is drawn between professional philosophy, characterized by a gravitation toward the first (“left”) poles of these binary oppositions, and the didactic form of philosophy, which methodologically should gravitate toward the second (“right”) poles. The article emphasizes the inadmissibility of vulgarizing philosophical knowledge for the sake of its popularization, as well as the museification and sacralization of philosophy for the sake of artificially cultivating respect for an archaic and impractical form of knowledge. The key functions of philosophy are highlighted: ideological, methodological, and mediational. Specific recommendations are offered for the construction of a modern textbook on philosophy as a possible example

of a didactic form of philosophical knowledge — holistic, methodological, systemic, modern, aimed at professional level at expanding the boundaries of rational knowledge, and as a necessary component of the humanities core of higher education — at developing the reflective apparatus and cognitive skills of students.

Keywords: philosophy, didactics, textbook, teaching philosophy

For citation: Varkhotov T.A. Philosophy and Philosophies: towards a Didactical form of Philosophical Knowledge. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):5-12. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-5-12.

Введение

Общеизвестно, что философия является старейшей формой светской рациональной интеллектуальной культуры, духовным сердцем античности и, как говорил Цицерон, «матерью всех наук» [12, с. 56]. Вплоть до начала XIX в. термин «философия» использовался как синоним теоретического знания. Авторы, желавшие подчеркнуть фундаментальный характер предлагаемых ими соображений, использовали в названии произведения этот термин, — как, например, еще в 1809 г. сделал Ж.-Б. Ламарк, опубликовавший свою теорию эволюции под заголовком «Философия зоологии».

Не менее широко известно, что в новейший период истории философия пребывает в своего рода перманентном кризисе, а ее социальный статус становится всё более проблематичным. В XIX в. философию «отцепили» от «науки», превратив из «матери наук» в последовательно архаизируемую дисциплину [2], остатки уважения к которой зиждутся, с одной стороны, на ее славном прошлом и предполагаемой роли в системе исторической памяти (философия как хранилище культурно-исторического ядра в части идей), а с другой стороны, на ее отождествлении с предельно широко понимаемыми рефлексией и «критическим мышлением», ассоциируемыми с «разумностью» и делающими, таким образом, философию своего рода естественной склонностью человека. Такой взгляд на философию закрепился во внутрицеховых дискуссиях и широко представлен в полемике между сторонниками преподавания философии как истории философии или же как свободного творческого интеллектуального поиска [6; 7; 13]. При этом большинство исследователей отмечают снижение интереса и рост скепсиса по отношению к предмету как со стороны студентов [7; 8], так и со стороны преподавателей других дисциплин и администрации вузов, которых компетентный подход подталкивает к расширению преподавания профильных образовательных дисциплин за счет философии [6; 10].

Описанная выше ситуация сложилась достаточно давно. Еще в 1903 г. Ф. А. Зеленогорский

писал: «незавидное положение занимала и занимает философия в наших университетах», отмечая далее непрочность убеждений, легковёрность и слабость способности самостоятельно мыслить у не получившей необходимого философского образования «нашей интеллигенции» и что, «оставаясь в пределах исключительно положительной и утилитарной науки и знаний, молодые люди проникаются утилитарными целями в жизни и заглушают в себе стремление к высшим идеалам» [4, с. 165–166]. Не является описанная ситуация и специфически российской: еще в 1874 г. в докладе с характерным названием «О причинах уныния в философской сфере» Ф. Brentano отмечал: «Очевидно, что философия не пользуется большим доверием» [1, с. 24]. А одно из современных зарубежных учебных пособий по философии начинается и с более радикального диагноза: «Слово “философия” имеет неудачные ассоциации: непрактичный, не от мира сего, странный» [15, с. 1].

Таким образом, уже более 100 лет дисциплинарный статус философии носит кризисный характер, а намеченные внутри профессионального сообщества подходы к дидактическому оформлению философии не приводят к осуществлению выказанного 150 лет назад оптимистичного прогноза Ф. Brentano, согласно которому «отлив в сфере философских штудий... вскоре вновь завершится новым приливом» [1, с. 34].

Методы и материалы

Основным методом философии является спекулятивное рассуждение. В своем исходном значении слово «спекуляция» подразумевало в равной мере отвлеченное умозрение и преследование конкретной цели, в том числе личной выгоды. Однако со временем прагматический аспект отошел предпринимателям, где спекуляция до сих пор означает прибыльную торговую операцию, а применительно к интеллектуальной культуре «спекулятивный» стал синонимом абстрактно-умозрительного рассуждения. Исторически это происходило на фоне растущего успеха опытно-экспериментальной науки и чувственно-манипулятивного инженерного знания, форсированная

социальная объективация которого происходила в борьбе с институтами старой, средневековой интеллектуальной культуры и за счет дискредитации и ограничения влияния связанных с нею дисциплин: «Наступила настоящая эра истины чувств, которая по своему могуществу, глубине и блеску едва ли имеет аналог в других культурах и других эпохах. Сциентизм стал на самом деле самым заметным и самым существенным признаком нашей ментальности» [11, с. 345].

Хотя сциентизм и воля к эмпирическим методам в XIX–XX вв. практически полностью захватили пространство интеллектуальной культуры, система образования, являющаяся институциональной основой воспроизводства интеллектуальной культуры, так и не смогла до конца адаптироваться к мироустройству, в котором «философия и естествознание [в оригинале «наука». — Т. В.] рассматриваются как различные и чуть ли не антагонистические формы знания» [2, с. 249–250].

Невозможность ограничить образование методами и результатами эмпирических наук парадоксальным образом была встроена в самое основание концепции всеобщего образования: оно не может быть последовательно утилитарным. Утилитарные цели и критерии локальны и изменчивы, а жизнь даже утилитаристки-ориентированного человека не сводима к материально-прагматическим элементам и опытно-экспериментальному знанию. «Чтобы жить достойной жизнью, человек нуждается во многих других ценностях, помимо научных. Например, члены общества должны вести себя надлежащим образом; нужны какие-то добродетели, начиная с готовности чем-либо пожертвовать; необходимы некоторая доля альтруизма и стремление к исполнению долга, а также многое другое», — писал П. Сорокин в 1957 г. — «Нынешняя же позиция эмпирической науки абсолютно аморальна, безрелигиозна и асоциальна» [11, с. 351].

Основоположник педагогики Я. А. Каменский отвергал представление об образовании как приобретении полезных практических навыков и подчеркивал, что целью образования является подготовка к жизни вечной, ведь «уход из этой жизни неподготовленным — дело настолько серьезное, что его нельзя исправить» [5, с. 285]. Необязательно принимать теологическую риторику Каменского, чтобы понять ключевую идею: цель образования — создавать человека, а не оснастить полезными навыками биохимическую машину [5, с. 288].

Эта цель в точности совпадает с тем, что в античности считалось предназначением философии.

Когда Платон в «Федоне» говорит о философии как о практике подготовки к смерти путем очищения разума и освобождения души [9, с. 21–27], он имеет в виду именно подготовку к жизни вечной, а Цицерон в духе римской прагматики интерпретирует его на почти современный лад: отвлечься от повседневного и преходящего ради вечного и всеобщего, включая и тот неотвратимый и пугающий момент, когда избежать встречи с превосходящим будничное и бренное станет невозможно [12, с. 64].

Закон «Об образовании в Российской Федерации» в определении образования следует сложившемуся в Новое время пониманию образования как ценности и неутилитарной практике формирования человека — «единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественно значимым благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства» (Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ, ст. 2 п. 1). В Указе о национальных целях развития России зафиксирована коррелирующая с таким пониманием образования цель — «реализация потенциала каждого человека, развитие его талантов, воспитание патриотичной и социально ответственной личности» (Указ Президента РФ «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 г. и на перспективу до 2036 г.» № 309 от 7 мая 2024 г., п. 1б).

Опираясь на такое понимание целей и содержания образования, а также на спекуляцию как внимательное и заинтересованное умозрение, комплиментарное целям и ценностям образования, можно выделить ряд дидактических особенностей философии, существенных для придания ей оптимальной дисциплинарной формы в современной высшей школе. Поскольку же дисциплинарная объективация в системе образования всегда предполагает учебно-методическое обеспечение, дидактическая форма философского знания воплощается в учебнике, призванном служить искусству учить быстро, основательно и «с верным успехом», «подвигая учащихся к истинным знаниям, добрым нравам и глубокому благочестию» [5, с. 245].

Результаты и обсуждение

Если попытаться обобщить обозначенные коллегами в ходе уже долгое время идущих дискуссий о преподавании философии сложности, то одной из ключевых дидактических проблем оказывается противоречивая многоликость, множественность философии. Речь не столько

о привычном специалисту многообразии накопленных за долгую историю систем и представлений или о сводящих с ума неспециалиста бесконечных метафилософиях и спорах о том, что такое философия. Существенно большей проблемой для дисциплинарной объективации философии являются формы ее существования за пределами профессионального дисциплинарного знания — например метафизические компоненты научного знания или обыденного мировоззрения.

В той мере, в какой философия понимается как практика, она начинает сливаться с мыслительной деятельностью и самосознанием. В результате философия оказывается буквально разлитой повсюду, отличается лишь интенсивность или концентрация: «Ее бытование в социуме потому и неприметно, что самосознание как лицо философии не привилегия философов и тем более не ремесло, которое можно предпочесть или отвергнуть; это сквозное измерение мировоззрения, делающее последнее тем, чем оно является. ...Самосознание фатально опосредует наше поведение и мыслительное отношение к бытию, и потому каждый человек потенциально в большей степени философ, чем, скажем, математик или актер. Философ по призванию отличается от нефилософа лишь тем, что эту повседневную и тем не менее таинственную процедуру самосознания он избирает в качестве предмета своего интереса и труда...» [14, с. 27]. И хотя ниже в цитированном тексте Н. С. Кирабаев подчеркивает, что философия в образовательном процессе — «иное дело», и дисциплинарная форма философии обладает специфическими функциями и «целостностью», всё же ящик Пандоры открыт и каждый участник образовательного процесса может заподозрить у себя право считаться суверенным носителем философского знания [6, с. 125–126]. Последствия варьируют в широком диапазоне от вроде бы безобидных романтических утверждений, что философ не профессия, а призвание, до упомянутого выше широко распространенного отрицания ценности философии на том основании, что она «ненаучная», «архаичная», «беспредметная» и т. п., что в действительности обосновывается некомпетентностью субъекта, считающего себя в праве выносить суждение вследствие «естественности» своего статуса философа: раз все люди — философы, то любое непонимание в этой ситуации — проблема предмета, а не «мыслителя».

Многоликость, мозаичность и многослойность философского знания, его тесная историческая связь с рациональным мышлением и рефлексии

ей как таковыми оборачиваются колоссальными дидактическими сложностями: «студентов, впервые приступающих к изучению философии, ее принципиальная внутренняя многоликость, как правило, ставит в тупик», — отмечает С. Г. Крюкова, подчеркивая, что «сложно приходится и преподавателю», которому необходимо совмещать методологический плюрализм с методическим монизмом, поскольку без однозначных выводов материал девальвируется и теряет в равной мере ясность, убедительность и ценность для учащегося [7, с. 27–29]. Для преподавателя философии эта ситуация обычно оборачивается дихотомией сакрализации философии как особо вида знания, обособленного от современной жизни и имеющего дело с «вечными» вопросами, и прагматической модернизации философии, утрачивающей предметную самостоятельность в обмен на «актуализацию» в качестве функционального компонента какой-либо современной практики — от респектабельной философии науки до так называемых «экспериментальной» или «практической» философии, встроенной в повседневную деятельность и выступающей своего рода разновидностью психотерапии.

Возникающая таким образом задача пройти между «Сциллой традиционализма» и «Харибдой инноватизма» [7, с. 28], найти баланс между антикваризмом и презентизмом, или между обзорной «школьной» и профессиональной «университетской» философией [13, с. 25–26] решается по-разному, однако в большинстве случаев рассматривается именно как выбор: отдавать предпочтение современной проблематике и философским проблемам области специализации студента [6; 8; 10] или же держаться за классическую философскую проблематику, фокусируясь на критической функции философии и на том, что «предмет философии — это не только сущее, но и должное» [7, с. 26] (ср.: [13, с. 27]). При этом антикваристский крен отталкивает аудиторию сложностью и неочевидностью связи материала с ее учебным профилем и повседневной жизнью, а презентистский чреват девальвацией ценности философского знания и развитием иллюзии простоты и легкости философских проблем.

Дидактическая форма философии должна искать баланс между, с одной стороны, вульгарной и профессиональной формами философского знания, а с другой стороны — классической и современной философией, которые отличаются языком, проблематикой, самоидентификацией и подходами к балансировке вульгарной и профессиональ-

ной философии. Ситуация осложняется тем, что описанное многообразие философий всё же обладает определенным единством и должно дисциплинарно объективироваться без потери основных частей, а также снижением «общего интеллектуального уровня нынешних выпускников школ. У них часто отсутствует культура чтения, они в большинстве своем не способны воспринимать большие тексты, долго удерживать внимание на какой-то проблеме и т. п.» [7, с. 29]. Таким образом, растущая сложность предмета сталкивается со снижением общего уровня эрудиции и компетенций в области гуманитарных и общественных наук, формирующих необходимый для восприятия философии контекст.

Дидактическая форма, как и любая объективация, предполагает определенный уровень упрощения. Для преподавателя самоубийственно начинать знакомство с дисциплиной с разговора о том, что «всё сложно», «философские вопросы — вечные, ни один из них никто не решил», «точек зрения множество» и «философия есть творчество концептов». При всей соблазнительности немедленного погружения учащегося в профессиональные философские дискуссии — будь то антикваристские споры о тонкостях перевода древнегреческого термина «хора» или современные сражения реалистов и релятивистов вокруг «истины» и «пост-истины» — это тупиковый путь: после такого погружения учащийся может и не всплыть, а если всплывет, то почти всегда без понимания и, соответственно, с ощущением того, что он стал жертвой интеллектуального мошенничества. Противоположное решение — радикальное упрощение, модернизация и переход на бытовой язык в духе «Платон был идеалистом и верил в вечность добра и красоты, а Ницше был нигилистом и отрицал мораль» — уже на самом деле является интеллектуальным мошенничеством и превращает курс философии в набор банальностей или, хуже того, в руководство для начинающих «как стать ханжой».

Дидактическая форма требует простоты, но не вульгарности, и не совместима с фальшью, особенно когда речь идет о ценностной проблематике, неустранимо встроенной в философское знание. Поэтому, даже принимая во внимание конъюнктурные факторы — деградацию культуры чтения, сложности с восприятием больших текстов и общее снижение эрудиции абитуриентов, — а также дисциплинарные особенности философского знания, колоссального по объему, находящегося в сложных социально-эпистемо-

логических отношениях с наукой и встроенного во многие другие практики, — всё же необходимо поддерживать баланс между плюрализмом и монизмом, антикваризмом и презентизмом, а также дескриптивным и нормативным подходами. И если в профессиональных дискуссиях философы обычно тяготеют к «левому» полюсу перечисленных оппозиций (разнообразие точек зрения, высокие требования к точности в терминологии, аргументация от многообразия и логической возможности), то в дидактике требуется смещение к противоположному, «правому» полюсу: демонстрация большей силы и предпочтительности конкретных концепций, актуализация через практику и современный социальный контекст, аналитика и защита ценностных оснований. Последнее является наиболее сложным и наиболее спорным, поэтому необходимо подчеркнуть, что речь не о превращении философа в моралиста или идеолога, а о последовательной реализации основной цели философии — рефлексии предельных оснований, которыми для специфически человеческих форм бытия являются ценности [3], и профессионального долга философа — брать на себя ответственность за суждение.

Уместной дидактической формой для реализации приведенных выше требований является учебное пособие, ориентирующееся на следующие принципы организации материала:

1. Отказ от единого сквозного нарратива — главы должны быть сюжетно автономными и самодостаточными (при этом без явных противоречий между ними). Единый сюжет — обязывающее методическое обременение, которое требует от учащихся читать последовательно и целиком, а преподавателю сильно сужает возможности частичного, выборочного использования пособия. Нелинейная структура и высокий уровень автономии разделов и глав, напротив, обеспечивают адаптивный компромисс с неготовностью современного студента работать с объемным текстом в логике линейного чтения и оставляют преподавателю возможность варьировать порядок изучения отдельных тем и выбирать предпочтительные фрагменты с учетом особенностей курса и аудитории.

2. Проблемный подход как основа балансировки историко-философского материала и современных дискуссий — представить философское знание как систему относительно обособленных друг от друга проблем или сюжетов, самостоятельных в форме понятий («бытие», «человек», «знание», «общество», «добро» и т. д.), но образующих системы на уровне дисциплинарных

разделов философии — онтологии, теории познания, этики и т. д. Такая организация материала предполагает сочетание энциклопедической формы изложения материала (раздел, где компактно излагается история формирования, теоретическое содержание и функциональная нагрузка ключевых понятий, которыми оперирует философское знание) и раскрытия дисциплинарной структуры философии, демонстрирующей основные направления работы философского знания и связанные с ними способы структурирования и применения понятийного аппарата.

3. Актуализация материала за счет предметно-практической ориентации — акцент на том, что и как философия понимает и что может предложить ключевым институтам. Основной дидактический вред широко распространенного антикваристского изложения материала заключается в формировании у читателей представления о крайней степени оторванности философского знания от социальной действительности. Чтобы преодолеть это глубоко ошибочное представление, необходимо показать уникальные функциональные возможности философии, связанные с ее ролью в формировании мировоззрения, в развитии методов познания и конструировании социальных институтов, а также в медиации различных областей знания и социокультурных практик. Этот функционал — мировоззренческий, методологический и коммуникативный (медиативный) — должен системно раскрываться в общих вводных разделах учебного пособия, а также демонстрироваться в каждом разделе так и в той мере, как все или некоторые из перечисленных функций оказываются связанными с темой конкретного раздела.

4. Демонстрация разнообразия интеллектуальных культур и философии как ядра европейской теоретической культуры, имеющего функциональные аналоги (но не формы или ветви) в других культурах. Чрезвычайно важно устранить путаницу с многообразием «философий» и не бороться с европоцентризмом, замещая один прогрессистский предрассудок («европейская интеллектуальная культура есть высшее достижение человеческой истории, прочие шли тем же путем, но не достигли ее совершенства») другим («у всех народов есть своя философия, и все они одинаково хороши»). Современный образованный человек должен иметь представление о том, что привычный нам способ мышления не является единственным и за пределами вариаций, собранных историей философии и объединенных общим когнитивным стилем, отраженным в специфике индоевропей-

ских языков, существуют иные стили, имеющие свои особенности, преимущества и уязвимости, не совпадающие с привычными нам. Соответственно, неевропейские «философии» должны дидактически подаваться как альтернативные способы мыслить (иные категоризации действительности), в чем-то схожие с европейскими, а в чем-то радикально иные. Не лучше, не хуже и не так же, а совсем по-другому. Суть различий и должна стать предметом изложения, что позволит обогатить рефлексивный арсенал учащегося и существенно расширить диапазон применения медиативной функции философии — получить ключ к пониманию образа мысли представителей другой культуры.

5. Актуализация российской специфики и как встроенной в классические философские сюжеты, и как представляющей собой самостоятельную тематическую линию. Основные темы и идеи русской философской традиции составляют отдельный раздел, фиксирующий зоны значимого несоответствия стилей, решений и направлений поиска российской и западноевропейской философских традиций. Параллельно при рассмотрении каждого традиционного философского сюжета отмечается вклад российских исследователей и отечественная специфика развития соответствующей темы — в зависимости от существенности вклада и глубины специфики.

Заключение

При всей многоликости философии, за свою более чем двух с половиной тысячелетнюю историю пережившей несколько радикальных и множество локальных трансформаций, суть философии остается исследование пределов рациональности ее собственными средствами. Кредо философа — работать на актуальной границе рационального познания, отодвигая эту границу вовне, но оставаясь в этом подвижном пограничье всё же на стороне разума и не отступая от ориентиров и средств рационального познания в зону мистики, догматики или опрошения. Это сближает философию с наукой, которая тоже всегда стремится остаться в границах рациональности. Однако методы науки носят более строгий и частный характер, а философия, в отличие от науки, не завязана на эмпирические критерии, что позволяет ей выполнять методологическую функцию — развивать сами познавательные средства, на которые опираются различные познавательные практики, включая науку. Это подчеркивает метафорический характер разнообразных по-

пулярных словосочетаний типа «практическая философия», «экспериментальная философия», «философия бизнеса», равно как и обозначающих принципиально иные формы интеллектуальной культуры — «восточная философия» и т. п. Такие словосочетания — в отличие от выделяющих частный предмет философии («философия науки» или «философия общества») и подчеркивающих прагматический (социальный) приоритет соответствующей темы — используют термин «философия» в ином значении: либо как синоним аксиологической концептуализации частной практики («философия нашей фирмы — безусловный приоритет интересов клиента»), либо как синоним теоретической культуры, что ближе к терминологическому значению, но существенно шире исторически обозначенной термином «философия» конкретной интеллектуальной культуры. Расширительная трактовка философии как суммы или территории всех «философий» дидактически разрушительна, поскольку делает термин неинформативным, теряет специфику задач и инструментов, исторически лежащих в основе философии, и смешивает в одну кучу рассуждения на уровне здравого смысла, целеполагание, теоретическое знание, спекулятивное рассуждение и внерациональные формы познавательной деятельности. В такой ситуации всё, что имеет признаки рефлексии, оказывается «философией», и для осваивающего дисциплину это означает, что он уже от рождения философ, но толку от этого чуть.

В противоположность наивному опрощению, равно как и эзотерическому антикваризму, философия является рациональным системным высокоспециализированным профессиональным зна-

нием. Это знание нацелено на границы разума и когнитивных возможностей человека, а не на техническое устройство материального мира, поэтому существенно отличается от инженерного знания и не является утилитарным. Однако это не делает философию оторванной от жизни и бесполезной. Она является единственной дисциплиной, «собирающей», «сшивающей» мир из связанных с разными социокультурными практиками данных, представлений и методов. Философия обеспечивает инструментарий выявления и рациональной оценки предпосылок, методов, потенциала и рисков продуцируемых социокультурной системой форм жизни и направлений развития. В частности, только философия располагает инструментарием оценки ценностных оснований социальной динамики, иные инструменты позволяют лишь их обнаруживать (общественные науки) либо в них верить (иррациональные познавательные практики). Философия умеет сохранять и развивать традицию без сакрализации и догматизации, — этот навык критически важен в социальной системе, в которой участники обладают сравнительно развитым уровнем критического мышления (т. е. скептики), а традиционалистские механизмы сильно деформированы.

Всё перечисленное выше требует придерживаться при выборе дидактической формы философии ориентации на ее мировоззренческую, методологическую и медиативную функции, представляя философию как целостное, методическое, системное, современное, направленное теоретически на расширение границ рационального познания, а практически на развитие рефлексии и системного мышления профессиональное знание.

Список источников

1. Brentano F. О будущем философии. Избранные труды. М. : Академический проект, 2018. 629 с.
2. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. М. : Логос, 2004. 368 с.
3. Вархотов Т. А. Ценность как предмет исследования // Социум и власть. 2024. № 4 (102). С. 17–34. DOI: 10.22394/1996-0522-2024-4-17-34.
4. Зеленогорский Ф. А. О преподавании философии в университете // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2018. № 16. С. 163–171.
5. Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Педагогика, 1982. 656 с.
6. Кондратьева С. Б. Преподавание философии в вузе: проблемы, прогнозы, перспективы // Проблемы педагогики и психологии. 2018. № 4. С. 122–131.
7. Крючкова С. Г. Преподавание философии в современном университете // Ученый совет. 2017. № 3 (147). С. 24–31.
8. Левин С. М. О преподавании философии в высших учебных заведениях // Будущее философии: профессиональный и институциональный аспекты. СПб. : РХГА, 2011. С. 127–135.
9. Платон. Федон // Сочинения : в 4 т. Т. 2. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та : Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 11–96.

10. Сидорова Л. П. О роли философии в современном образовательном пространстве // *Credo new*. 2016. № 4. С. 215–225.
11. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М. : Астрель, 2006. 1175 с.
12. Цицерон М. Т. Тускуланские беседы. М. : РИПОЛ классик, 2017. 358 с.
13. Щелкунов М. Д., Миронов В. В., Кирабаев Н. С., Гребенникова В. М., Никитина Н. И. Философия и проблемы современного образования: материалы обсуждения // *Вопросы философии*. 2018. № 6. С. 19–33.
14. Rosen G., Byrne A., Cohen J., Harman E., Shiffrin S. *The Norton Introduction to Philosophy*. 2nd Edition. New York: W. W. Norton & Company, 2018. 1312 p.
15. Blackburn S. *Think. A Compelling Introduction to Philosophy*. Oxford University Press, 1999.

References

1. Brentano F. *O budushchem filosofii*. Izbrannie trudi. Moscow; 2018. (In Russ.).
2. Vallerstain I. *Konets znakovogo mira: Sotsiologiya XXI veka*. M.: Logos, 2004. (In Russ.).
3. Varkhotov TA. Tsennost kak predmet issledovaniya. *Sotsium i vlast*. 2024;(4(102):17-34. DOI: 10.22394/1996-0522-2024-4-17-34. (In Russ.).
4. Zelenogorskii FA. O prepodavanii filosofii v universitete. *Trudi Nizhegorodskoi dukhovnoi seminarii*. 2018;(16):163-171. (In Russ.).
5. Komenskii YaA. *Izbrannie pedagogicheskie sochineniya (in 2 vol.)*. Vol. 1. Moscow; 1982. (In Russ.).
6. Kondrateva SB. Prepodavanie filosofii v vuze: problemi, prognozi, perspektivi. *Problemi pedagogiki i psikhologii*. 2018;(4):122-131. (In Russ.).
7. Kryuchkova SG. Prepodavanie filosofii v sovremennoy universitete. *Uchenii sovet*. 2017;(3(147):24-31. (In Russ.).
8. Levin SM. O prepodavanii filosofii v visshikh uchebnikh zavedeniyakh. In: *Budushchee filosofii: professionalnii i institutsionalnii aspekti*. St. Petersburg; 2011. Pp. 127–135. (In Russ.).
9. Platon. *Fedon*. In: *Sochineniya v chetirekh tomakh*. Vol. 2. St. Petersburg; 2007. Pp. 11–96. (In Russ.).
10. Sidorova LP. O roli filosofii v sovremennoy obrazovatelnoy prostranstve. *Credo new*. 2016;(4):215-225. (In Russ.).
11. Sorokin PA. *Sotsialnaya i kulturnaya dinamika*. Moscow; 2006. (In Russ.).
12. Tsitseron MT. *Tuskulanskie besedi*. Moscow; 2017. (In Russ.).
13. Shchelkunov MD, Mironov VV, Kirabaev NS, Grebennikova VM, Nikitina NI. *Filosofiya i problemi sovremennoy obrazovaniya: materialy obsuzhdeniya*. *Voprosi filosofii*. 2018;(6):19-33. (In Russ.).
14. Rosen G, Byrne A, Cohen J, Harman E, Shiffrin S. *The Norton Introduction to Philosophy*. 2nd Edition. New York: W. W. Norton & Company; 2018.
15. Blackburn S. *Think. A Compelling Introduction to Philosophy*. Oxford University Press; 1999.

Информация об авторе

Т. А. Вархотов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и методологии науки философского факультета.

Information about the author

T. A. Varkhotov — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 28.09.2025; одобрена после рецензирования 05.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 28.09.2025; approved after reviewing 05.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 13–23.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(10(504):13-23.

Научная статья

УДК 141.41

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-13-23

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ ИСИХАЗМА И НЕОПЛАТОНИЗМА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА КАК ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ

Светлана Георгиевна Гугова

Нижевартовский государственный университет, Нижневартовск, Россия, svetguts.07@mail.ru, 0000-0002-7947-166X

Аннотация. Статья посвящена выявлению общих принципов, лежащих в основании учений неоплатонизма, исихазма и философии всеединства, которые рассматриваются как особый духовно-культурный феномен. Анализируется влияние неоплатонизма и традиции исихазма на отечественную религиозную философию. Определяется, что значение исихазма связано с духовной религиозной практикой, где личное и социальное в своем единстве становятся предпосылкой для самосовершенствования личности. Общность философско-религиозных учений исихазма, неоплатонизма и всеединства проявляется в синкретической методологии, позволяющей объединить мистическую основу и рациональные построения. В статье подчеркивается общее и особенное в философских учениях данной духовной традиции. Рассматриваемая в статье синкретическая интенция, лежащая в основе исследуемой духовной традиции, проявляется в интеркультурной направленности и позволяет выделить основные мировоззренческие принципы. На основании сравнительного анализа представленных традиций показано, что русская религиозная философия объединила в себе основные философские идеи, этическое (эстетическое) мировосприятие и практическую направленность к духовному опыту. Обращение русской религиозной философии к исихастским и неоплатоническим идеям только подчеркивает ее особенность, значимость для духовной традиции и позволяет выделить национально-культурную самобытность.

Ключевые слова: духовная традиция, исихазм, неоплатонизм, философия всеединства, мистическое учение, методологический синкретизм

Для цитирования: Гугова С. Г. Преемственность идей исихазма и неоплатонизма в отечественной философии всеединства как духовная традиция // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 13–23. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-13-23.

Original article

THE SUCCESSION OF IDEAS OF HESYCHASM AND NEOPLATONISM IN DOMESTIC PHILOSOPHY OF ALL-UNITY AS A SPIRITUAL TRADITION

Svetlana G. Gutova

Nizhnevartovsk State University, Nizhnevartovsk, Russia, svetguts.07@mail.ru, 0000-0002-7947-166X

Abstract. The article is devoted to identifying the common principles underlying the teachings of Neoplatonism, Hesychasm, and the philosophy of all-unity, which are regarded as a distinct spiritual-cultural phenomenon. It analyzes the influence of Neoplatonism and the Hesychast tradition on domestic religious philosophy. It is determined that the significance of Hesychasm is connected with spiritual religious practice, where the personal and the social in their unity become a prerequisite for the self-improvement of the individual. The commonality of the philosophical-religious teachings of Hesychasm, Neoplatonism, and all-unity is manifested in a syncretic methodology that allows the consolidation of a mystical foundation with rational constructions. The article emphasizes both the general and

the particular in the philosophical teachings of this spiritual tradition. The syncretic intention underlying the examined spiritual tradition, discussed in the article, is manifested in its intercultural orientation and enables the identification of the main worldview principles. On the basis of a comparative analysis of the presented traditions, it is shown that Russian religious philosophy has united in itself the fundamental philosophical ideas, ethical (aesthetic) worldview, and a practical orientation toward spiritual experience. The appeal of Russian religious philosophy to hesychastic and Neoplatonic ideas merely underscores its distinctiveness, significance for the spiritual tradition, and enables the delineation of national-cultural originality.

Keywords: spiritual tradition, Hesychasm, Neoplatonism, philosophy of syncretism/wholeness, mystical doctrine, methodological syncretism

For citation: Gutova SG. The Succession of Ideas of Hesychasm and Neoplatonism in Domestic Philosophy of All-unity as a Spiritual Tradition. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):13-23. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-13-23.

Введение

Интерес к исихастской традиции в отечественной культуре определяется не только ее особой значимостью как важнейшей составляющей духовной жизни православных христиан, но и признанием оригинальности данного учения, транслируемого на протяжении многих столетий в виде культурного кода, соединяющего историю и практику религиозно-философских исканий. Этот феномен преемственности и сложных (не всегда однозначных влияний) С. С. Хоружий обозначает «Традицией», он подчеркивал, что возрождение исихазма является новым этапом в становлении духовной Традиции: «Творческое развитие Традиции на русской почве достигает особой интенсивности, плодотворности и глубины в наше время, в XIX–XX вв.» [21]. В русской религиозной философии начала XX в. возникли определенные трудности, связанные с тем, что многие последователи данного учения были обвинены в отступлении от православной традиции и ее духовного наследия (отсюда такое количество дискуссий в религиозной и научно-интеллектуальной среде). Кроме того, исихастские идеи сталкивались с критикой со стороны официальных церковных кругов, которые придавали большее значение традиционным обрядам и доктринам [17]. Это привело к тому, что некоторые религиозные философы были подвергнуты ригористическому контролю со стороны церкви. О сложностях сосуществования и взаимовлияния мистических учений, религиозной философии и православной традиции писали многие исследователи. Так, С. В. Нагорный отметил, что: «... исихастская традиция фундировала собой, в той или иной мере, основные концепции практически всех русских религиозных философов. Это касается и софиологии, и всеединства, и имяславия. Эти концепции, следует заметить, диссонировали с православными догматами, в рамках ко-

торых только и могла развиваться православно-аскетическая традиция» [13, с. 51].

В современной ситуации мировоззренческого кризиса обращение к религиозно-философскому духовному наследию исихазма (который связывает неоплатоническую мысль и философские размышления представителей русской школы всеединства) вновь видится актуальным и необходимым для возрождения русской культуры. Во-первых, данная традиция является важной составной частью духовной культуры, акцентируя внимание на значимости самосовершенствования и духовного развития личности, на поиске единства человека с высшим началом, на стремлении к цельности и преодолению границ между индивидом и окружающим его миром. Во-вторых, взгляд с позиции исихазма расширяет наше представление о предназначении человека, позволяя рассматривать его не как автономное, изолированное существо, а как часть бесконечного универсума, как важный связующий элемент во вселенской системе. Возможно, как размышлял С. С. Хоружий, именно в «...сегодняшней философской ситуации, коренные особенности открывающейся нам традиции — энергичная онтология и антропология, неклассический тип и строй мысли — могут составить ценный и конструктивный вклад в происходящий активный поиск новых начал и путей для философствования» [23].

Материалы и методы исследования

Исследование философских традиций, таких как неоплатонизм, исихазм и отечественная философия всеединства, требует специального анализа их исторических контекстов и идеологических основ. Эти три направления, несмотря на различия в понимании основных проблем религиозной и философской мысли, имеют множество пересечений, которые могут быть рассмотрены через призму историко-философского подхода и сравни-

тельного анализа. В данном исследовании предлагается сравнительный анализ религиозно-философских идей в разных мистических традициях (объединенных общей синкретической методологией), что позволяет выделить общее и особенное во взглядах представителей трех разных религиозно-философских школ мистической направленности. В свою очередь, методологический синкретизм в философии всеединства В. С. Соловьева и его последователей выражается через их стремление найти синтез между различными философскими традициями, включая православие, науку и мистику, что позволяет провести параллели с исканиями исихастов.

Результаты исследования и их обсуждение

Исихазм как философско-религиозная традиция и его значение для отечественной культуры

Исихазм является одной из фундаментальных традиций восточного (православного) христианства. Это понятие используется, как правило, в двух основных смыслах. Во-первых, как обозначение комплекса духовно-личностных практик, основанных на особой сосредоточенности на внутреннем уединении, непрестанной молитве и непосредственном опыте боговидения (речь идет, разумеется, не о физически реальном видении, но об особом «умном созерцании»). Во-вторых, это мистическое учение, сложившееся в Православной церкви в XIV в. на территории Византийской империи и получившее впоследствии статус официальной доктрины. Термин *исихия* в оригинальных аскетических текстах был представлен как «безмолвие». В более узком значении исихию можно определить как «...ступень исихастской практики, то есть духовных трудов подвижника, восходящего путем молитвы и хранения заповедей к благодатному бесстрастию и обожению...» [1, с. 257]. В широком смысле исихия — это разновидность аскезы или «...образ подвижнического жития», «путь одинокого, уединенного подвига, пустынножительства», данное значение ближе по смыслу к отшельничеству (ερημία, ἡ να ἡώρη σ ις) [Там же].

Центральным аспектом исихазма в первом значении является практика «молитвы Иисусовой» («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»). Эта молитва используется в качестве средства сосредоточения ума и сердца на Боге, ее цель — достижение состояния внутреннего покоя и единения с Богом. Практически все исследователи истории православия согласны в том, что основные элементы исихастской прак-

тики, а также ее ценностно-эмоциональные мотивации бытовали в христианской (не только православной) традиции задолго до канонического богословского оформления. Более того, многие аспекты этой деятельности получили свое концептуальное выражение в разнообразных текстах специфической монашеско-аскетической направленности, создававшихся на протяжении всего периода становления и развития восточного христианства. В XVIII в. комплекс таких текстов был опубликован под названием «Добротолюбие» (греч. Φιλοκαλία — «Филокалия»). Название этого собрания указывает на принадлежность представленных в нем текстов к корневой традиции православия. Стоит упомянуть об известном философско-теологическом сборнике того же названия, составленном авторитетнейшими восточными отцами Церкви Василием Великим и Григорием Нисским. Кроме того, исихастское «Добротолюбие» публиковалось не только на церковно-греческом языке (койне), но и на новогреческом, то есть изначально ориентировалось не только на клириков и монахов. Русский перевод «Добротолюбия», выполненный Феофаном Затворником (1815–1894) и опубликованный в середине XIX в., до сих пор является важнейшим элементом книжной культуры как отечественного монашества, так и воцерковленных мирян. Если следовать логике составителей «Добротолюбия» (первое издание которого было осуществлено в Венеции в 1782 г., а его составителями и редакторами были преп. Макарий Коринфский (1731–1805) и св. Никодим Святгорец (1749–1809)), то представителями исихазма являются практически все крупные идеологи и практики мистико-аскетического монашества, начиная с Антония Великого — основателя христианской монашеской традиции в целом. И с этой логикой можно в целом согласиться. Но при этом следует указать на особую роль тех православных мыслителей, которые, не посвящая исихастской практике всю свою персональную жизнь, предложили ее концептуальное развертывание и обоснование в формально-догматической системе, а также способствовали закреплению исихастских идей и практики в общей жизнедеятельности православного сообщества. К таким ключевым фигурам исихазма относятся Григорий Синаит (ок. 1275–1346), Григорий Палама (ок. 1296–1357), патриарх Константинопольский Филофей Коккин (1309–1379) и др.

В религиозно-философском учении исихазма подчеркивается значимость мистического переживания и внутреннего осознания, которые

показывают путь к познанию себя. Погружение человека в глубины своего внутреннего мира осуществляется через сосредоточенность, саморазмышление и самоанализ. Исихасты стремятся к внутреннему уединению и покою («исихия» от греч. ἡσυχία — покой, тишина, молчание). Именно тишина и спокойствие становятся условиями для начала истинного общения с Творцом. Основной принцип мировидения в исихазме построен на идее самосовершенствования познающего субъекта, проходящего в своем движении к Абсолюту трансформацию, которую Святоотеческая традиция определяет как «главную цель человеческой жизни θεοσις (теозис — обожение)» [20]. Особую важность на пути духовного преобразования имеет деятельное, практическое применение идей исихазма в жизни. Исихазм как религиозное учение включает в себя строгие аскетические практики, такие как пост, бдение и отказ от мирских удовольствий, которые способствуют очищению и преобразению, помогая молящемуся освободить ум и сердце от отвлекающих факторов. Исихасты верят, что через молитву и посвящение можно получить божественное озарение и опыт непосредственного общения с Богом. Также важно подчеркнуть, что в исихазме особое внимание уделяется опыту божественного света, который считается проявлением Божьей благодати. Этот опыт может быть связан с видением света во время молитвы, который, согласно исихастам, является реальным переживанием присутствия Бога [22].

Как подчеркивают большинство исследователей отечественной религиозной философской традиции, исихазм оказал значительное влияние на православное богословие и духовную практику, формируя уникальный подход к пониманию мистического опыта и внутренней жизни христианина [5; 12]. Согласимся с тем, что: «...русский вариант исихазма представляет собой соединение общехристианских духовных законов с русской ментальностью» [14, с. 60]. Таким образом, исихазм — это явление, которое включает в себя множество разнообразных аспектов, будь то религиозные убеждения, философские концепции, социально-антропологические построения или практические ориентации. Такое разноплановое прочтение исихазма подробно рассматривается в исследовании И. Ф. Мейендорфа, где выделяется сразу четыре разных смысла «Исихазма» [11]. Для нашего исследования важно подчеркнуть, что исихастские идеи и концепции являются неотъемлемой частью русской философской мысли,

представляя собой уникальный синтез различных культурных традиций и философских учений и продолжая оставаться актуальными и вдохновляющими для современных исследователей и практиков в области духовного и философского развития личности.

Общее и особенное в философских учениях неоплатонизма, исихазма и всеединства. Подчеркивая особую религиозно-практическую направленность исихазма, необходимо указать и на его глубокую связь с философской традицией, в частности, с мистическими учениями неоплатонизма и философией всеединства. Как отмечает И. И. Семаева, в отечественной философии начала XX в. «...произошло синтезирование двух типов онтологии: сущностного (субстанциального), идущего от традиции платонизма, и энергийного, теоретически оформленного в исихазме» [17]. В отечественной религиозно-философской мысли присутствует целый пласт различных учений, которые так или иначе испытали влияние исихазма, однако ближе всего взгляды паламизма соотносятся с традицией всеединства от В. С. Соловьева и до А. Ф. Лосева.

Исихазм, неоплатонизм и философия всеединства, безусловно, имеют много общего в своем стремлении к пониманию единства бытия и духовности. Каждое из этих учений вносит свой вклад в концепцию трансцендентного. Неоплатонизм учит об иерархии бытия, где Единое (или Абсолют) является высшей реальностью, из которой эмануруют все другие уровни существования [16, Энн. V.3.15]. Здесь выделяется ключевая антропологическая константа, которая настойчиво воспроизводится во всех подобных учениях — это возврат человека к Единому через интеллектуальное и духовное познание. В одном из текстов, близких к учению исихазма, присутствует важный философско-теологический пассаж, предвещающий все последующие тезисы автора: «Всё доброе произошло от благого [источника], и в сущем нет никакого зла, ибо ничто лукавое не может произойти от благого по сущности. Благое по сущности есть собственно сущее, и присно сущее, и тождественно сущее, а именно — безначальное Начало всего, неизреченная Монада, триипостасная Единица: неисточный Отец, вечный Родитель Сына и сущностно Источник Святого Духа» [7, с. 11]. Первая часть приведенного фрагмента вполне могла бы быть частью трактата одного из великих неоплатоников, например Плотина или Прокла. И только завершающее пояснение ука-

зывает на принадлежность текста к христианской традиции.

В этом же произведении содержится важнейшее положение, раскрывающее как объективный, так и субъективно-личностный смысл исихастской практики: «Всё созданное создано из не-сущего, то есть получив бытие по воле Сущего. Ибо если несозданное — Сущее, то созданное — не сущее, но называется сущим потому, что приобрело бытие от Сущего. Если же оно владеет приобретенным бытием, то не извечно сосуществует с Богом, поскольку началом и концом имеет Самого Бога, а Он не имеет ни начала, ни конца, Сам будучи конечной причиной всего» [7, с. 11]. Здесь и далее автор раскрывает онтологический статус личности, либо стремящейся к обретению (восстановлению) полноты своего бытия в устремленности к Богу, либо пребывающей в отчуждении от истинно сущего. А интенции такого рода в высшей степени присущи философам российской школы всеединства.

Философия всеединства, получившая свое развитие в отечественной культурной традиции в конце XIX — первой половине XX в. благодаря таким мыслителям, как Владимир Соловьев, Сергей Булгаков, П. Флоренский, представляла собой синтез различных философских и духовных исканий. Философские учения всеединства, представляющие собой вариант метафизики, включают в себя онтологическую конструкцию, которая в основе своей всегда предполагает Сверхсущее. Наличие Абсолюта есть самодостаточность, которая благодаря эманации присутствует всюду, проявляется в том числе и в человеческом существовании. К подобным учениям всеединства можно отнести и неоплатонизм в лице Плотина и его учеников, творения Псевдо-Дионисия Ареопагита, учение Николая Кузанского или Владимира Сергеевича Соловьева.

В творчестве отечественных философов особым образом преломляются главные онтологические, гносеологические и этические принципы исихазма, раскрывающие взаимосвязь человека и Бога. Данные принципы выражаются в философии всеединства с помощью таких понятий, как «соборность», «софийное человечество», «симфоническая личность» (главный аспект которых заключается в их глубоком нравственном содержании). Единство индивидуального (личного) и коллективного (общественного) в концепции всеединства имеет сходную с исихазмом мистическую идею, представленную в идее тела «вселенской панперсональности», которое является носителем Духа.

Основные принципы философской духовной традиции

Онтологический принцип. Холистический принцип единства всего сущего в учениях философов всеединства оказывается тесно связан с верховной ролью Софии. В основе такого мировидения обнаруживается идея, что всё существующее связано и представляет собой проявление единого Божественного начала. Так, у С. Н. Булгакова божественный мир представлен как Всеединство или органическая внутренняя целостность, которая является Софией — жизненной силой, организующей разобщенный мир и не позволяющей ему погрузиться в состояние хаоса. Булгаков пишет: «Итак, метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита, как ее, в верном предчувствии Софии, именовали Платон и Плотин [3, с. 189]. В философии всеединства Основной принцип присутствия Абсолюта в мире выражается формулой всеобщей взаимосвязи и взаимопроникновения. Таким образом, эманирование (в неоплатоническом значении) представляет собой «последовательное нисхождение», где временной акт имеет условное символическое значение, поскольку одновременно Единое (Абсолют) всегда самождественен себе. Универсум есть не что иное, как умозрительно схватываемое единство мира, сверхрациональное в своей основе. При этом С. Булгаков, будучи христианским мыслителем, подчеркивает принципиальное для религиозной позиции различие: «Ни платонизм, ни неоплатонизм, рассматривавшие тело как футляр для души или темницу для нее, ни новейший идеализм, превращающий плоть в субъективное представление, не знают того единения духа и плоти, какому учит христианство. На этом основано и учение о возможности обожения плоти, совершенного боговоплощением» [4, с. 101].

Важный момент в онтологических построениях всех исследуемых здесь учений связан с представлением о единстве и целостности бытия. Триада Единое, Жизнь, Ум образует единую систему, принятую неоплатоновской схоластикой после Плотина. Однако у Плотина жизнь не существует как самостоятельная категория, оставаясь одной из ипостасей Ума. При этом в неоплатонизме и отечественной философии всеедин-

ства внимание в большей степени сосредоточено на иерархии бытия, тогда как исихазм, опираясь на ту же онтологическую модель, предлагает личный путь к этому единству через молитву и духовную практику (телесную духовность). Личное отношение к Богу меняет саму суть христианской антропологии, а потому кажущиеся похожими онтологические конструкции трансформируются в иную плоскость, а символизм в описании бытия приобретает всё более глубокое мистическое содержание. Как отмечает Д. Чистяков: «Неоплатоническому диалектическому процессу движения ипостасей патристическая мысль противопоставляла Божественный акт, поступок, чудо» [26, с. 814].

Гносеологический принцип. Специфика познавательного процесса в неоплатонизме и в исихазме связана с опорой на интуитивный, мистический опыт, который представляет собой особый путь познания высшей реальности. Но в исихазме к такому единению с Богом приводят молитва и внутреннее умиротворение, а в неоплатонизме устремленность и возврат к Единому происходит через созерцание и размышление [24, с. 31]. По словам С. Хоружего, холистическое (Умное Делание в исихазме) и интеллектуальное созерцание неоплатоников не могут быть идентичны [25, с. 24]. Однако такое различие возможно при условии, что в неоплатонизме холистическая мистика является второстепенной по отношению к его рациональным конструкциям. Наряду с указанным расхождением, следует признать, что в принципиальном понимании статуса постигаемой истины неоплатоники и исихасты вполне солидарны, поскольку для них в равной степени характерна такая черта, как онтологизация истины. Это значит, что истина не может оставаться в сфере чистой теории, она причастна всеобщему (всеединому) бытию. А постигающий истину индивид, в свою очередь, преодолевает ограниченность своего бытия («Истина сделает вас свободными», Евангелие от Иоанна, 8:32).

В исихастской традиции духовные/телесные практики требуют предварительного «очищения ума», поскольку «...любая зависимость, лишая человека внутренней свободы, препятствует богочеловеческому единению и лишает возможности воссоединиться с самим собой» [8, с. 30]. В трудах Григория Паламы прямо утверждается необходимость акта человеческой воли в его устремлении к Богу и постижению божественной истины: «Так боготворящий дар Духа есть несказанный свет, и делает божественным светом обогатив-

шихся им, не только наполняя их вечным светом, но и даруя им благодать знания и богодостойной жизни» [15, Триада III, 1]. И. Ф. Мейендорф, описывая христологические взгляды Григория Паламы, пишет о том, что уже изначально существует антропологическая предпосылка как возможность личностного знания о божественном, которая связана со способностью человека к «самопревосхождению», а именно «...личность (или *υποστασις*), в силу своей свободы (которая есть образ Божий, по св. Григорию Нисскому), обладает открытостью, способностью любить другого и потому в особенности — любить Бога и знать Его в любви» [10, с. 210]. Исихасты акцентируют внимание на внутреннем опыте соединения с Богом, что делает их учение схожим с некоторыми аспектами неоплатонизма, где также присутствует стремление к единству с высшим началом. Г. Флоровский при этом удачно подчеркивает специфику и отличие такого единения в религиозном опыте созерцания: «Созерцание есть познание в Слове, видение мира в Боге (или Бога в мире), как он укоренен в непостижимой Божественной простоте. Только через духовное озарение ум и получает способность распознавать энергии Логоса, скрытые и потаенные под чувственными покровами. И созерцание неотделимо от молитвы» [14].

В известной работе В. Н. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие», посвященной исихастской духовной традиции и православному богословию, подчеркивается сложная взаимосвязь антропологического и мистического в святоотеческом наследии, при этом особое значение мыслитель уделяет соединению божественной истины и личного духовного опыта в познании — «Богословие и мистика отнюдь не противопологаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым» [9, с. 11]. Общими для рассматриваемой здесь традиции является феномен Света как пограничного состояния, позволяющего пробудить мистическое познание, приближающее к божественной истине. Размышляя об исихазме и богословских спорах, касающихся природы Фаворского света, возникших в середине XIV в., В. Лосский писал о том, что Божественный свет является нам во времени и, таким образом, его можно постичь, а сам этот свет играет особую роль в процессе преображения человека. Далее он замечает, что в трудах исихас-

тов утвердилась истина о торжестве откровения и религиозного опыта, где «Божественное безумие победило мудрость человеческую» [9, с. 356]. Общим положением для духовной традиции будет признание того, что особое значение мистического пути познания через откровение и религиозную веру не отрицает рационально-мыслительных конструирований, но по своей силе и глубине многократно превосходит их.

В философии всеединства также особую значимость приобретает личный мистический опыт, требующий от познающего субъекта определенных усилий, устремлений за пределы человеческого мира. Так, истинное знание, по мысли Владимира Соловьева, открывается и может быть дано лишь в божественном откровении, особом мистическом акте. «...В основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного...» [18, с. 736]. Таким образом, познать рационально единство мира, находящееся в постоянном процессе становления, невозможно, так как познавательная деятельность достигает здесь своего наивысшего пика, она проявляется в приобщении к божественной мудрости через акт прозрения (мистической интуиции). В результате такой подход к познанию показывает, что святоотеческая православная мысль оказывается глубоко диалектической в своей основе, поскольку опирается на «разумно-мистическую идею постижения Абсолюта» [2, с. 31]. Основной мистический принцип — «Всё во всём» описывает мироустройство как сложный диалектический процесс: во-первых, эта человеческая деятельность, направленная на единение с абсолютом (Богом, Единым, высшим началом); во-вторых, это познавательный процесс, основанный на приобщении к высшей божественной мудрости (Софийное знание, цельное знание) в основе которого имманентно присутствует смысл и цель, ускользающие от разума, но доступные мистическому прозрению (интеллектуальной интуиции) [6, с. 127].

Этический принцип. Интересно, что особое место во всех исследуемых философских традициях занимает этическая проблематика, ориентированная на решение человеком сугубо практических задач. В частности, ставится вопрос: как благодаря внутреннему преобразованию/преобра-

жению можно достичь единства с высшей реальностью и, следовательно, как это может повлиять на конкретные поступки и экзистенциальные потребности человека? Как неоднократно подчеркивал в своих работах С. С. Хоружий: «Содержание исихастской практики — путь духовного восхождения: специфический процесс трансформации сознания и цельного существа подвижника, ориентированный к “обожению” — радикальному, онтологическому изменению (трансцендированию) самих фундаментальных предикатов, определяющих свойств человеческой природы» [21].

Любовь «к Другим» в исихазме акцентирует внимание на безусловной любви к ближнему и важности соработничества с другими в молитве и духовной жизни. Этические проблемы в исихазме связаны с созерцанием и внутренним миром, поэтому исихазм учит, что путь к Богу проходит через глубокое самопознание и умиротворение, что создает этическую обязанность быть внимательным к своим мыслям и эмоциям. «Тварь получит приснобытие, нерушимость, — ради человека. Бог будет всем во всём. Всё станет совершенным символом единого Божества. Всё будет проявлять только Бога. Ничто не останется вне Бога (ἐκτός Θεοῦ)» [19]. Таким образом, этическая проблематика в исихазме включает следующие моменты: контролирование страстей и культивирование добродетели, что ведет к духовному очищению и единению с Богом; служение другим (важность смирения, любви и милосердия к ближним, что создает этическую основу для человеческих взаимоотношений); а также в исихазме особое значение приобретает значимость личного преобразования (ответственность за собственные мысли и поступки, осознанность, стремление к святости).

В философии неоплатонизма этические аспекты связаны с идеей Высшего Блага. Стремление к достижению и единению с ним предполагает уподобление Благу, или «умную жизнь». Познание — это, по сути, и есть процесс самосовершенствования, включающий акт самоосознания и практику добродетелей, которые способствуют движению души к единству (духовный возврат к Единому через интимное общение с трансцендентным). Отношение между человеком и Абсолютом является центральным, что формирует этическую ответственность не только за себя, но и за окружающий мир. В основе этических взглядов представителей философии всеединства находится идея всеобщего единства и разнообразия мира, понимание того, что всё взаимосвязано и все формы жизни имеют

место в единой структуре бытия, что, в свою очередь, требует уважения и любви ко всем существам. Тем самым в рамках философии всеединства этические вопросы выводятся из универсальной взаимозависимости, где действия одного влияют на других, равно как и на окружающий мир. Можно отметить, что отечественные мыслители этой школы не только принципиально акцентировали социально-исторические аспекты общей этической проблематики (что справедливо отмечается практически всеми исследователями русской философии). Им в известной степени принадлежит первенство в формировании столь актуального сейчас экологически ответственного мышления, принципиальные компоненты которого представлены, например, в софиологической философии хозяйства С. Н. Булгакова. Таким образом, развивая принцип синергии духа и материи, этика всеединства акцентирует внимание на единстве духовных и материальных аспектов жизни, что требует внимания к благополучию всего сущего.

К общим принципам и идеям во всех традициях можно отнести то, что они подчеркивают важность внутреннего духовного роста и моральной ответственности человека, а их представления об этическом поведении связаны с отношениями между людьми и высшими сущностями, будь то Бог, Единое или всеобъемлющий Дух. Можно констатировать, что все три религиозно-философские традиции выстраивают свои конкретные концепции (натурфилософские, социально-исторические, этические, персонологические и т. д.) на основе принципиально тождественной (или, как минимум, близкородственной) онтологической схематики и в рамках мистико-интуитивной гносеологической модели.

Особенное в исихазме проявляется в акцентировании внимания на молитве и созерцании как пути к Богу, в то время как неоплатонизм больше сосредоточен на философских размышлениях о бытии. В философии всеединства акцент делается на единстве мира и взаимозависимости всех живых существ, что позволяет сосредоточиться на социальных и экологических аспектах этики, чего нет в других двух традициях. Как подчеркивал С. Хоружий, несмотря на то, что «православная духовность» в целом часто обозначается как «христианский неоплатонизм» [25, с. 22], здесь очевидно присутствует важное отличие, поскольку в исихазме происходит «созерцание по образу Преображения», а в неоплатонизме делается акцент на «интеллектуальное созерцание». Фило-

софские взгляды Хоружего, надо отметить, сами являются частью рассматриваемой здесь духовной традиции, поэтому он особенно тонко видел этот водораздел «...меж двумя типами мистических практик — мистикой спекулятивной и мистикой холистической» [25, с. 23, 24].

Несмотря на различия, все три традиции предлагают глубокие этические размышления и механизмы для понимания человеческой природы и отношений между миром человеческим и божественным. Очевидно, существует сложная и глубокая связь между неоплатонизмом и христианством. «Триада Плотина и догмат о Святой Троице, отеканный патристикой, конечно, разнятся по своему содержанию и целеполаганию, но соотносятся по идейным и духовным мотивам» [26, с. 818]. Этическая проблематика в исихазме, неоплатонизме и философии всеединства охватывает широкий круг вопросов, связанных с личной моралью, отношением к другим, а также более глобальными этическими проблемами, связанными с единством мира и природой человеческого существования. Каждая из этих традиций предлагает уникальный взгляд на этические вопросы и нравственные искания, которые продолжают оставаться актуальными и для современной ситуации неопределенности в культуре.

Фундаментальным основанием философской традиции неоплатонизма, исихазма и философии всеединства является их теоретико-методологическое обоснование. В этом плане важно подчеркнуть общность всех философских учений данной традиции, выраженную в их ориентации на цельность, проявляющуюся в стремлении к синкретическому мировидению. Исихазм, рассматриваемый как религиозно-практическое течение православия и как философская концепция, по своей природе обладает синкретическим характером. Схожая тенденция прослеживается в методологии неоплатонизма и философии всеединства. Так, к примеру, мистический опыт и «непосредственное знание» становятся отправной точкой для построения философских систем, при этом их ключевые понятия вполне укладываются в рамки классической рационалистической школы. Общим элементом для духовной традиции становится методологический синкретизм, который направлен на «...преодоление крайности гносеологических позиций и метафизических конструкций, давая возможность человеческому разуму обнаружить и описать всеобщие, универсальные принципы бытия» [6, с. 126].

Заключение

Исихастская философская и богословская традиция оказала значительное влияние на русскую религиозную философию конца XIX — начала XX в., это выразилось в особенности философской рефлексии (рационально-мистической), в выборе методологии, проблем и «... в определении места и роли философских идей в жизни человека» [17]. Сравнительный анализ представленных в исследовании философских учений позволяет сделать вывод о существовании Духовной Традиции (в рамках которой сохраняются уникальность и своеобразие каждого учения), поскольку в ее основании можно выделить некоторые общие принципы. Во-первых, это близкая по замыслу онтологическая концепция Единства, будь то через единство с Богом (исихазм), через платоновское Единство (неоплатонизм) или всеединство в рамках отечественной философии. Во-вторых, в области гносеологии показывается, что неоплатонизм и исихазм делают акцент прежде всего на интуитивном познании реальности, хотя и следуют различным путям — философскому и духовному. При этом данные подходы уникальны в своем отношении к духовному и Божественному опыту. Исихазм наиболее практичен в аспекте внутренней молитвы, в то время как неоплатонизм больше

сосредоточен на интеллектуальных конструкциях. Русская традиция всеединства включает в себя как теоретические, так и практические элементы, объединяя рациональное теоретизирование с духовным опытом.

Важно подчеркнуть, что исихазм представляет собой феномен, который еще предстоит понять и оценить как специфическое миропонимание и одновременно совокупность духовных практик (духовно-культурных устремлений), которые обозначают как восточноевропейские. Это учение представляет собой уникальное синтетическое направление мысли, которое отражает сложное взаимодействие различных культур и традиций. Учение исихазма, как и философию всеединства, связывают с самобытностью и оригинальностью, а также с особым национально-культурным кодом, характеризующим религиозно-философскую традицию в России. Таким образом, можно сделать вывод, что внутренние стремления и мотивы, характерные для неоплатонизма и философско-религиозных идей исихазма, представлены в основе той общепризнанной самобытности и уникальности, которые ассоциируются с отечественной религиозной философией, и особенно с философской школой всеединства.

Список источников

1. Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь : издание на русском и немецком языках Лоргус А., протоиерей. М. : Никая. 2013. 736 с.
2. Бойко П. А., Шевченко А. И. Православная традиция исихазма и идея «сердечного познания» в философии И. А. Ильина // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 26–33. DOI: 10.47475/1994-2796-2022-10804
3. Булгаков С. Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М. : Республика, 1994. 415 с.
4. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / отв. ред. О. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
5. Григоренко А. Ю. Исихазм в пространстве русской религиозно-философской мысли // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2010. Т. 2, № 3. С. 51–60.
6. Гутова С. Г. Методологический синкретизм в научных и философских системах // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2017. Т. 6, № 5А. С. 123–132. EDN ХОСХGX.
7. Иоанн Карпафийский. Блаженного Иоанна Карпафийского сто семнадцать глав // Византийские исихастские тексты / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. 560 с.
8. Климков О. С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // Философская мысль. 2017. № 5. С. 14–30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444
9. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. мон. Магдалены (В. А. Рещиковой). Сергиев Посад : Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. 586 с.
10. Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви / пер. с англ. под общ. ред. Ю. А. Вестеля. Киев : Центр православной книги, 2007. 352 с.
11. Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. XXIX. 1974. С. 297.

12. Моргачёв В. О. Идеи исихазма в русской философии: охранительный и творческий аспекты // Вестник Донского государственного технического университет. 2009. Т. 9, № 4. С. 736–745.
13. Нагорный С. В. Исихазм в контексте традиции русского любомудрия // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2007. № 4. С. 50–59.
14. Наумов Д. А. Исихастская мистическая традиция в восточнохристианской богословской мысли // Вестник Челябинского государственного университета. Серия 10: Востоковедение. Евразийство. Геополитика. 2004. № 1 (4). С. 55–63.
15. Палама Григорий. Триады в защиту священо-безмолвствующих / перевод, послесловие и комментарии В. В. Библихина. 2-е изд., стер. СПб. : Наука, 2007. 429 с.
16. Плотин. Эннеады : в 2 т. Т. 2 / пер. с древнегр., лат. и др. : С. И. Еремеев, Б. Ерогин, А. Ф. Лосев. Киев : УЦИММ-ПРЕСС-ИСА, 1996. 396 с.
17. Семаева И. И. Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1993. 294 с.
18. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 589–590.
19. Флоровский Г. В. Восточные отцы V–VIII века. Византийские Отцы V–VIII веков / прот. Георгий Флоровский. Минск : Изд-во Белорусского Экзахата, 2006. 335 с. URL: <https://clk.li/BfUQ> (дата обращения: 16.08.2025).
20. Флоровский Г. В. Святой Григорий Палама и традиция отцов. М. : Изд-во Св.-Владимир. Братства // Православный сайт azbyka.ru. URL: <https://clk.li/mZYi> (дата обращения: 02.09.2025).
21. Хоружий С. С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // Хоружий С. С. Современные проблемы православного мирозерцания. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/problems/19.html> (дата обращения 11.08.2025)
22. Хоружий С. С. Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы // Страницы. 1997. № 2.1. С. 48–61; № 2.2. С. 189–203.
23. Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75–88.
24. Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетике и мистики православия. М., 1995. 253 с.
25. Хоружий С. С. Созерцание и общение: две парадигмы духовной практики // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 3 (5). С. 11–27.
26. Чистяков Д. И. Неоплатонизм и византийская патристика: взаимосвязь концепции Плотина о Триаде и христианского вероучения о Святой Троице // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26, № 4. С. 805–820.

References

1. Lorgus A, protoierei. Bogoslovskaya antropologiya. Russko-pravoslavni/rimsko-katolicheskii slovar Moscow; 2013. 736 p. (In Russ.).
2. Boiko PA, Shevchenko AI. Pravoslavnyaya traditsiya isikhazma i ideya «serdechnogo poznaniya» v filosofii I. A. Ilina. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2022;(8(466):26-33. DOI: 10.47475/1994-2796-2022-10804 (In Russ.).
3. Bulgakov SN. Svet Nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya. Moscow; 1994. 415 p. (In Russ.).
4. Bulgakov SN. Filosofiya khozyaistva. Moscow; 2009. 464 p. (In Russ.).
5. Grigorenko AYU. Isikhazm v prostranstve russkoi religiozno-filosofskoi misli. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina*. 2010;2(3):51-60. (In Russ.).
6. Gutova SG. Metodologicheskii sinkretizm v nauchnikh i filosofskikh sistemakh. *Kontekst i refleksiya: filozofiya o mire i cheloveke*. 2017;6(5A):123-132. EDN XOCXGX. (In Russ.).
7. Ioann Karpafiiskii. Blazhennogo Ioanna Karpafiiskogo sto semnadsat glav. In: *Vizantiiskie isikhastskie teksti*. Moscow; 2012. 560 p. (In Russ.).
8. Klimkov OS. Isikhiya i filosofiya v doktrine Grigoriya Palami. *Filosofskaya misl*. 2017;(5):14-30. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.5.22444 (In Russ.).
9. Losskii VN. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie. Sergiev Posad; 2012. 586 p. (In Russ.).
10. Meiendorf I., prot. Vizantiiskoe nasledie v Pravoslavnoi Tserkvi. Kiev; 2007. 352 p. (In Russ.).

11. Meiendorf IF. O vizantiiskom isikhazme i ego roli v kulturnom i istoricheskom razvitiі Vostochnoi Yevropi v XIV v. *Trudi Otdela drevnerusskoi literaturi*. XXIX. 1974. P. 297. (In Russ.).
12. Morgachyov VO. Idei isikhazma v russkoi filosofii: okhranitel'nii i tvorcheskii aspekti. *Vestnik Donskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*. 2009;9(4):736-745. (In Russ.).
13. Nagornii SV. Isikhazm v kontekste traditsii russkogo lyubomudriya. *Vestnik Rossiiskogo universiteta družbi narodov*. Seriya: Filosofiya. 2007;(4):50-59. (In Russ.).
14. Naumov DA. Isikhastskaya misticheskaya traditsiya v vostochnokhristianskoi bogoslovskoi misli. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. Seriya 10: Vostokovedenie. Yevraziistvo. Geopolitika. 2004;10(1):55-63. (In Russ.).
15. Palama Grigorii. Triadi v zashchitu svyashchenno-bezmolstvuyushchikh. St. Petersburg; 2007. 429 p. (In Russ.).
16. Plotin. Enneadi: in 2 vol. Vol. 2. Kiev; 1996. 396 p. (In Russ.).
17. Semaeva II. Traditsii isikhazma v russkoi religioznoi filosofii pervoi polovini XX veka. Moscow; 1993. 294 p. (In Russ.).
18. Solovev VS. Kritika otvlechennikh nachal. In: Solovev VS. Sochineniya. in 2 vol. Moscow; 1990. Vol. 1. Pp. 589–590. (In Russ.).
19. Florovskii GV. Vostochnie ottsi V–VIII veka Vizantiiskie Ottsi V–VIII vekov. Minsk, Izd. Belorusskogo Ekzazkhata, 2006. 335 p. Available from: <https://clk.li/BfUQ> (data obrashcheniya: 16.08.2025). (In Russ.).
20. Florovskii GV. Svyatoi Grigorii Palama i traditsiya ottsov. Moscow. Available from: <https://clk.li/mZYi> (data obrashcheniya: 02.09.2025). (In Russ.).
21. Khoruzhii SS. Imyaslavie i kultura Serebryanogo veka: fenomen moskovskoi shkoli khristianskogo neoplatonizma. In: Khoruzhii SS. Sovremennye problemi pravoslavnogo mirosozertsaniya. Available from: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/problems/19.html> (data obrashcheniya 11.08.2025) (In Russ.).
22. Khoruzhii SS. Isikhazm v Vizantii i Rossii: istoricheskie svyazi i antropologicheskie problemi. *Stranitsi*. 1997;(2.1):48-61; (2.2):189-203. (In Russ.).
23. Khoruzhii SS. Neopatristscheskii sintez i russkaya filosofiya. *Voprosi filosofii*. 1994;(5):75-88. (In Russ.).
24. Khoruzhii SS. Sinergiya. Problemi asketiki i mistiki pravoslaviya. Moscow; 1995. 253 p. (In Russ.).
25. Khoruzhii SS. Sozertsanie i obshchenie: dve paradigmi dukhovnoi praktiki. *Praksema. Problemi vizualnoi semiotiki*. 2015;(3(5)):11-27. (In Russ.).
26. Chistyakov DI. Neoplatonizm i vizantiiskaya patristika: vzaimosvyaz kontseptsii Plotina o Triade i khristianskogo veroucheniya o Svyatoi Troitse. *Vestnik Rossiiskogo universiteta družbi narodov*. Seriya: *Filosofiya*. 2022;26(4):805-820. (In Russ.).

Информация об авторе

С. Г. Гугова — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры экономических и социально-гуманитарных наук.

Information about the author

S. G. Gutova — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Economic and Socio-Humanitarian Sciences.

Статья поступила в редакцию 12.09.2025; одобрена после рецензирования 13.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 12.09.2025; approved after reviewing 13.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 39(470.11)

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-24-30

ЧЕЛОВЕК В ОНТОГЕНЕЗЕ И В ЦЕПИ КУЛЬТУРНОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Сергей Александрович Денискин¹, Игорь Александрович Крупнов²

¹ Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, amd-55@mail.ru

² ОО «Институт социальных стратегий», Челябинск, Россия, krupnov@inbox.ru

Аннотация. В социогуманитарном познании человек и его социальность не концептуализированы в должной мере как объекты теоретического познания. Философия на начальном этапе становления рационального познания предложила модель человека как биосоциального существа: человек — биологическое существо, а его человечность социально обусловлена. Но до настоящего времени нет приемлемого ответа на вопрос о наличии объективных законов онтогенеза и филогенеза человека в их взаимообусловленности. Нет приемлемого философского и социологического определения такого сообщества, как семья, в котором воспроизводится человечность в единстве этих двух компонентов. Делается вывод, что в познании социокультурной реальности необходимы свои познавательные и объяснительные модели для качественно иного объекта — биологической и социально обусловленной целостности. В представляемой работе предлагается модель совмещения онтогенеза и филогенеза человека в координатах: тип сознания в личном становлении — социальные статусы в ряду поколений. Для онтогенеза предложена модель жизненного цикла человека как последовательность качественно различных этапов: детство, юность, зрелость, мудрость. На каждом этапе осваиваются соответствующие социальные статусы, позволяющие идентифицировать себя с соответствующим поколением. Совмещение модели онтогенеза человека и его социальным окружением, различаемым в виде поколений, показано на примере современного трехпоколенного рода: межпоколенное общение с младшим и старшим поколениями по цепи преемственности. В трехпоколенном Роду современного полиса глубина социальной памяти составляет максимум 72 года. Делается вывод о том, что современный трехпоколенный род свидетельствует о сокращении глубины социальной памяти, а значит, об инволюционной тенденции межпоколенных связей, атомизации социума, потери единой смысло-жизненной стратегии, пронизывающей всё общество, и в итоге — о появлении неуправляемой динамики исторического процесса.

Ключевые слова: онтогенез человека, филогенез человека, модель родовой преемственности

Для цитирования: Денискин С. А., Крупнов И. А. Человек в онтогенезе и в цепи культурной преемственности // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 24–30. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-24-30.

Original article

MAN IN ONTOGENESIS AND IN THE CHAIN OF CULTURAL SUCCESSION

Sergey A. Deniskin¹, Igor A. Krupnov²

¹ Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, amd-55@mail.ru

² PO “Institute of Social Strategies”, Chelyabinsk, Russia, krupnov@inbox.ru

Abstract. In socio-humanitarian cognition, man and his sociality are not properly conceptualized as objects of theoretical knowledge. Philosophy, at the initial stage of the formation of rational cognition, proposed a model of man as a biosocial being: man is a biological being, and his humanity is socially conditioned. But to date, there is no acceptable answer to the question of the existence of objective laws of human ontogenesis and phylogeny in their interdependence. There is no acceptable philosophical and sociological definition of such a community as a family, in which humanity is reproduced in the unity of these two components. It is concluded that the cognition of socio-cultural reality requires its own cognitive and explanatory models for a qualitatively different object — biological

and socially conditioned integrity. In this paper, we propose a model for combining human ontogenesis and phylogeny in coordinates: The type of consciousness in personal development is social statuses in a number of generations. For ontogenesis, a model of the human life cycle is proposed as a sequence of qualitatively different stages: childhood, adolescence, maturity, and wisdom. At each stage, appropriate social statuses are mastered, allowing you to identify yourself with the appropriate generation. The combination of the model of human ontogenesis and its social environment, distinguished in the form of generations, is shown by the example of a modern three-generational family: intergenerational communication with younger and older generations along the chain of succession. In the three-generational Family of the modern polis, the depth of social memory is a maximum of 72 years. It is suggested that the modern three-generational genus indicates a reduction in the depth of social memory, which means an involitional trend of intergenerational ties, the atomization of society, the loss of a single meaningful strategy that permeates the entire society, and as a result, the emergence of uncontrollable dynamics of the historical process.

Keywords: Human ontogenesis, human phylogeny, model of ancestral succession

For citation: Deniskin SA, Krupnov IA. Man in Ontogenesis and in the Chain of Cultural Succession. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):24-30. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-24-30.

1. Актуальность и проблематизация

Анализируя философские концепции человека и его социальность, мы приходим к выводу, что в социогуманитарном познании человек и его социальность не концептуализированы в должной мере как объекты теоретического познания, обладающие необходимыми начальными принципами (аксиоматикой), и поэтому не обладают желаемой эвристической продуктивностью.

Философия на начальном этапе становления рационального познания выполнила свою функцию, предложив образ человека как биосоциального существа. По Аристотелю, человек — это политическое животное. Смысл в том, что человек прежде всего живое существо, обладающее органическим телом и душой, организующей материальные процессы тела (душа — энтелехия тела, Логос), но человеческие качества он обретает в полисе в ходе социального взаимодействия.

Иначе говоря, человеком не рождаются, а становятся начиная с периода младенчества, о чем свидетельствует так называемый феномен Маугли. Муравей — тоже социальное существо, но муравьи рождаются, в чем и состоит принципиальное отличие понятия социальности применительно к человеку.

Если рассматривать человека как продукт эволюционного процесса живой реальности, то достигнуто такое понимание: человек — универсальное существо, как и стволовая клетка многоклеточного организма. Например, по мнению П. С. Гуревича, «человек не то, что есть. Он таков, каким может стать» [1, с. 203].

Однако далее эта философия не продвинулась в выработку идейных оснований в социогуманитарной сфере. Философия не дает приемлемого ответа на вопрос о наличии объективных законов онтогенеза и филогенеза человека, а также зако-

нов построения социальных, надорганизменных структур — самовоспроизводящихся сообществ, например, народа, государства, нации, тем более человечества в целом как человеческого мира в масштабе планеты Земля. Этносоциология — эмпирическая наука. Она фиксирует исторические факты, которые должны быть верифицированы легитимными свидетельствами, но не выходит на теоретический уровень, призванный эти факты объяснить на основе какой-либо модели исторической эволюции.

В том числе нет приемлемого философского определения такого сообщества, как семья. Почему именно семья? Потому, что семья — это орган, выполняющий функцию биологического и культурного воспроизводства современного человечества. Классическое определение, принятое за основу в социологии, дано А. Г. Харчевым. Семья концептуализируется им как «исторически конкретная система взаимоотношений между супругами, между родителями и детьми, как малой группы, члены которой связаны брачными или родственными отношениями»... [2, с. 75] и далее по неограниченному списку различных проявлений семейной общности. Более подробный анализ темы есть в нашей статье [3].

В итоге мы приходим к выводу, что в познании живой реальности необходимы свои познавательные и объяснительные модели для качественно иного объекта — живая целостность. В литературе есть понимание того, что живая реальность циклична и организуется на основе итеративного воспроизводства базовых элементов [4]. Убедительно показано, что будущее социума зависит от того, какой базовый элемент будет циклично воспроизводиться.

Следовательно, в качестве основной познавательной модели объектов живой реальности

следует избрать модель жизненного цикла как человека, так и сообщества, а в качестве объяснительной модели — внутреннюю причинность, по которой отличаются живые и неживые объекты.

2. Модель жизненного цикла человека

В традиции рационального познания имеется требование начинать размышления с формулировки исходных принципов (философия) или аксиом (естествознание). Мы предложили следующие начальные принципы [5]:

1. *Принцип природности* — человек живое существо органического типа.

2. *Принцип историчности* — сущность человечности не задана биологически: человеком не рождаются, а становятся.

3. *Принцип социальности* — человечность воспроизводится в процессе социального взаимодействия. Именно в процессе социального взаимодействия формируется начальный социальный элемент, который далее будет воспроизводиться в итеративном процессе и формировать современный социум.

Полагая, что физиология человека не является его сущностной характеристикой, жизненный цикл человека может быть графически представлен на плоскости в качественных координатах время—свойство. В качестве горизонтальной координаты времени различаются последовательные этапы освоения социальных статусов: детство, отрочество, юность, зрелость, мудрость, которые четко различаются в современном социуме. В соответствии с этими этапами строится система образования, начиная с дошкольного и кончая высшим профессиональным образованием.

К сожалению, в литературе нам не удалось найти определение вертикальной координаты. Возникает проблемный вопрос: благодаря какой способности человека он может осваивать качественно сложные социальные статусы? Наш ответ — сознание. При этом необходимо дать ему соответствующее определение, поскольку феномен сознания понимается по-разному. Наиболее подходящим в аспекте начальных принципов скажем так: *сознание* — это механизм и результат соотнесения себя с действительностью в знаковой форме в виде субъективного образа объективного мира.

Принцип природности при этом не нарушается, ведь любое живое существо ориентируется в пространстве, воспринимает, распознает и означает всё воспринятое. Особенность человека в том, что его сознание качественно сложнее дру-

гих существ, и кроме того, социально обусловлено (принцип 3).

Чтобы лучше понять суть такого определения, зададимся вопросом: почему человеческое восприятие мира трехмерно? Ответ есть у И. Канта в его работе «Что значит ориентироваться в мышлении?». «*Ориентироваться* — значит в собственном смысле слова следующее: по данной части света <...> найти остальные, например, *восток*. <...> Для этого, однако, мне вполне достаточно чувства различия во мне самом как *субъекте*, а именно различия левой и правой рук. Я называю это *чувством*, потому что эти две стороны не имеют в созерцании какого-либо заметного внешнего отличия» [6, с. 86–105].

Так почему же мир человека трехмерный? Потому, что у человека такое тело, обладающее тремя осями: право—лево, вперед—назад, верх—низ. И вспомним замечательную фразу Сократа: «А если кто-то будет утверждать, что мир именно таков, это глупый человек». Действительно, при наличии других органов восприятия мир будет восприниматься иным. Есть биологические существа с двумя и даже с одной осью симметрии, например, червяки. А есть ли в нашем мире те, кто имеет четыре оси симметрии? Таких данных мы пока не обнаружили.

Общепринято, что импринт человеческой программы развития осуществляется в период младенчества в ходе первичной социализации в семье. Важность этого этапа трудно переоценить. В нашей модели жизненного цикла человека мы его обозначаем «нулевым» — период младенчества. Последующие этапы реализации человечности размечены соответствующими социальными статусами, которые различаются типами сознания: детское, отроческое и пр. Последовательность этих этапов представляет собой эволюционный процесс реализации заложенных потенций — процесс *образования* человека, то есть процесс *создания человеческих способностей*, его усложнения по всем параметрам: механизма сознания, мышления, социальных связей, объема осваиваемого пространства.

Интересно будет оценить темпоральность онтогенеза человека. Исходную посылку возьмем у древних греков в виде первой познавательной философской модели, которая называется космоцентризм, с начальными понятиями: Космос (организованное целое); Хаос (неупорядоченное нечто); Логос (закон, по которому организуется Космос из Хаоса); Логос понимается как закон гармоничных отношений (Гармония — согласо-

ванность, соразмерность, пропорциональность частей в составе целого).

Число гармоничных отношений вычислил Пифагор, сформулировав задачу о золотом сечении. В начале XII в. итальянский математик, наиболее известный как Фибоначчи, построил первый математический ряд гармоничных отношений в образовании живых структур. В нашем графике онтогенеза человека длительность каждого периода на этапе эволюции удваивается. Построим аналогичный числовой ряд эволюционных периодов онтогенеза человека, принимая за начальный этап младенчества 3 года.

Тогда:

0. Младенчество 3 года.

1. Детство $3 + 3 = 6$ лет.

2. Отрочество $6 + 6 = 12$ лет.

3. Юность $12 + 12 = 24$ года.

4. Зрелость $24 + 24 = 48$ лет.

5. Мудрость $48 + 48 = 96$ лет.

Вполне соответствует современной эмпирике: мудреть человек начинает с 50 лет, когда получил полноценный жизненный опыт для его осмысления. А образ «чело-век» — это вершина осмысленного существования в современном обществе и начало инволюционного этапа в обратной темпоральности. Такая модель вполне соответствует современному состоянию социума.

У человека результат эволюционного периода жизни определяется, во-первых, наличием потенциала, заданного при биологическом рождении, во-вторых, возможностью его использования, которая определяется социальной средой и прилагаемыми личными усилиями.

Развернем третий принцип — социальность человека. Проблемный вопрос: в какой социальной среде воспроизводится человечность?

Очевидно, социальное окружение является необходимым условием реализации возможностей человека. Вспомним Л. Пастера: живое — от живого. Продолжим его для антропологической реальности: человек — от человека. Для социальной реальности: умный от умного, мудрый от мудрого и т. д. по всем социальным статусам.

Следовательно, необходимо проанализировать ту базовую социокультурную среду, в которой создается, развивается человечность, а затем транслируется в общество. Совмещение модели жизненного цикла человека, размеченного социальными статусами, и его социальным окружением, различаемым в виде поколений, образует крест: вертикаль — периоды жизни человека, горизонталь — поколения.

3. Модель культурной преемственности

Прежде всего следует прояснить, как формируется образ поколения.

Поколение — это не реальная социальная группа, возникающая для объединения людей, реализующая какую-либо потребность. Она рассматривается как номинальная общность, сформированная из индивидов, которым «...свойственно общее местоположение в исторической протяженности социального процесса» [7, с. 24].

То есть поколение — это не просто проживание в определенном временном отрезке, а общее мироощущение, мировосприятие и образ действий, соответственно реалиям эпохи, примерно в одном и том же возрасте: это и придает ему отличительные черты — «стиль поколения».

Но наша задача — построить модель взаимосвязи поколений в масштабе Рода. Проясним понятия для цели нашего исследования.

Семья — сообщество мужчины, женщины и их детей на основе общей жизни.

Род — сообщество семей на основе кровного родства.

И построим жизненный цикл рода как последовательность поколений, соотношенных с жизненными этапами индивида. Предельно упростим модель поколений до линейной модели, приняв этап поколения в 24 года, что вполне соответствует представлениям, например, о поколениях X, Y, Z, которые различаются на биологической жизни человека современного общества и описаны в социологических работах.

Традиционное представление в традиционной русской культуре периодов жизни человека — 12 лет. Из них складывается жизнь человека: поколение в 24 года есть 12 лет становления и 12 лет реализации, итого 24. В семейно-родовом плане 24-летний период хорошо соотносится с появлением нового поколения, которое сдвигает с этого «почетного места» предыдущее поколение.

Прожив свой период жизни в соответствующем поколении, человек переходит в следующий период и соответственно в следующее поколение, если он качественно реализовался. Если человек не повзрослел в «качествах периода жизни», то в свой следующий период жизни и, соответственно, в следующее поколение он переходит статистически, формально, только по возрастному признаку прожитых лет. И такой человек мало что может почерпнуть для себя от качеств поколения и мало что он может от себя внести в жизнь этого поколения, не реализованы будут его потенциалы и возможности, а само поколение

в качественном плане будет ограничено в опыте и развитии.

Совместим качественные различия поколений с привязкой к периодам жизни человека в виде двух ортогональных осей: вертикальная ось соответствует периодам онтогенеза человека, описанным выше, горизонтальная ось соответствует последовательности поколений. Их пересечение есть то, что называют «Настоящее время». Скажем по-житейски образно: «серёдка жизни». Переход к следующему поколению соответствует переходу на клетку вправо со сдвигом вертикальной оси на клетку вниз.

Для нас, современников, наиболее понятна будет картинка трехпоколенного рода: дети — родители — дедушки, бабушки. Мало кто помнит прабабушку. Зачастую и могилу ее не знают правнуки.

Образ трехпоколенного рода показан на рис. 1.

Дуги, символизирующие связь поколений в жизненном цикле человека, отображают родовые связи: межпоколенное общение с младшим и старшим поколениями по цепи преемственности.

Если эти связи действительно реализованы, можно сказать, что Род существует. Заметим, в трехпоколенном Роду современного полиса глубина социальной памяти составит максимум 72 года. Можно ли в таком Роду понять, какого я рода-племени в смешении родов при тектонических их перемещениях хотя бы в прошлом веке, да и ранее? На этом динамическом фоне актуализировать понятие Родины весьма проблематично.

В трехпоколенной семье на этот вопрос не может быть дан убедительный ответ. И поэтому молодые мужчины убегают «за бугор» — туда, где физиологически безопасно, когда Родина объявляет войну в ответ на посягательство на жизнь нашего государства.

Легко представить себе, что при глубине социальной памяти в четыре поколения сложность родовых связей и механизм преемственности резко усложняются.

Заключение

При разработке модели культурной преемственности мы обращались к наиболее, насколько возможно, глубинным первоисточкам. Такая возможность имеется в Русской северной традиции (РСТ). Предание РСТ, передаваемое изустно в личном общении от учителя (посвященного в Традицию) к ученику в мифологической форме, обеспечивает точную передачу смыслов. К мифологическим повествованиям, как писал А. Ф. Лосев, следует отнестись предельно серьезно.

Графическое изображение нашей модели с двумя ортогональными осями и дугами межпоколенных связей по форме соответствует древнему символу замкнутого креста: сочетание креста и круга [8, с. 14].

Совмещение периодов жизни человека в личном и социальном плане задает соразмерную смысловую разметку в личном, семейном, социальном аспектах и отвечает на вопрос о том, для чего человеку необходимо жить долго. Есть основание

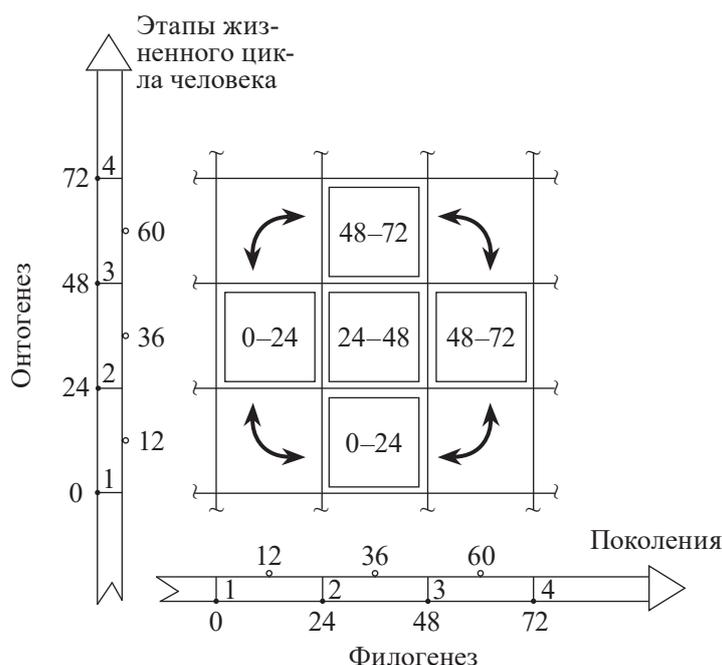


Рис. 1. Модель трёхпоколенного рода

полагать, что наша модель правильно отображает традиционное понимание бытия человека и механизма воспроизводства культуры.

Предание РСТ повествует, что жизнь сразу семи поколений в нашем мире — это не мечта, не вымысел, а наше забытое прошлое. Семь поколений — это глубина памяти в 168 лет. Конечно, не всё население доживает до такого возраста, а те, кто встал на путь духовного развития и движется по нему с помощью наставника. Формат статьи не позволяет описать суть всех семи этапов. Кратко укажем на последний период жизни человека от 144 до 168 лет — святость, Богочеловек. Святой пребывает в Боге и с Богом и выполняет роль проводника слова Божьего.

Такое традиционное устройство общества именовалось царством, фрактально транслируемым на все уровни бытия общества как единого принципа царствования в устройстве семьи, общины, государства. Забытый царский принцип русского народа, который на всех уровнях структурной организации слышал слово Бога.

Современный трехпоколенный род свидетельствует о сокращении глубины социальной памяти, а значит, об инволюционной тенденции межпоколенных связей, атомизации социума, потере единой смысложизненной стратегии, пронизывающей всё общество, и в итоге — о появлении неуправляемой динамики исторического процесса.

Список источников

1. Гуревич П. С. *Философия человека* : [монография] / Рос. акад. наук. Ин-т философии. Ч. 2. М. : ИФРАН, 2001. 206 с.
2. Харчев А. Г. *Брак и семья в СССР*. М. : Мысль, 1979.
3. Денискин С. А. *Философия семьи: пролегомены* // Вестник Челябинского государственного университета. 2020. № 8 (442). Философские науки. Вып. 57. С. 49–55.
4. Галимов Э. М. *Феномен жизни: между равновесием и нелинейностью. Происхождение и принципы эволюции*. М. : Едиториал УРСС, 2006. 256 с.
5. Денискин С. А. *Философские основания теоретической модели человека* // Бытие человека: проблема единства в многообразии современного мира : материалы международной научной конференции. / Челябинск, 26 ноября 2014 г. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2014.
6. Кант И. *Сочинения* : в 8 т. / под общей ред. проф. А. В. Гулыги. М. : Чоро, 1994. Т. 8.
7. Мангейм К. *Очерки социологии знания: Проблема поколений — состязательность — экономические амбиции*. М. : ИНИОН РАН, 2000. 162 с.
8. Логинов Д. *Обруч перерождений*. М. : Ридеро, 2018. 193 с.

References

1. Gurevich PS. *Filosofiya cheloveka*. Part 2. Moscow; 2001. 206 p. (In Russ.).
2. Kharchev AG. *Brak i semya v SSSR*. Moscow; 1979. (In Russ.).
3. Deniskin SA. *Filosofiya sem'i: prolegomeni*. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020;(8(442):49-55. (In Russ.).
4. Galimov EM. *Fenomen zhizni: mezhdru ravnovesiem i nelineinostyu*. *Proiskhozhdenie i printsipi evolyutsii*. Moscow; 2006. 256 p. (In Russ.).
5. Deniskin SA. *Filosofskie osnovaniya teoreticheskoi modeli cheloveka*. In: *Bitie cheloveka: problema yedinstva v mnogoobrazii sovremennogo mira*. Proceedings of the international scientific conference. Chelyabinsk, November 26, 2014. Chelyabinsk; 2014. 120 p. (In Russ.).
6. Kant I. *Sochineniya*. In 8 vol. Moscow; 1994. Vol. 8. (In Russ.).
7. Mangeim K. *Ocherki sotsiologii znaniya: Problema pokolenii — sostyazatel'nost — ekonomicheskie ambitsii*. Moscow; 2000. 162 p. (In Russ.).
8. Loginov D. *Obruch pererozhdenii*. Moscow; 2018. 193 p. (In Russ.).

Сведения об авторах

С. А. Денискин — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

И. А. Крупнов — младший научный сотрудник.

Information about the authors

S. A. Deniskin — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy.

I. A. Krupnov — Junior Researcher.

Статья поступила в редакцию 29.08.2025; одобрена после рецензирования 19.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 29.08.2025; approved after reviewing 19.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

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

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

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 31–36.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(10(504):31-36.

Научная статья

УДК 130.3

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-31-36

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА В ПОИСКАХ БЫТИЙНОСТИ: О МОЗАИЧНОСТИ ЦЕННОСТЕЙ И СМЫСЛОВ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКЕ

Ирина Николаевна Морозова

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия, mo-rel@mail.ru, 0000-0001-5786-5353

Аннотация. Цель статьи — акцентировать на основе аналитики современной гуманитаристики ценностные трансформации онтологического и антропологического; подчеркнуть значение аспекта аксиологии в понимании бытийности человеческого. В современной западной философии тенденция к онтологизму проявляется как противостояние антропологическому (в традиционном смысле, как антропоцентризму). К вариантам постчеловеческой антропологии отнесены спекулятивный реализм и объектно-ориентированная онтология, постструктурная антропология. В постантропологии происходит расширение (по сути, упразднение) границ в определении атрибутов человечности, отказ от специфичности, в сравнении с Природой, Культурой. В отечественной гуманитаристике, с одной стороны, современная версия онтологического поворота, множественность бытийных миров, пластичность определения человеческого, обсуждаемые зарубежными исследователями, становятся предметом анализа и размышления как одна из тенденций познания; с другой — методологии и принципы, обозначенные как «онтологический поворот» в современной антропологии на Западе, особым образом проявляются и в российской антропологии, теоретических исследованиях культуры. В парадигме трансгуманизма человек и человеческое перестают восприниматься в уникальности смысла «человеческое». Постгуманизм выходит за пределы любых бинарных оппозиций (человеческое—нечеловеческое, мужское—женское). Отступление от понимания человеческого как человеческого в современных концепциях онтологии и постантропологии, трансгуманизме и постгуманизме актуализирует необходимость их осмысления в контексте аксиологии.

Ключевые слова: философия культуры, онтология, антропология, аксиология, жизненно-практические ценности и смыслы, культурные практики созидания

Для цитирования: Морозова И. Н. Человек и культура в поисках бытийности: о мозаичности ценностей и смыслов постчеловеческого в современной гуманитаристике // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 31–36. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-31-36.

Original article

MAN AND CULTURE INTO THE SEARCHING OF THE BEING: ON THE MOZAICISM OF THE VALUES AND MEANINGS OF THE POST-HUMAN INTO THE NOWADAYS' HUMANITIES

Irina N. Morozova

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia, mo-rel@mail.ru, 0000-0001-5786-5353

Abstract. The article deals with the modern humanities 'analytics, the value transformations of the ontological and anthropological; emphasizes the importance of axiological aspect on the human existence's understanding. Into Western philosophy nowadays, the tendency towards ontologism manifests itself as the opposition to the anthropological (the traditional sense, as anthropocentrism). The variants of the post-human anthropology are the speculative realism, the object-oriented ontology and the post-structural anthropology. Into post-anthropology, there is

an expansion (in fact, the abolition) of the boundaries into the definition of the humanity, a rejection of Culture's specificity, in comparison with Nature. In our humanities, on the one hand, the modern version of the ontological turn, the plurality of the existential worlds; the plasticity of the human definition, discussed by foreign researchers, becomes the subject of the case study, as one of the cognition's tendencies; on the other hand, the methodologies and principles designated as the "ontological turn" into the West anthropology are as also manifested into Russian anthropology and theoretical studies of culture as the in a special way. Into the paradigm of transhumanism, man and the human cease to be as the unique value. Posthumanism goes beyond any binary oppositions (human — non-human, male — female). The retreat from the human understanding as human through the concepts of ontology and post-anthropology, transhumanism and posthumanism, actualizes the need of the interpretation of them into axiological context.

Keywords: philosophy of culture, ontology, anthropology, axiology, vital and practical values and meanings, cultural practices of creation

For citation: Morozova IN. Man and Culture into the Searching of the Being: on the Mosaicism of the Values and Meanings of Post-human for the Nowadays' Humanities. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):31-36. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-31-36.

Введение

Современное социально-гуманитарное знание отличается методологической вариативностью. Само содержание понятия «современность» представляет собой неопределенность, объясняемую трансформациями ценностей и смыслов. В множественной бытийности современности, состояниях смыслоутраты, кризиса субъектности, рефлексия потенциальной целостности бытия культуры, человека может быть воспринята и как теоретико-методологический вызов. Контекст переходности, современный вариант «апофеоза беспочвенности» актуализирует рефлексию фундаментальных, онто-антропологических оснований, ценностно-смысловой целостности культуры и человека.

Онтологический поворот: онтологизм vs антропоцентризм

На основании изучения 300 публикаций зарубежных исследователей в базе данных Scopus можно сделать вывод о том, что онтологический поворот в философии в первой половине XX в. (экзистенциальная концепция бытия М. Хайдеггера), в 90-е гг., начале 2000-х гг. в антропологии, этнографии, STS (Science and technology studies), других отраслях научного знания активно обсуждается в самых различных аспектах и направлениях (начиная с самого понятия онтологии, общефилософского интереса к бытию в мире, охватывая обсуждение современных проблем бытия человека, вплоть до предельно критичной напряженности понимания самого человеческого в постгуманизме и трансгуманизме, принятия новых концептов и объяснительных схем, — например, принципа анархии, понятия антропоцена, множественности теорий мира, перспективизма, мультинатурализма

и др.). Онтологический поворот в антропологии определяется зарубежными исследователями как движение от приоритетности эпистемологии, репрезентационизма, связываемое с влиянием концепций М. Хайдеггера, Р. Рорти, других известных философов XX в. [19, p. 61; 20].

В современной западной философии тенденция к онтологизму проявляется как противостояние антропологическому (в традиционном смысле, как антропоцентризму) [14, с. 59]. К философским движениям в обозначенном выше направлении могут быть отнесены спекулятивный реализм, объективно-ориентированная онтология [10; 16]. Целью последних становится преодоление доминирования субъектности в понимании объекта. Интерпретация при этом «сливается» с объектом, который становится объектом-символом. Объективно-ориентированная онтология и спекулятивный реализм представляют обширный и специальный предмет исследования. При всей неоднозначности отнесения к данному направлению позиций западных философов, изначально находившихся у его истоков (например, К. Мейясу) [16, с. 72], спекулятивный реализм и объективно-ориентированная онтология могут быть определены как вариант постчеловеческой онтологии и антропологии. В постантропологии происходит расширение (по сути, упразднение) границ в определении и отнесенности атрибутов человечности, отказ от дуализма Природы и Культуры. Приоритетность онтологического разнообразия определяется зарубежными авторами также и как главный метанарратив позднего либерализма [18, p. 450].

Смыслы мультинатурализма пониманию человечности придает постструктурная антропология [4, с. 28]. В мультинатурализме разрывается пространственное и временное, что становится критичным для понимания бытийности человека.

Источником онтологии эпохи антропоцена новых натуралистов и спекулятивных материалистов, — пишет Ф. И. Гиренок, — стала онтология Ж. Делёза, в которой «... время расщепляется на фрагменты, растворяющиеся в пространстве. Пространство — всё, время — ничто» [1, с. 88]. Философ приводит далее высказывание В. И. Вернадского о превращении человека в геологическую силу. В отечественном космизме, в отличие от постантропологии, человек продолжает оставаться человеком в соответствии со своим изначальным, особым предназначением в миробытии.

Об онтологическом повороте в отечественном социогуманитарном познании

В отечественной философии, с одной стороны, отношение к пониманию онтологического поворота, вопросов о значении мира как бытия, множественности миров, пластичности определения человеческого (в том числе за счет взаимодействия с нечеловеческим, включения в дискурс различных фантастических существ), обсуждаемых зарубежными исследователями, становится предметом анализа и размышления как одна из тенденций познания (например, в публикациях С. И. Килиной, Е. В. Кучинова, Е. Р. Логиновой, Д. Сивкова, Н. И. Руденко, Д. Р. Яворского и др.); с другой — методологии и принципы, обозначенные как «онтологический поворот» в современной антропологии на Западе, специфическим образом проявляются и в российской антропологии, теоретических исследованиях культуры [22]. Онтологический поворот в отечественной гуманитаристике интерпретируется как в контексте философской антропологии, с привлечением социологического подхода, так и как вариант развития антропологии, «... которая старается следовать сложившейся в мировой практике традиции» [9]. Таким образом, разнообразие позиций остается тенденцией, характерной для современной российской антропологии.

Подробная аналитика особенностей тематизации «антропологического поворота» в отечественных исследованиях — в работах С. В. Соколовского [22; см. также 12]. Известный ученый, эксперт в данной предметной области также обращает внимание на преимущественно социологическую, как уже отмечалось выше, направленность концепций антропологии в понимании онтологического поворота в России [22, р. 5], рассматривая известные российские научные объединения, сложившиеся за последние десятилетия, тематику

и направления их деятельности [22, р. 6]. В целом, по мнению С. В. Соколовского, «... различные версии поворота не столь существенно повлияли на исследовательскую повестку в российской антропологии» [22, р. 14]. Так, например, «... два значительных (включающих более 150 исследователей в каждом центре... (Институт антропологии и этнографии и Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого) **игнорируют** [выделено нами. — *Примеч. авт.*] антропологический поворот (ANT) и перспективизм» [22, р. 14]. Московской антропологической школой развивается галлюцинаторная теория (Ф. И. Гиренок) [8, с. 26]. Трактовка соотношения онтологии и антропологии в концепции галлюциноза сознания может быть рассмотрена в качестве отдельной составляющей в современном философско-гуманитарном дискурсе в России как оригинальный вариант отечественной духовно-интеллектуальной традиции [1]. К основным идеям и понятиям данной концепции мы будем в дальнейшем обращаться.

Трансгуманизм и постгуманизм: проблемы ценностей и смыслов человеческого как постчеловеческого

В парадигме трансгуманизма человек и человеческое перестают быть уникальной ценностью [3, с. 7]. В итоге человек трансформируется в постчеловека, — существо без пола, обладающее сверхинтеллектом, наполненное имплантатами, «... размножающееся неестественным способом» [3, с. 9]. В трансгуманизме, с одной стороны, парадоксальным образом продолжает присутствовать акцент гегемонии человека в миробытии, с другой — происходит отказ от классических представлений о человеческом, антропоцентричности категорий агентности, историчности, социальности, субъектности [5, с. 132]. В определениях человеческого, в форматах трансгуманизма и постгуманизма критическое звучание приобретают вопросы этического порядка [5, с. 143]. Постгуманизм выходит за пределы любых бинарных оппозиций (человеческое—нечеловеческое, мужское—женское и др.) [5, с. 139]. На фоне радикальных версий антиантропологизма неожиданностью становится как будто бы «оптимистическая» версия постгуманизма Ф. Феррандо. Отвечая на вопрос о том, пришло ли время попрощаться с самим человеком, автор данного варианта постгуманизма дает отрицательный ответ [15, с. 332]. Обратим внимание, что в обстоятельной аналитике концепций трансгуманизма отечественных исследователей встречается акцентирование возможностей

и перспектив, связанных с технологическим прогрессом; привлечение к интерпретации постгуманизма истории культуры, включение последнего в исторический контекст идеи вечной жизни (от древнего Шумера до Ф. Ницше) [11].

Мозаичность современной исследовательской картины понимания постчеловеческого дополняют концепции зарубежных ученых, трактующих миробытийность совершенно иным образом, чем в приведенных выше антиантропологиях. Отнесем к ним философские проекты онтоантропологии, в которых человек понимается как связующее звено для всего бытия в целом, а значение Абсолюта, трансцендентной вертикали оценивается как сущностное для определения человека [17, р. 119; 21]. В целом онтологическое и антропологическое рассматриваются зарубежными исследователями преимущественно вразрез с классическим антропоцентризмом. Размышления о человеческом доходят до предельного уровня критичности, вплоть до обсуждения вопроса о самом существовании, онтологическом статусе человека как человека.

Заключение

Поиски, определение ценностей и смыслов бытийности человека происходят на фоне индивиду-

ализации, релятивизации, доминирования субъективности в современной культуре. Расширение смыслов онтологии, в противопоставленности антропологии, получает выражение в идеях постгуманизма и трансгуманизма. В постгуманизме на концептуальном уровне тема человека вытесняется из философии, утрачивается смысл самого вопроса о человеке [13, с. 93].

Онтологическая идентичность человека не сводится лишь к пространственному (вне ценностей и смыслов) измерению его бытийности в культуре. В традиции русской философии постгуманизму противопоставляется посткосмизм, в котором начало полагается в антропологии человеческого как человеческого, проводится критика нечеловеческих антропологий [13, с. 94, 97]. Современные отечественные исследователи акцентируют в качестве настоящей необходимости социогуманитарного дискурса требование как практической, так и политической защиты человеческого от пост-вне-человеческого [6; 9, с. 55]. Перспективы преодоления хаоса в сфере ценностей напрямую связываются отечественными гуманитариями с утверждением ценностно-смысловой бытийности человека как человека [3, с. 5].

Список источников

1. Гиренок Ф. И. О галлюцинозе сознания // Российский гуманитарный журнал. 2021. Т. 10, № 2. С. 85–90.
2. Димитрова С. В., Диденко О. Н. Об онтологическом предназначении человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 2 (484). С. 5–12.
3. Иванова Р. А. Трансгуманизм: от предтеч до парадигмальных установок // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 5–13.
4. Кастру Э. В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М. : Ад Магригнем Пресс, 2017. 200 с.
5. Крым А. И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. 2019. Т. 62, № 4. С. 132–147.
6. Кутырев В. А. Человек технологий, цивилизация фальшизма. СПб. : Алетейя, 2022. 288 с.
7. Кузнецов А. М. Антропология и антропологический поворот современного социального и гуманитарного знания // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. II, вып. 1 (2). С. 49–67.
8. Марков Б. В. Мессианская антропология // Философские науки. 2023. Т. 66, № 2. С. 26–47.
9. Маслов В. М. Рецензия на монографию В. А. Кутырева «Человек технологий, философия фальшизма» // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия Философия. 2023. Т. 5, № 1. С. 53–58.
10. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
11. Речняк Е. В. Трансгуманизм как один из возможных путей будущего развития человечества: история идеи // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. Философские науки. 2022. № 2. С. 108–116.
12. Российская антропология и «онтологический поворот» / ред. С. В. Соколовский. Томск : Изд-во Томского ун-та, 2017. 304 с.

13. Ростова Н. Н. Антропологический поворот в философии: антропология vs онтология // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 456. С. 93–98.
14. Ростова Н. Н. Спекулятивный реализм как проект новой набожности // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 455. С. 59–67.
15. Феррандо Ф. Философский постгуманизм / пер. с англ. Д. Кралечкина ; под науч. ред. А. Павлова ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. 360 с.
16. Харман Г. Спекулятивный реализм. М. : Рипол-Классик, 2019. 496 с.
17. Aman M. Idea of Man: concepts of Human Ontology. Portland : Verus Publishing, 2020. 229 p.
18. Bessire L., Bond D. Ontological anthropology and the deferral of critique // American Ethnologist. 2014. Vol. 41, no. 3. P. 440–456.
19. Muhammad A. Kh. Ontological pluralism and social values // Studies in History and Philosophy of Science. 2024. Vol. 104 (4). P. 61–67.
20. Palecek M., Risjord M. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology // Philosophy of the Social Sciences. 2013. Vol. 43, no. 3. P. 3–23.
21. Polimpung Hizkia Yosias. Ontoantropologi: FantasiRealismeSpekulatif Quentin Meillassoux. Yogyakarta : CantrikPustaka, 2017. 300 p. URL: https://www.academia.edu/34654955/Ontoantropologi_Fantasi_Realisme_Spekulatif_Quentin_Meillassoux.
22. Sokolovskiy S. The «Ontological Turn» in Russian Anthropology: Turning towards Materiality, Nonhuman Agency, and Hybridity / Le « tournant ontologique » dans l'anthropologie russe: un tournant vers la matérialité, l'agentivité non humaine et l'hybridité // Anthropologica. 2021. № 63 (2). P. 1–25. <https://doi.org/10.18357/anthropologica63220211044>.

References

1. Girenok FI. O gallyutsenoze soznaniya. *Rossiiskii gumanitarnii zhurnal*. 2021;10(2):85-90. (In Russ.).
2. Dimitrova SV, Didenko ON. Ob ontologicheskom prednaznachenii cheloveka. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2024;(2(484):5-12. (In Russ.).
3. Ivanova RA. Transgumanizm: ot predtech do paradigmalnikh ustanovok. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2024;(9(491):5-13. (In Russ.).
4. Kastru EV, de. Kannibalskie metafiziki. Rubezhi postrukturnoi antropologii. Moscow; 2017. 200 p. (In Russ.).
5. Krیمان AI. Ideya postcheloveka: sravnitel'nii analiz transgumanizma i postgumanizma. *Filosofskie nauki*. 2019;62(4):132-147. (In Russ.).
6. Kutirev VA. Chelo-vek tekhnologii, tsivilizatsiya falshizma. St. Petersburg; ; 2022. 288 p. (In Russ.).
7. Kuznetsov AM. Antropologiya i antropologicheskii povorot sovremennogo sotsialnogo i gumanitarnogo znaniya. *Lichnost. Kultura. Obshchestvo*. 2000;II(1):49-67. (In Russ.).
8. Markov BV. Messianskaya antropologiya. *Filosofskie nauki*. 2023;66(2):26-47. (In Russ.).
9. Maslov VM. Retsenziya na monografiyu V. A. Kutireva “Chelovek tekhnologii, filosofiya falshizma”. *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. Seriya Filosofiya*. 2023;5(1):53-58. (In Russ.).
10. Meiyasu K. Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti. Yekaterinburg; Moscow; 2015. 196 p. (In Russ.).
11. Rechnyak EV. Transgumanizm kak odin iz vozmozhnikh putei budushchego razvitiya chelovechestva: istoriya idei. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo unuversiteta. Seriya Filosofskie nauki*. 2022; (2):108-116. (In Russ.).
12. Rossiiskaya antropologiya i “ontologicheskii povorot”. Ed by S. V. Sokolovskii. Tomsk; 2017. 304 p. (In Russ.).
13. Rostova NN. Antropologicheskii povorot v filosofii: antropologiya vs ontologiya. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020;(456):93-98.
14. Rostova NN. Spekulyativnii realizm kak proekt novoi nabozhnosti. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020;(455):59-67. (In Russ.).
15. Ferrando F. Filosofskii postgumanizm. Ed by. A. Pavlova. Moscow; 2022. 360 p. (In Russ.).
16. Kharman G. Spekulyativnii realizm. Moscow; 2019. 496 p. (In Russ.).
17. Aman M. Idea of Man: concepts of Human Ontology. Portland, Verus Publishing; 2020. 229 p.

18. Bessire L, Bond D. Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*. 2014;41(3):440-456.
19. Muhammad AKh. Ontological pluralism and social values. *Studies in History and Philosophy of Science*. 2024;104(4):61-67.
20. Palecek M, Risjord M. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*. 2013;43(3):3-23.
21. Polimpung Hizkia Yosias. Ontoantropologi: Fantasi Realisme Spekulatif Quentin Meillassoux. Yogyakarta, Cantrik Pustaka; 2017. 300 p. Available from: https://www.academia.edu/34654955/Ontoantropologi_Fantasi_Realisme_Spekulatif_Quentin_Meillassoux.
22. Sokolovskiy S. The “Ontological Turn” in Russian Anthropology: Turning towards Materiality, Non-human Agency, and Hybridity / Le “ tournant ontologique ” dans l’anthropologie russe: un tournant vers la matérialité, l’agentivité non humaine et l’hybridité. *Anthropologica*. 2021;63(2):1-25. <https://doi.org/10.18357/anthropologica63220211044>.

Информация об авторе

И. Н. Морозова — кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства.

Information about the author

I. N. Morozova — Candidate Sci. (Cultural Studies), Associate Professor, Department of the decorative and applied art.

Статья поступила в редакцию 23.09.2025; одобрена после рецензирования 05.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 23.09.2025; approved after reviewing 05.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 323.396

ББК 66.2

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-37-43

ДИНАМИКА ЭЛИТ И ИХ РОЛЬ В ЭПОХУ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

Николай Геннадьевич Глазунов

Федеральное бюро медико-социальной экспертизы, Москва, Россия, nickglazunov@mail.ru, 0009-0005-3968-9161

Аннотация. Рассматриваются как традиционные подходы к анализу феномена элит, так и те объективные изменения, которые произошли за последнюю четверть века в принципах формирования и функционирования элит. Проанализирована роль элит в процессе социальных преобразований, а также неизбежные в этом случае изменения в массовом сознании в плане идей, целей деятельности, ценностных установок, мотивов деятельности. Особое внимание уделено вопросам динамики современных западных элит, идеологическому кризису, перераспределению ресурсов, роли в современном обществе и т. п. Работа базируется на анализе изменений, которые произошли в структуре мировой экономики и, как следствие, глобальных изменений в структуре ведущих мировых элит, механизмах выбора векторов развития общества и т. п. Отмечается, что в настоящее время все вышеуказанные процессы находятся в активной фазе, а сами элиты пребывают в состоянии перманентной турбулентности.

Ключевые слова: элита, социальные преобразования, кризис, социальный консенсус, ценности, массовое сознание

Для цитирования: Глазунов Н. Г. Динамика элит и их роль в эпоху социальных преобразований // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 37–43. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-37-43.

Original article

THE ELITES DYNAMICS AND THEIR ROLE IN THE SOCIAL TRANSFORMATION ERA

Nikolai G. Glazunov

Federal Bureau of Medical and Social Expertise, Moscow, Russia, nickglazunov@mail.ru, 0009-0005-3968-9161

Abstract. The focus of the article is on both traditional approaches to the phenomenon of elites, and those objective changes in the principles of formation and functioning of elites that have occurred over last quarter century. The article analyzes the role of elites in the process of social transformation, as well as inevitable changes in mass consciousness in terms of ideas, goals, values, and motives. The author pays special attention to the dynamics of modern Western elites, the ideological crisis, the redistribution of resources, the role in modern society, etc. The work is based on the analysis of changes that have occurred in the structure of the world economy and, as a result, in the structure of the world's leading elites, in the mechanisms for choosing vectors of the society's development, etc. It is noted that all the above-mentioned processes are currently in the active phase, and the elites themselves are in the state of permanent turbulence.

Keywords: elite, social transformations, crisis, social consensus, values, mass consciousness

For citation: Glazunov NG. The Elites Dynamics and their Role in the Social Transformation Era. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):37-43. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-37-43.

Введение

Потребность в общественных изменениях обусловлена объективными факторами социально-экономического и политического характера. Несмотря на это, огромная роль в определении целей, темпов и механизмов общественных преобразований принадлежит тем социальным группам, которые занимают доминирующее положение в социальной системе и оказывают исключительное влияние на трансформацию социальных институтов и алгоритмы социального взаимодействия.

Многообразие и разнонаправленность социально-политических и экономических интересов, существующих в обществе, образуют конкурирующий набор возможных моделей социального развития. В конечном итоге решающее влияние на процесс формирования модели социального развития оказывает та социальная группа, чья программа наиболее ценностно значима для общества и обладает наибольшим потенциалом в плане целеполагания и мотивирования граждан.

По традиции подобные социальные группы именуют элитами, анализу общественной роли которых и посвящена данная статья¹. Исключительная актуальность данной темы объясняется тем, что на протяжении последней четверти века наблюдаются фундаментальные изменения в составе национальных элит, их ресурсных возможностях, роли в обществе, а также в идейно-ценностных установках, что, в свою очередь, влияет на вектор развития большинства стран мира.

Методы исследования

Исследование феномена элит нуждается в междисциплинарном подходе, ибо изучение данного феномена невозможно без обращения к истории, экономике, социологии, политологии, социальной психологии, что позволяет системно рассмотреть элиты как сложно структурированное и полифункциональное явление. Методология исследования представляет собой комплексный подход к изучению элит, их классификации и социальных ролей: теоретические концепции и ретроспектив-

ный анализ позволяют проследить динамику формирования элит, причинно-следственные связи в процессе их функционирования и культурный контекст социального развертывания данного феномена. Комплекс теорий, посвященных вопросам лидерства, позволил выявить базовые принципы функционирования элит в обществе. Использование элементов теории игр было призвано прояснить механизмы согласования элитами основополагающих ценностей и интересов, которые транслируются в качестве социально одобряемых моделей поведения и взаимодействия. Обращение к теории маржинализма позволило объяснить динамику элит как следствие неравномерного распределения и перераспределения ресурсов, что вызвано глубинными изменениями в структуре современной мировой экономики, переходом к доминированию сектора информационно-коммуникационных технологий. Комплексное использование отмеченных теорий позволило объяснить турбулентность в развитии современных обществ как следствие утраты элитами глубинного консенсуса по основополагающим принципам существования и развития обществ. В качестве методов исследования использовались логический и конкретно-исторический методы, наблюдение и контент-анализ документов, что позволило выявить диалектическую взаимосвязь элит, социальных институтов и структур, установок массового сознания и, как следствие, направление и динамику преобразований современных обществ.

Результаты исследования и их обсуждение

Один из основоположников теории элит, В. Парето, считал, что элиту можно выделить практически в любой сфере человеческой деятельности и что элитой являются люди, которые получают в своей сфере деятельности самую высокую оценку. Подобный тип элиты С. Келлер обозначала как «сегментарную элиту», влияние которой распространяется лишь на какой-то сегмент общества или на сферу общественной деятельности. Один из важнейших признаков элиты — наличие стратегических ресурсов. Пожалуй, именно фактор ресурсов является определяющим в процессе отнесения той или иной социальной группы к элите. Говоря о стратегической элите, С. Келлер отмечает, что именно ее «суждения, решения и действия ... имеют важные и определяющие последствия...» для всей социальной системы [13, р. 21].

Отождествление элиты с социальной группой, определяющей стратегию развития общества, прочно утвердилось не только в зарубежных ис-

¹ Отметим лишь некоторые работы, посвященные ключевым вопросам данной темы: Ашин Г. К. Элитология: история, теория, современность. М. : МГИМО-Университет, 2010. 600 с.; Гаман-Голутвина О. В. Политические элиты России: вехи исторической эволюции. М. : РОССПЭН, 2006. 448 с.; Крыштановская О. В. Анатомия российской элиты. М. : Захаров, 2004. 381 с.; Здравомыслов А. Г. Социология российского кризиса: статьи и доклады 90-х годов. М. : Наука, 1999. 350 с.

следованиях. Один из отечественных специалистов, А. В. Дука, отмечает, что именно возможность определять положение в социальной системе и действия других социальных групп, то есть добиваться принятия ими своих целей и ценностей, определять общественные приоритеты и придает социальной группе статус элиты, ибо элиты есть «группы, контролирующие стратегические позиции в обществе или его подсистемах (структурах, институтах) и в связи с этим общественные ресурсы. Контроль позиций и ресурсов обеспечивает легальную и легитимную возможность принимать кардинальные и конечные решения, доминировать в формальных институтах, определять и контролировать правила их функционирования, задать направленность их деятельности, координировать их работу» [3, с. 28].

Помимо отмеченных выше, можно выделить институциональный подход, который рассматривает элиту как фактор, стабилизирующий социальные подсистемы и общество в целом, направляющий социальную активность населения в русло, которое будет представлять наименьшую опасность для целостности социальной системы. Подобный подход к феномену элит обоснован в работах К. Манхейма и Э. Тоффлера [7; 8].

В частности, Манхейм «...пытался представить элиту чисто функциональной группой, выполняющей необходимые для каждого общества управленческие обязанности» [5, с. 59]. В процессе деятельности социальной группы ею вырабатываются поведенческие стереотипы, целевые и идейно-ценностные установки, которые могут превратиться в значимый фактор общественной жизни.

Анализ феномена элит с неизбежностью приводит нас к одному из самых изученных аспектов элитологии — политической элите. Можно вполне согласиться со следующим определением понятия «политическая элита», который является, пожалуй, преобладающим в современных исследованиях: «...это индивиды, чьи стратегические позиции в важных и властных организациях и движениях дают им возможность непосредственно, устойчиво и регулярно влиять на принятие политических решений» [цит. по: 15, р. 176].

Вопросы происхождения политических элит, их институционализации и функций неизбежно отмечены национальной спецификой, и механический перенос определений и характеристик, свойственных элитам одних стран, не всегда применим при характеристике элит других стран. Примечательна позиция М. Догана, который писал: «теории, основывающиеся на американском

опыте, не всегда могут быть экстраполированы на другие страны. Некоторые из этих американских теорий оказались не валидными при проверке в других национальных условиях» [12, р. 3]. Например, американские концепции элитологии, если их использовать при рассмотрении предреволюционных и постперестроечных событий, демонстрируют недостаточный познавательный потенциал, необходимый для понимания происходивших процессов.

В этом вопросе совершенно исключительная роль принадлежит явлению, которое может быть обозначено как «культурная элита», роль которой часто совершенно неправомерно сводят исключительно к сфере искусства. Культурная элита активно способствует формированию образцов поведения, образа жизни, стиля мышления и т. п., одним словом, всего того, что необходимо для производства (воспроизводства) культуры определенной социальной группы или общества в целом [1].

Политическая элита, выражающая, в первую очередь, интересы правящих социальных групп, и культурная элита, при условии наличия принципиального консенсуса относительно основополагающих идейно-ценностных установок, могут совместно создавать и поддерживать в стране единое идеологическое «поле». Совершенно по-иному обстоит дело, если политическая и культурная элиты находятся в состоянии принципиального идейного противостояния. Например, в период перестройки либеральная идеология очень быстро вытеснила с доминирующих позиций в массовом сознании официальную советскую идеологию. Отечественный социолог Н. И. Лапин констатировал: «...Оппозиционные ценности уже в 1990 г. имели тенденцию стать ценностями большинства, доминирующими в российском обществе» [6, с. 104]. Официальная идеология, не выдержав конкуренции с либеральной идеологией, маргинализировалась, что неизбежно сказалось на положении правящей элиты, которая стремительно теряла рычаги влияния на социальную ситуацию. В итоге, советская элита утратила власть и ей на смену пришла новая элита, ориентированная на либерально-рыночную идеологию.

История социальных преобразований свидетельствует о том, что их успех в решающей степени зависит от способности (или неспособности) элиты решить целый комплекс задач: «Проводниками этого развития [то есть развития по пути социальных преобразований. — Н. Г.] в своих странах стали элиты...» [4, с. 130]. Наиболее яркими примерами того, что элиты справились

со стоящими перед ними новыми вызовами, являются «Новый курс» Ф. Д. Рузвельта, послевоенные преобразования в ФРГ под руководством К. Аденауэра, во Франции при президенте Ш. де Голле, в Италии в эпоху А. Де Гаспери, в Китае — при Дэн Сяопине. Обратный пример, свидетельствующий о том, что элиты не справились со стоящими перед ними новыми задачами, — распад Советского Союза.

Потребность в общественных преобразованиях, как уже отмечалось, является фактором объективным, поэтому если подобная потребность назрела, элиты должны проявлять повышенную активность, чтобы осуществить мероприятия, способные преодолеть проблемы, наметившиеся в процессе функционирования социальной системы. Ответственность элит тем более возрастает от того, что никто, кроме них самих, не может инициировать *управляемые* социальные преобразования. Утрата контроля может привести как к срыву отдельных мероприятий, так и к утрате управляемости всем процессом в масштабе общества. Для успешности общественных преобразований критически важно, чтобы инициатива в них *всегда* принадлежала официальной политической элите.

Для этого нужно, во-первых, консолидировать элиты. Подобная консолидация может предполагать перестановки внутри самой элиты, ослабление одних групп влияния и усиление других, перераспределение функций, ресурсов и т. п. Например, в начале 2000-х гг., выстраивая «вертикаль власти», президент В. В. Путин, создавая институт полпредов президента в федеральных округах, отменяя прямые выборы глав регионов и т. д., фактически создавал новую региональную элиту, ибо автономность региональных элит от федерального центра в 1990-х гг. уже ставила под угрозу единство страны.

Помимо консолидации правящей политической элиты для успеха социальных преобразований необходима консолидация элиты экономической, более того, необходима консолидация элиты экономической и политической.

Д. Б. Тев, исследователь проблемы взаимодействия экономических и политических структур, отмечает: «...объективная зависимость государственной элиты от экономики представляет собой ее зависимость от господствующих в экономике бизнесменов и от их инвестиционных решений. Эта зависимость обеспечивает бизнесу привилегированное положение в политической системе, наделяя капиталистов структурной властью,

а именно: способностью косвенно, в качестве инвесторов, контролировать политику государства» [9, с. 35].

От эффективности взаимодействия власти и бизнеса зависит критически много. Возможности бизнес-сообщества влиять на социально-экономическую ситуацию в стране в конечном итоге превращаются в фактор политического влияния. Американский политолог Ч. Линдблом отмечает: «правительство осуществляет широкую власть над деятельностью бизнеса. Но осуществление этой власти определяется и сдерживается беспокойством... по поводу возможных неблагоприятных воздействий на бизнес. Даже невысказанная возможность неблагоприятных последствий для бизнеса действует в качестве всепроникающего давления на правительственную власть» [14, р. 178].

Наблюдая за процессами социально-экономических преобразований в странах Запада, мы можем констатировать, что там наблюдался относительный консенсус по основным принципам функционирования экономической системы. Социолог Ф. Блок отмечал: «те, кто управляют государственным аппаратом, не важно, какова их собственная политическая идеология, зависят от поддержания некоторого разумного уровня экономической деятельности» [11, р. 136].

«Разумный уровень экономической деятельности» мог быть достигнут лишь при выполнении нескольких условий. Во-первых, власть должна действовать в согласии с основными субъектами экономической деятельности. Во-вторых, эти субъекты должны располагать достаточными финансово-экономическими ресурсами, которые позволяют им действовать самостоятельно, не будучи связанными (или минимально связанными) какими-либо внешними силами.

Какие первоочередные задачи стоят перед элитами в обществе, вступившем на путь общественных преобразований?

Первейшей проблемой является сохранение элитами собственной легитимности, ибо любые новации затронут интересы и ценности определенных социальных слоев. Примером здесь могут служить две партии, которые десятилетиями обладали монополией на власть в своих странах, — КПСС в СССР и КПК в Китае. КПСС, в отличие от КПК, в процессе социальных преобразований не смогла сохранить легитимность и в конечном итоге утратила контроль над социальной ситуацией и саму власть. Ситуация с КПК была прямо противоположной: она смогла сохранить свою

легитимность в условиях его же инициированных преобразований.

Несмотря на вышесказанное, в настоящее время мы являемся свидетелями *сущностных* изменений в вопросах, которые казались незыблемыми.

Последние десятилетия наблюдается разрушение такой, казалось бы, определяющей характеристики элит, как их *монолитность*. Подобная монолитность в различных типах социальных систем достигалась различными способами. Например, в странах Запада — это результат долгого процесса согласования идейно-ценностных установок, который, пройдя через срывы, гражданские войны и революции, вылился в достаточно устойчивый консенсус, который обеспечивал общественную стабильность.

Деятельность элит Запада создавала иллюзию устойчивости, как бы подтверждая тезис Ф. Фукуямы о превосходстве и исторической победе модели западной либеральной демократии [10]. Вместе с тем в настоящее время подобные воззрения, очевидно, не соответствуют действительности. Былая монолитность западной элиты переживает раскол одновременно по нескольким основаниям.

Во-первых, это раскол идейно-ценностного характера между приверженцами «традиционных» и «ультралиберальных» ценностей в вопросах семьи, гендера, сексуальной, национальной, социальной идентификации и т. п.

Во-вторых, изменение структуры современной экономики привело к существенной смене ведущих мировых игроков и, как следствие, перераспределению ресурсов, позволявших влиять на социально-экономическое и политическое развитие как конкретных стран, так и на глобальную всемирную повестку.

Сравнительный анализ ведущих мировых компаний за последние тридцать лет позволяет сделать вывод не только об очевидных структурных изменениях в мировой экономике, но и об элитах, одни из которых частично маргинализировались, а другие заняли доминирующие позиции в экономике и финансах [16].

Лишь одна компания — Microsoft — на протяжении последней четверти века стабильно сохраняла место в первой десятке ведущих компаний мира, а на смену компаниям, связанным с производством электроэнергии, нефтедобычей, машиностроением и пищевой индустрией, пришли компании, представляющие сектор информационно-коммуникационных технологий, интернет-торговли, программного обеспечения, производства компьютерного «железа» (полупро-

водники и т. д.) и прочих высокотехнологичных продуктов.

Как следствие, бывшие элиты, представлявшие нефтяной, газовый, сталелитейный, машиностроительный и т. п. секторы экономики и игравшие первую скрипку в определении мировой финансовой, экономической и социально-политической повестки, уходят в прошлое. Преобладание в современной мировой экономике компаний, связанных с именами Б. Гейтса, Т. Кука, И. Маска, М. Цукерберга, Дж. Безоса и т. д., — это не просто эволюционная ротация в рядах элиты. Это — глубокий *тектонический* сдвиг не только в экономике, но и в составе доминирующих на Западе элит, которые неизбежно будут продвигать собственное видение современного мира, свои идейно-ценностные установки и приоритеты. Более того, уже сейчас мы наблюдаем активный поход этой «новой» элиты во власть. И. Маск, возглавляя Департамент эффективности правительства, помимо прочего, проводил аудит расходования средств федерального правительства. Нет нужды обосновывать тот факт, что непосредственная причастность к контролю расходов самого большого государственного бюджета в мире является очевидной заявкой на доминирование «новых» элит. Например, жесткое идеологическое противостояние Д. Трампа и его оппонентов, попытки новой американской администрации с первых же дней пребывания у власти отменить или пересмотреть наиболее «знаковые» мероприятия президентства Дж. Байдена со всей наглядностью демонстрируют, что о новом консенсусе внутри, в частности, американских элит говорить пока преждевременно.

Более того, Мюнхенская конференция по безопасности 2025 г. со всей очевидностью продемонстрировала глубокий идейно-ценностный раскол американских и европейских элит, что проявилось как в крайне критичной речи вице-президента США Дж. Д. Вэнса¹, так и в не менее критичной реакции на нее ведущих представителей европейской политической элиты².

¹ Полный текст речи вице-президента США Дж. Д. Вэнса на конференции по безопасности в Мюнхене. URL: <https://www.news2.ru/story/698166/> (Дата обращения: 31.05.2025).

² 2025 JD Vance speech at the Munich Security Conference. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/2025_JD_Vance_speech_at_the_Munich_Security_Conference (Дата обращения: 31.05.2025).

Выводы

Устоявшиеся в науке подходы к пониманию элит как образования относительно целостного уже не соответствуют объективной реальности. Подобный подход основывался на глубинном консенсусе интересов в первую очередь экономического характера. Эта согласованность интересов проистекала из жесткой взаимозависимости ведущих субъектов, определявших национальную, а то и всемирную, экономическую «повестку». Экономические лидеры XX в. (нефте- и газодобыча, машиностроение, сталелитейная промышленность и т. д.) составляли некий симбиоз, в котором каждый элемент был жизненно необходим для целостности и функциональности всего «организма».

Ситуация стала радикально меняться по мере развертывания цифровой революции, когда на позиции экономических лидеров стали выходить новые отрасли экономики, никак не зависящие (или минимально зависящие) от старой экономической элиты. За последние двадцать пять лет творцы цифровой революции оттеснили былых лидеров с ведущих позиций в мировой экономике. Как результат — жесткое противостояние различных целевых, идейных, ценностных, мотивационных моделей, рассогласованность позиций практически по всем мыслимым вопросам — иммиграционным, расовым, гендерным и т. д. и т. п. Согласие, если и имеет место быть, то только как *временная*, ситуативная мера, продиктованная изменчивой конъюнктурой какого-либо характера. Например, видный республиканец Дж. Болтон в настоящее время фактически переметнулся к демократам, а Р. Кеннеди-младший, сама фамилия которого является одним из самых узнаваемых «брендов»

Демократической партии, выступал против демократических кандидатов Дж. Байдена и К. Харрис, а потом и вовсе вошел в кабинет Трампа в качестве министра здравоохранения и социальных служб.

Исторический опыт подсказывает, что рано или поздно должный консенсус так или иначе будет достигнут. Вопрос только во временном периоде, смысловом ядре и алгоритме становления нового консенсуса. Пока неопределенное время мы будем свидетелями жесткой конкурентной борьбы различных групп элит относительно идейных, целевых, ценностных составляющих будущего консенсуса, противоборства ресурсов, борьбы за их обладание и право распоряжаться ими, поиска наиболее эффективных каналов влияния на массовое сознание, формирования социальной базы, на которую будет опираться та или иная элита, и т. п.

Всё вышеперечисленное позволяет сделать итоговый вывод: в настоящее время элиты наиболее крупных мировых игроков находятся, пользуясь синергетической терминологией, в точке бифуркации. Перед ними фактически неограниченное множество вариантов будущего. Какой-либо аттрактор, который имел бы потенциал стать доминирующим, пока не просматривается. Это значит, что в обозримом будущем нестабильность может быть названа ключевой характеристикой общественных процессов во многих странах мира, а элитологии необходимо искать новые методологические подходы и концептуальные основания, которые смогли бы более адекватно анализировать современные процессы, связанные с формированием и функционированием элит как на национальном, так и наднациональном уровнях.

Список источников

1. Веблен Т. Теория праздного класса. М. : Прогресс, 1984. 367 с.
2. Уорнер У. Живые и мертвые. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. 671 с.
3. Дука А. В. Исследования элит: поиск теоретических оснований // Власть и элиты в российской трансформации : сборник научных статей / под. ред. А. В. Дуки. СПб. : Интерсоцис, 2005. С. 11–29.
4. Козловский В. В., Уткин А. И., Федотова В. Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб. : Изд-во С.-Петербургского университета, 1995. 278 с.
5. Кобаев Е. Н. Правящая элита в системе общественных отношений // Вестник Оренбургского государственного университета 2010. № 7 (113). С. 57–60.
6. Лапин Н. И. Социокультурный контекст смешанной экономики // Смешанная экономика: социокультурные аспекты : научно-информационный сборник. М. : ИНИОН РАН, 1994. С. 97–111.
7. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М. : Юрист, 1994. 700 с.
8. Тоффлер Э. Третья волна. М. : АСТ, 2009. 795 с.
9. Тев Д. Б. Теория структурной власти бизнеса: сущность и критика // Власть и элиты в российской трансформации: сборник научных статей / под. ред. А. В. Дуки. СПб. : Интерсоцис, 2005. С. 30–64.
10. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134–148.

11. Bloc F. The Ruling Class Does not Rule: Notes on the Marxist Theory of the state // The State: Critical concepts / ed. by J. A. Hall. London, New York : Routledge, 1993. Vol. 1. P. 130–146.
12. Dogan M. Introduction: Diversity of Elite Configurations and Clusters of Power // Comparative Sociology. 2003. Vol. 2, № 1. P. 3–17.
13. Keller S. Beyond the Ruling Class. Strategic Elites in Modern Society. N. Y. : Random House, 1969. 354 p.
14. Lindblom C. E. Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems. N. Y. : Basic books, Inc. Publishers, 1977. 422 p.
15. Higley J., Moor G. Political Elite studies at the Year 2000: Introduction // International Review of Sociology. 2001. Vol. 11, № 2. P. 175–180.
16. List of public corporations by market capitalization. URL: https://en.m.wikipedia.org/wiki/List_of_public_corporations_by_market_capialization (дата обращения: 10.02.2025).

References

1. Veblen T. Teoriya prazdnogo klassa. Moscow; 1984. 367 p. (In Russ.).
2. Warner W. Zhivye I mertvye. Moscow; St. Petersburg; 2000. 671 p. (In Russ.).
3. Duka AV. Issledovaniya elit: poisk teoreticheskikh osnovanij. In: Vlast' I elity v rossijskoj transformacii. Ed. by A. V. Duka. St. Petersburg, Intersocis; 2005. Pp. 11–29. (In Russ.).
4. Kozlovskij VV, Utkin AI, Fedotova VG. Modernizaciya: ot ravenstva k svobode. St. Petersburg; 1995. 278 p. (In Russ.).
5. Kopaev EN. Pravyashchaya elita v sisteme obshchestvennyh otnoshenij. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2010;(7):57-60. (In Russ.).
6. Lapin NI. Sociokul'turnyj kontekst smeshanoj ekonomiki. In: Smeshannaya ekonomika: sociokul'turnye aspekty. Moscow; 1994. Pp. 97–111. (In Russ.).
7. Mannheim K. Diagnost nashego vremeni. Moscow; 1994. 700 p. (In Russ.).
8. Toffler A. Tret'ya volna. Moscow; 2009. 795 p. (In Russ.).
9. Tev DB. Teoriya strukturnoj vlasti biznesa: sushchnost' I kritika. In: Vlast' I elity v rossijskoj transformacii. Ed. by A. V. Duka. St. Petersburg; 2005. Pp. 30–64. (In Russ.).
10. Fukuyama F. Konec istorii? *Voprosy filosofii*. 1990;(3):134-148. (In Russ.).
11. Bloc F. The Ruling Class Does not Rule: Notes on the Marxist Theory of the state. In: The State: Critical concepts. Ed. by J. A. Hall. London, New York, Routledge; 1993. Vol. 1. Pp. 130–146.
12. Dogan M. Introduction: Diversity of Elite Configurations and Clusters of Power. *Comparative Sociology*. 2003;2(1):3-17.
13. Keller S. Beyond the Ruling Class. Strategic Elites in Modern Society. N. Y., Random House; 1969. 354 p.
14. Lindblom CE. Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems. N. Y., Basic books, Inc. Publishers; 1977. 422 p.
15. Higley J, Moor G. Political Elite studies at the Year 2000: Introduction. *International Review of Sociology*. 2001;11(2):175-180.
16. List of public corporations by market capitalization. Available from: https://en.m.wikipedia.org/wiki/List_of_public_corporations_by_market_capialization (accessed date 10.02.2024).

Информация об авторе

Н. Г. Глазунов — кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник.

Information about the author

N. G. Glazunov — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor, Scientific Researcher.

Статья поступила в редакцию 16.09.2025; одобрена после рецензирования 08.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 16.09.2025; approved after reviewing 08.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 316.4:316.75(574)

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-44-50

КОНЦЕПТ «ЕВРАЗИЙСТВА» В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ КАЗАХСТАНА

Денис Анатольевич Качеев

Костанайский филиал Челябинского государственного университета, Костанай, Республика Казахстан, kacheev@mail.ru, 0000-0003-4847-4611

Аннотация. Статья посвящена исследованию концепта «евразийства», который внедрялся в общественное сознание Казахстана в период суверенитета. Первый президент республики Нурсултан Назарбаев стал апеллировать к идее евразийства, сделав ее одним из инструментов национальной политики и международной интеграции на постсоветском пространстве. Прежде всего Назарбаев взял идею географического расположения Казахстана в степной полосе Евразийского континента, с древности являвшегося местом пересечения торговых и культурных путей с Востока на Запад и обратно. Если говорить о евразийстве как об идее гражданской консолидации, то оно стало инструментом национальной политики республики в начальный период независимости. Взятый Назарбаевым евразийский принцип «Единства в многообразии» стал инструментом национальной политики и позволил стабилизировать демографическую ситуацию. Воплощением реализации данного принципа стало создание Ассамблеи народа Казахстана и формулирование идеи «единого шанырака» для представителей всех этносов, которые являются носителями разных культур и конфессий. В общественном сознании Казахстана концепт «евразийства» получил неоднозначное восприятие. В силу дискретности общественного сознания в республике можно говорить о наличии нескольких полюсов, для каждого из которых концепт «евразийства» имел свое особое значение. Казахи отнеслись к евразийству достаточно критично, так как видели в нем продвижение идей русской культуры и воплощение «имперских амбиций» России. Русские и русскоязычные граждане республики евразийство восприняли положительно, что отвечало задачам государственной политики по консолидации полиэтнического общества в единую гражданскую нацию. Еще одним полюсом общественного сознания Казахстана явилось академическое сообщество, которое также восприняло евразийство в положительном ключе и разрабатывало многие вопросы теории и практической реализации данной идеи. В настоящее время на смену «евразийству» приходят новые концепты, разрабатываемые в рамках цивилизационной концепции «Великой Степи» и уникальности Казахстана в мировой истории и культуре.

Ключевые слова: евразийство, нация, геополитика, интеграция, общественное сознание, Единство в многообразии, биполярное общество

Для цитирования: Качеев Д. А. Концепт «евразийства» в общественном сознании Казахстана // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 44–50. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-44-50.

Original article

THE CONCEPT OF “EURASIANISM” IN THE PUBLIC CONSCIOUSNESS OF KAZAKHSTAN

Denis A. Kachev

Kostanai Branch of Chelyabinsk State University, Kostanai, Republic of Kazakhstan, kacheev@mail.ru, 0000-0003-4847-4611

Abstract. This article is devoted to the study of the concept of ‘Eurasianism,’ which was introduced into the public consciousness of Kazakhstan. Eurasianism, which emerged from the spiritual quests of 19th-century Russian thinkers and was embodied in the ideas of Russian emigration in the 1920s, unexpectedly found development in Kazakhstan. The first president of the republic, Nursultan Nazarbayev, began to appeal to the idea of Eurasianism, making it one of the instruments of national policy and international integration in the post-Soviet space. Of course,

Eurasianism in Kazakhstan was not a retransmission of the ideas of classical Eurasianism. First of all, Nazarbayev took the idea of Kazakhstan's geographical location, situated in the steppe belt of the Eurasian continent and since ancient times a place where trade and cultural routes from East to West and back crossed. Kazakhstan's Eurasian 'status' formed the basis for Nazarbayev's integration initiatives, which aimed to establish economic ties in the post-Soviet space and, above all, with Russia. Russian researchers, among whom A. Dugin stands out, highly praised Nazarbayev's activities, believing that integration projects are more than just economic organisations. However, time has shown that Kazakhstan's Eurasian foreign policy vector, in the context of geopolitical changes and the processes of creating a nation state within the republic, has been replaced by internal development projects based on Kazakh culture and civic concepts created during the period of independence. If we talk about Eurasianism as an idea of civic consolidation, it became an instrument of the republic's national policy in the early period of independence. The complex situation that arose after the collapse of the Soviet Union, when ideological pluralism and the lack of clear guidelines for the young state led to an outflow of human resources, forced the authorities to seek ways out of the demographic crisis. The situation was complicated by ethnocentrism, which was inherent in virtually all post-Soviet states but did not contribute to civil consolidation in the multi-ethnic society of Kazakhstan. Nazarbayev's Eurasian principle of 'unity in diversity' became an instrument of national policy and helped to stabilise the demographic situation. The embodiment of this principle was the creation of the Assembly of the Peoples of Kazakhstan (since 2007 — the Assembly of the People of Kazakhstan) and the formulation of the idea of a 'single shanyrak' for representatives of all ethnic groups, who are bearers of different cultures and confessions. In the public consciousness of Kazakhstan, the concept of 'Eurasianism' has received an ambiguous reception. Due to the diversity of public opinion in the republic, it is possible to speak of several poles, each of which had its own interpretation of the concept of 'Eurasianism.' Kazakhs were quite critical of Eurasianism, as they saw it as a promotion of Russian culture and the embodiment of Russia's imperial ambitions. This was facilitated by the reawakening of patterns from the colonial period in the ethnic consciousness of Kazakhs. Russian and Russian-speaking citizens of the republic perceived Eurasianism positively, which was in line with the goals of state policy to consolidate a multi-ethnic society into a single civic nation. Another pole of public consciousness in Kazakhstan was the academic community, which also perceived Eurasianism in a positive light and developed many issues related to the theory and practical implementation of this idea. It should be noted, however, that the development of the semantic content of the concept of 'Eurasianism' in Kazakhstan differed significantly from the Russian interpretation. The main emphasis was placed on Kazakh culture and the geographical location of the country, on whose territory a society uniting a variety of ethnic groups had historically developed. In general, the concept of 'Eurasianism' became an important element of public consciousness during the period of sovereignty, which was introduced by the state authorities through ideological guidelines. Currently, the concept of 'Eurasianism' is being replaced by new concepts developed within the framework of the civilisational concept of the 'Great Steppe' and the uniqueness of Kazakhstan in world history and culture. However, Eurasianism is not being rejected and remains, carrying with it the potential for cultural interaction and interethnic communication, as well as inter-state cooperation.

Keywords: Eurasianism, nation, geopolitics, integration, public consciousness, Unity in Diversity, bipolar society

For citation: Kachev DA. The Concept of "Eurasianism" in the Public Consciousness of Kazakhstan. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):44-50. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-44-50.

Введение

Евразийство оказало значительное влияние на постсоветские гуманитарные науки. Историческая концепция взаимодействия «Леса и Степи» Г. В. Вернадского, идеи «государства правды» Н. Н. Алексеева, «месторазвития» П. Н. Савицкого, «симфонической личности» Л. П. Карсавина, «степной цивилизации» С. Н. Трубецкого и многие другие идеи получили продолжение в трудах исследователей разных сфер научного знания. Однако именно в Казахстане евразийство получило практическое развитие, став частью идеологической сферы и вектором внешней политики страны благодаря первому президенту республики Нурсултану Назарбаеву.

Сразу необходимо оговориться, что идеи евразийства нашли противоречивый отклик в общественном сознании Казахстана. Неся в себе потенциал русской культуры и истории, основанный на православной традиции, идеи классического евразийства не вписывались в те концепты, которые лежат в основе этнического сознания казахов, являющегося основой общественного сознания Казахстана. Справедливости ради укажем, что и тот полюс общественного сознания, который представлен русскоязычным населением, не воспринимал евразийство в его чистом виде. Поэтому евразийство в Казахстане приобрело особое звучание, которое ему придали разработка концепции Л. Н. Гумилева о «Древней Руси и Великой Степи», а также идея «Единства в многообразии».

Н. Назарбаев и введение концепта «евразийства» в идеологическую сферу

Личность Нурсултана Назарбаева известна не только тем, что он стоял у истоков суверенитета, но и тем, что именно с его именем связывается «возрождение» евразийства. Последнее не только начало широко исследоваться в Казахстане, но и вошло в сферу идеологии и международной политики страны.

Евразийство — идейное течение, возникшее в кругах русской эмиграции и охватывающее сферы истории, экономики, политики и права. В то же время евразийство является философским направлением, чьей задачей стало осмысление цивилизационного пути развития России как страны, вобравшей в себя духовное наследие Востока и Запада. Идея симбиоза «Леса и Степи» Г. В. Вернадского и С. Н. Трубецкого получила развитие в трудах Льва Гумилева, которого называют «последним евразийцем».

Почему же Назарбаев обратился именно к этой идее, которая не имеет прямого отношения к Казахстану и изначально была направлена на осмысление судьбы России в сложных условиях становления советского государства? На наш взгляд, ответ кроется в двух плоскостях — политической и идеологической, которые, в свою очередь, повлияли на трансформацию общественного сознания в Казахстане.

Прежде всего необходимо отметить, что после распада Советского Союза (а Казахстан был последней республикой, вышедшей из состава СССР (16 декабря 1991 г.), и оставался в рублевой зоне до ноября 1993 г., когда был введен тенге) республика оказалась в сложном положении. И речь идет не только о переходе от командно-административной системы к суверенитету и от плановой экономики к рыночной, а о возникшем идеологическом плюрализме. Говоря о постсоветских странах, часто используют понятие «идеологический вакуум», что, на наш взгляд, не является вполне корректным. Ведь после крушения советской идеологической системы образовавшаяся лакуна стала быстро заполняться идеями религиозного, культурного и националистического характера. Для Казахстана, который в советский период сформировался как полиэтничное государство, данный идеологический плюрализм стал настоящей угрозой. Р. К. Кадыржанов подчеркивает, что в общественном сознании Казахстана доминирует представление о том, что «идеология в обществе должна быть одна и исходить она должна от государства» [1, с. 19]. По словам исследователя,

это соответствует примордиалистскому подходу, «хотя в реальной практике идеологической сферы Казахстана сегодня доминирует конструктивистский подход» [Там же].

Конституционно провозглашенное отсутствие идеологии, которая стала негативным символом советского прошлого в годы тоталитаризма, не означало, что в государстве должны отсутствовать идеологические векторы вообще. Переход от одной общественно-экономической системы к другой или от одного «базиса» к другому повлиял на трансформацию общественного сознания и требовал выработки собственных идеологических ориентиров, которые бы способствовали консолидации общества.

После провозглашения независимости в 1991 г. в идеологическом пространстве Казахстан столкнулся с противоречиями в общественном сознании между растущим этноцентризмом, советскими ценностями и концептами, которые были сильны, а также необходимостью формирования гражданской общности. Первые годы суверенитета ознаменовались тяжелым экономическим кризисом, пытаясь выйти из которого власти страны не учли вышеуказанных противоречий. Это стало причиной массового оттока из страны, в условиях открытия границ и стремления людей на «историческую родину» в поисках лучшей жизни.

Перед Казахстаном остро встала проблема демографического кризиса и необходимости выработки национальной политики, которая бы не только остановила внешнюю миграцию из страны, но и стала основой консолидации полиэтничного общества суверенной страны. Возглавлявший тогда республику Назарбаев обратился к идее евразийства, которое и стало тем изначальным фундаментом, на котором стала строиться национальная политика.

Одним из примеров конкретной реализации евразийской идеи стал созданный по инициативе Назарбаева Евразийский национальный университет, получивший имя «последнего евразийца» Л. Н. Гумилева. В университете находится музей, в котором хранится много личных вещей Гумилева, чье имя стало для Казахстана образцом ученого, исследовавшего историю тюрков, а также много сделавшего для обоснования концепции о дружбе и взаимопроникновении славянского Леса и кочевой Степи. И пусть последняя идея стала объектом критики и скептически воспринимается научным миром, как и всё научное наследие Гумилева, с политической точки зрения она способствовала укреплению межэтнического

и межконфессионального согласия в стране, а также развитию отношений Казахстана и России. Известный российский общественный деятель, основоположник «неоевразийства» и разработчик теории геополитики А. Г. Дугин посвятил Нурсултану Назарбаеву книгу, которая была переведена на казахский язык [2].

Евразийство также стало основой интеграционных инициатив Республики Казахстан на постсоветском пространстве, которые были призваны восстановить экономические связи между постсоветскими странами. Самый яркий пример такого интеграционного проекта, возникшего на базе Таможенного союза, — Евразийское экономическое сообщество (ЕврАзЭС). В основу данной организации был положен географический принцип, объединяющий некоторые постсоветские государства Евразийского континента.

Казахстан стал позиционировать себя на международной арене как «Евразийское» государство, обосновывая это тем, что республика находится в степной полосе Евразии и испокон веков здесь пересекались торговые и культурные пути из Европы в Азию и обратно. Астана, как символ независимого Казахстана, с подачи Назарбаева стала именоваться «сердцем Евразии» [3]. По словам Н. Садыковой, «Миф об Астане как “Сердце Евразии” и присвоение Евразийскому национальному университету имени Л. Н. Гумилёва являются примерами символических конструкций, которые усиливают образ Назарбаева как “отца нации” и “евразийского лидера”» [4].

Дискретность общественного сознания Казахстана и концепт «евразийства»

Внедрение идеи евразийства в общественное сознание республики совпало с ростом этноцентризма, характерного для всех постсоветских государств начального периода суверенитета. Это создало определенные проблемы и выявило как минимум три полюса восприятия евразийства в общественном сознании.

Первым полюсом общественного сознания является восприятие евразийства казахами. Являясь стержневой основой общественного сознания Казахстана, этническое сознание казахов не принимало идею евразийства. Казахи считают евразийство русской идеей, вплетенной в историческую канву развития российского государства, которое, будучи «расположенным посередине» Европы и Азии, никогда не отказывалось от своих имперских идеалов и амбиций [5]. По этой причине казахи склонны видеть в евразийстве русскую

систему ценностей, продвижение которой грозит размыванию идентичности в Казахстане — как этнической, так и гражданской. И если для казахоязычной части общества понятие «казахстанец» является аморфным и нивелирующим казахскую культуру и язык, то еще более аморфным ей представляется понятие «евразиец».

В общественном сознании Казахстана на протяжении всего периода независимости остаются сильны концепты советской идентичности и русской культуры. Подобное сочетание в общественном сознании этнической казахской и сохраняющейся советской идентичности казахстанский философ Р. К. Кадыржанов считает одним из признаков «биполярного общества» [6]. Мы склонны называть данное состояние общественного сознания дискретным, потому что оно не исчерпывается двумя обозначенными полюсами. Необходимо учитывать полюс формирующейся гражданской идентичности, носителями которой являются люди, родившиеся в период суверенитета и в большинстве своем владеющие двумя языками, что позволяет им быть сопричастными и казахской и русской культурам, перенимая концепты обеих.

Представители той части общественного сознания, в которой сильны советские концепты, к которым преимущественно относятся русские и русскоязычное население, восприняли евразийство как идею гражданской консолидации. Данное понимание «евразийства» совпадает с государственным. И если государство видело в евразийстве основу единства полиэтнического общества, которая имеет географическое и историко-культурное обоснование, то для русскоязычного населения евразийство стало символом того, что государство берет курс на сохранение межэтнического согласия. Создание Ассамблеи народа Казахстана укрепило в общественном сознании государственный посыл к стремлению создания в Казахстане единой гражданской нации.

Взятая Назарбаевым евразийская формула «Единство в многообразии» стала идеологемой в сфере национальной политики, регулирующей межэтнические и межконфессиональные отношения. Для полиэтнического общества Казахстана принцип «Единства в многообразии» стал основополагающим и полностью отвечающим государственной политике. По сути, вся деятельность Ассамблеи народа Казахстана основывается на этом принципе, который способствует национальному строительству. Президент Токаев, последовательно проводящий политику формирования

казахстанской нации, подчеркивая незыблемость единства народа Казахстана, переформулировал данный евразийский принцип в словах «Мы разные, но мы равные» [7].

Академическое сообщество всесторонне исследовало идею евразийства, которое изучалось и разрабатывалось в Казахстане в самых разных аспектах — историософском [8], государственном [9], геополитическом и мировоззренческом [10].

Научным сообществом страны евразийство рассматривалось как гуманистическая идея, не только призванная сплотить страны и народы Евразии, но и несущая систему ценностей, близкую казахам, русским и всем другим этносам Казахстана. По словам казахстанского философа С. Ю. Колчигина, «если политическая задача Казахстана в отношении реализации евразийской идеи — это создание Евразийского союза государств, то глубинной и главной задачей является сохранение и развитие *союза людей*» [11, с. 89]. Абсолютно положительно рассматривалась роль Казахстана и лично президента Назарбаева в развитии евразийской идеи [12]. «Только Президент, — отмечали казахстанские философы, — обладающий глобальным, универсальным мышлением евразийца, может повести страну по курсу, обеспечивающему независимость, национальную безопасность, территориальную целостность, межэтническую консолидацию республики» [13, с. 137].

По мнению некоторых исследователей, евразийство является частью этнического сознания казахов, так как включает в себя «открытость другим культурам, готовность взаимодействовать с ними,

что изначально присуще казахам как наследникам кочевой культуры» [14, с. 230]. Как видно, академическое сообщество Казахстана восприняло евразийство в позитивном ключе, что вполне соответствовало государственной политике Казахстана в период президентства Н. Назарбаева.

Заключение

В трансформации общественного сознания Казахстана периода независимости концепт евразийства сыграл важную роль. Прежде всего именно евразийство и его изучение в Казахстане стали отправной точкой формирования собственной цивилизационной концепции «Великой Степи» и отхода от европоцентризма. Евразийская же формула «Единства многообразия» стала инструментом государственной политики в сфере межэтнических отношений.

На начальном этапе государственного развития Казахстана евразийство фактически подготовило основу для формирования гражданской нации, заложив мировоззренческие основы консолидации общества. На сегодняшний день евразийство в Казахстане отошло на второй план, уступив место национальным концепциям, основанным на культуре государствообразующего казахского этноса и государственной политике нациестроительства. Выработка собственной идентичности, не зависящей от западных цивилизационных теорий и исторических клише, — один из главных уроков, который вынесло общественное сознание Казахстана из концепта «евразийства».

Список источников

1. Трансформация идеологического пространства в Казахстане / под общ. ред. З. К. Шаукеновой. Алматы : ИФПР КН МОН РК, 2014. 172 с.
2. Дугин А. Г. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. М. : РОФ «Евразия», 2004. 288 с.; Дугин А. Нұрсұлтан Назарбаевтың Еуразиялық миссиясы. Астана : [Б. ж.], 2005. 256 б.
3. Назарбаев Н. А. В сердце Евразии. Алматы : Жибек Жолы, 2010. 312 с.
4. Sadykova N. The instrumentalization of «Eurasian» political myth in Kazakhstan. Budapest, Hungary, 2017. URL: https://www.etd.ceu.edu/2017/sadykova_nazerke.pdf (дата обращения: 10.10.2025).
5. Жолымбет Мәкішев. Еуразияшылдардың идеясы қазаққа қажет пе? URL: <https://turkystan.kz/article/51123-eurazyashyldardy-ideyasy-aza-a-azhet-pe?ysclid=mgm64joj9552037655> (дата обращения: 10.10.2025).
6. Кадыржанов Р. К., Ешпанова Д. Д. Этнополитическая демография и трансформация биполярного общества в Казахстане. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МНВО РК, 2024. 200 с.
7. Выступление Главы государства Касым-Жомарта Токаева на XXXIII сессии Ассамблеи народа Казахстана «Единство. Созидание. Прогресс». URL: <https://www.akorda.kz/ru/vystuplenie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-na-hhhiiii-sessii-assamblei-naroda-kazahstana-edinstvo-sozidanie-progress-2533949?ysclid=mgm7gmsra6242485550> (дата обращения: 10.10.2025).

8. Видершпан А. В. Философия истории евразийства (монография). Костанай : КЮИ КУИС МЮ РК, 2008. 152 с.
9. Качеев Д. А. Евразийская теория государства (историко-философский анализ) : монография. Костанай, 2014. 205 с.
10. Евразийство в XXI веке: проблемы и перспективы. Алматы : ИФП КН МОН РК, 2009. 334 с.
11. Колчигин С. Ю. Концептуальное обновление идеи евразийства в новых геополитических реалиях. // Евразийство в XXI веке: проблемы и перспективы. Алматы : ИФП КН МОН РК, 2009. 334 с.
12. Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева / сост.: А. Н. Нысанбаев, В. Ю. Дунаев. Алматы : ИФПР КН МОН РК, 2010. 404 с.
13. Нысанбаев А. Н., Малинин Г. В. Территория мира и согласия, время гармонии и ясности // Н. Назарбаев — основатель казахстанской модели межэтнического и межконфессионального согласия / под общ. ред. Ж. А. Алиева. Алматы : Жеті жарғы, 2005. 212 с.
14. Шайкемелев М. С. Казахская идентичность / под общ. ред. З. К. Шаукеновой. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2013. 272 с.

References

1. Transformation of the ideological space in Kazakhstan. Ed. by Z. K. Shaukenova. Almaty, IFPR KN MON RK; 2014. 172 p. (In Russ.).
2. Dugin AG. Nursultan Nazarbayev's Eurasian mission. Moscow; 2004. 288 p. (In Russ.); Dugin A. Nursultan Nazarbayev's Eurasian Mission. Astana: 2005. 256 p.
3. Nazarbayev NA. In the Heart of Eurasia. Almaty; 2010. 312 p. (In Russ.).
4. Nazerke Sadykova. The instrumentalization of "Eurasian" political myth in Kazakhstan. Budapest, Hungary, 2017. Available from: https://www.etd.ceu.edu/2017/sadykova_nazerke.pdf (accessed on: 10.10.2025).
5. Zholymbet Makishev. Do Kazakhs need the Eurasian idea? Available from: <https://turkystan.kz/article/51123-euraziya-shyldardy-ideyasy-aza-a-azhet-pe?ysclid=mgm64jok9552037655> (accessed on: 10.10.2025).
6. Kadyrzhanov RK, Eshpanova DD. Ethnopolitical demography and the transformation of bipolar society in Kazakhstan. Almaty; 2024. 200 p. (In Russ.).
7. Speech by Head of State Kassym-Jomart Tokayev at the XXXIII session of the Assembly of the People of Kazakhstan "Unity. Creation. Progress". Available from: <https://www.akorda.kz/ru/vystuplenie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-na-hhhiii-sessii-assamblei-naroda-kazahstana-edinstvo-sozidanie-progress-2533949?ysclid=mgm7gmsra6242485550> (accessed on: 10.10.2025). (In Russ.).
8. Viderspan AV. Philosophy of the History of Eurasianism (monograph). Kostanay; 2008. 152 p. (In Russ.).
9. Kachev DA. Eurasian Theory of the State (historical and philosophical analysis) (monograph). Kostanay, 2014. 205 p. (In Russ.).
10. Eurasianism in the 21st Century: Problems and Prospects. Almaty; 2009. 334 p. (In Russ.).
11. Kolchigin SYu. Conceptual renewal of the idea of Eurasianism in the new geopolitical realities. In: Eurasianism in the 21st Century: Problems and Prospects. Almaty; 2009. 334 p. (In Russ.).
12. The Eurasian Doctrine of Nursultan Nazarbayev. Compiled by: A. N. Nysanbayev, V. Yu. Dunaev. Almaty; 2010. 404 p. (In Russ.).
13. Nysanbayev AN, Malinin GV. Territory of Peace and Harmony, Time of Harmony and Clarity. In: N. Nazarbayev — Founder of the Kazakh Model of Interethnic and Interfaith Harmony. Ed. by Zh. A. Aliyev. Almaty; 2005. 212 p. (In Russ.).
14. Shaykemelev MS. Kazakh Identity. Ed. by Z. K. Shaikenova. Almaty; 2013. 272 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Д. А. Качеев — кандидат философских наук, магистр истории, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественнонаучных дисциплин; председатель научно-экспертной группы Ассамблеи народа Казахстана Костанайской области.

Information about the author

D. A. Kacheyev — Candidate Sci. (Philosophy), Master of History, Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences; Chairman of the Scientific Expert Group of the Assembly of the People of Kazakhstan of the Kostanai Region.

Статья поступила в редакцию 15.10.2025; одобрена после рецензирования 15.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 15.10.2025; approved after reviewing 15.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

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. № 10 (504). С. 51–57.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(10(504):51-57.

Научная статья

УДК 101.1

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-51-57

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КАК МЕТОД СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Наталья Леонидовна Худякова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, hudyakovanl@gmail.com, 0000-0003-1250-6490

Аннотация. Раскрыты особенности целенаправленного и осознанного формирования метода социально-философского анализа, который является одним из основных для любого социально-философского исследования. Этот метод рассматривается как средство научно-исследовательской деятельности, применение которого должно обеспечить гарантированное получение ее результата и прежде всего знаний, отвечающих критериям научности. Метод научного исследования создается самими исследователями через определение его предметно-содержательного и операционального аспектов. Операционально метод представляет собой определяющую порядок познания систему принципов и правил, которая отражает предметную содержательность метода. Последняя складывается из теорий, позволяющих создать теоретическую модель предмета познания как целостности, которая становится основанием для проведения анализа. В статье рассмотрен пример формирования метода социально-философского анализа. Основные этапы этой процедуры составляют следующие этапы: 1) определение концептуально-теоретических оснований создания модели функционирования и развития общества как социальной формы бытия; 2) разработка такой модели как теоретического основания социально-философского анализа; 3) определение принципов и правил организации социально-философского анализа конкретных обществ или их отдельных элементов, оценивание их состояния, выявление проблем и разработка проектов, направленных на решение этих проблем.

Ключевые слова: социально-философское исследование, социально-философский анализ, метод, методология, концептуально-теоретические основания, общество как социокультурная форма бытия

Для цитирования: Худякова Н. Л. Социально-философский анализ как метод социально-философского исследования // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 51–57. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-51-57.

Original article

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS AS A METHOD OF SOCIAL AND PHILOSOPHICAL RESEARCH

N. L. Khudyakova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, hudyakovanl@gmail.com, 0000-0003-1250-6490

Abstract. The article reveals the features of purposeful and conscious formation of the method of socio-philosophical analysis, which is one of the main methods for any socio-philosophical research. This method is considered as a means of scientific research activity, the application of which should ensure the guaranteed obtaining of its result and, above all, knowledge that meets the criterion of scientificity. The method of scientific research is created by the researchers themselves through the definition of its subject-content and operational aspects. Operationally, the method is a system of principles and rules that determine the order of cognition and reflect the subject content of the method. The latter consists of theories that allow us to create a theoretical model of the subject of knowledge as a whole, which becomes the basis for conducting analysis. The article examines an example of the formation

of a method of socio-philosophical analysis. The main stages of this procedure are as follows: 1) defining the conceptual and theoretical foundations for creating a model of the functioning and development of society as a social form of existence; 2) developing such a model as a theoretical basis for socio-philosophical analysis; 3) defining the principles and rules for organizing socio-philosophical analysis of specific societies or their individual elements, assessing their state, identifying problems, and developing projects aimed at solving these problems.

Keywords: socio-philosophical research, socio-philosophical analysis, method, methodology, conceptual and theoretical foundations, society as a socio-cultural form of existence

For citation: Khudyakova NL. Social and Philosophical Analysis as a Method of Social and Philosophical Research. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):51-57. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-51-57.

Введение

В современных философских исследованиях метод социально-философского анализа очень часто выносится в тему квалификационных работ различного уровня. В качестве предмета таких исследований называется любое явление общественной жизни, часто трудно соотносимое с предметом социальной философии, и добавляются слова «социально-философский анализ». Далеко не всегда это означает, что автор ставит перед собой задачу формирования этого метода в его соотносимости с предметом своего исследования. Иногда отсутствует и понимание сути этого метода, а между тем он занимает важное место в любой работе, посвященной решению проблем социальной философии.

Проблему и цель настоящего исследования мы усматриваем в прояснении места и роли социально-философского анализа в социально-философском исследовании, а также в прояснении механизма формирования этого метода самим исследователем.

Методология

Методологическое основание решения выше-названной проблемы складывается из следующих подходов и принципов:

- деятельности, позволяющего понять место и роль метода социально-философского анализа как средства, необходимого для реализации цели и задач социально-философского исследования;
- принципа соответствия получаемого в результате социально-философского исследования научного знания критерию научности (рациональности), который определяет требования к используемым в исследовании методам;
- принципа единства предметно-содержательного и операционального аспектов научных методов, а точнее, методов рационального познания, позволяющего понять,

каким образом определяется порядок проведения социально-философского исследования в рамках метода социально-философского анализа.

Результаты

Прежде всего мы рассматриваем социально-философское исследование как деятельность, в которой метод социально-философского анализа выступает как одно из средств реализации его цели [8].

Конечная цель социально-философского исследования, с нашей точки зрения, заключается в выявлении проблем конкретных обществ и поиске способов их решения *исходя из понимания общества как реально существующей целостности*, то есть с опорой на социально-философский уровень знаний, используемых в качестве средства реализации цели исследования. К такому уровню знаний относятся знания о наиболее общих и типологически особенных характеристиках общества как социальной формы бытия в ее целостности, которые являются результатами социально-философских исследований.

Метод теоретического анализа является одним из основных для любого теоретического исследования. Даже если в теме социально-философского исследования нет слов «социально-философский анализ», проведение такого анализа объективно необходимо. Только при помощи его исследователь может выявить проблемы конкретного общества (то есть нехватку чего-либо) на основе сравнения фактической структуры и состояния этого общества с теоретической моделью, отражающей целостность общества как социальной формы бытия.

Социально-философские знания об обществе в качестве средства исследования не могут быть взяты произвольно. Это должна быть система знаний, определяющая порядок социально-философского исследования и обеспечивающая получение новых знаний об обществе, отвечающих критерию

научности, то есть их объективность и рациональность, теоретичность и системность, полноту и достоверность, доказательность и обоснованность. Формирование такой системы знаний, выступающей концептуально-теоретическим (методологическим) основанием исследования, происходит при разработке *метода (методологии) исследования*, соотносимого как с предметом конкретного исследования, так и с предметом той специальности, по которой оно проводится. О сути метода рационального познания, к которому мы относим не только науку, но и философию, М. Хайдеггер писал следующее: «Научный метод никогда не есть техника. Как только он становится таковым, так сразу же отпадает от своей собственной сути. <...> Метод растет и изменяется на основании тех знаний о вещах, которые с его же помощью и получены» [7, с. 36].

При разработке методов своего исследования автору необходимо ориентироваться на принцип единства предметно-содержательного и операционального аспектов научных методов, описанных А. В. Паниным [1, с. 372]. С операциональной стороны, «метод — это система принципов, приемов, правил, требований, которыми необходимо руководствоваться в процессе познания». Но как определяются эти принципы и правила (требования), составляющие содержание конкретного метода, например метода анализа? Хайдеггер пишет, что при применении какого-либо метода исследователь всегда исходит из определенного предпонимания мира [7]. То есть опирается на уже существующие знания о предмете своего исследования, которые обеспечивают получение новых знаний об этом предмете в их соотносимости со знаниями имеющимися и отвечающими критериям научности. В исследованиях теоретического уровня, к которым мы относим и социально-философские исследования, принципы и правила познания, выражающие определенный метод, выводятся *из определенных теорий* (теоретических моделей), *которые представляют собой концептуально организованные системы знаний*, описанные на уровне *понятий и категорий*, и составляют предметную содержательность этого метода. Таким образом, предметная содержательность определенного метода формируется из имеющихся знаний о предмете познания, отражающих общие характеристики этого предмета. Она выполняет роль объективного основания тех нормативных принципов и правил, которые выражают операциональную характеристику метода. Так, предметную содержательность метода теоретического *анализа* (также как

и *синтеза*) составляет теоретическая модель, отражающая соотношение целого с его частями. Исходя из этого определяются и общие правила проведения такого анализа: 1) мысленное расчленение предмета исследования как целого на элементы; 2) изучение свойств этих элементов и отношений между ними. Но перечисленные правила организации теоретического анализа не позволяют нам понять и определить ни способ расчленения целого на части (какого именно целого, на какие части?), ни порядок изучения свойств этих частей и взаимосвязей между ними (каких именно свойств и взаимосвязей?). Решить перечисленные проблемы можно только при определении предмета анализа и создания теоретической модели этого предмета как целого, складывающегося из элементов. То есть конкретизация вышеперечисленных правил анализа какого-либо предмета возможна на основе применения знаний о целостных объектах, выработанных в теории систем, то есть на основе применения системного подхода.

Конституирующим основанием применения *системного подхода* — того, что прежде всего определяет порядок теоретического анализа, — выступает понятие «система». По определению В. П. Кузьмина, «система есть некое множество взаимосвязанных элементов, образующих устойчивое единство, т. е. целостность; в объектах-системах целое больше суммы входящих в него частей; всякая система является в то же время частью другой, более широкой системы, а ее компоненты и подсистемы, в свою очередь, могут изучаться как самостоятельные системы» [2, с. 111]. Содержание данного понятия позволяет нам определить *порядок познания объектов как системных целостностей* через следование следующим *принципам*: общий принцип — принцип системности, представленный: 1) принципом целого несводимого к сумме его частей; 2) принципом устойчивой (закономерной) взаимосвязи элементов (подсистем) системы; 3) принципом включенности системы в мегасистему. Следование этим принципам означает следующее: при проведении системного анализа нас в первую очередь интересуют: 1) качества объекта как целостности, а не качества его отдельных элементов; 2) только закономерные связи между элементами; 3) обязательное рассмотрение предмета анализа как элемента другой системы (мегасистемы).

Применение системного подхода в социальной философии означает, что *общество* должно быть представлено как система, складывающаяся из множества взаимосвязанных элементов, об-

разующих устойчивое единство, и являющаяся частью другой, более широкой системы; «как системное целое, слагающееся из определенных частей, но не сводимое к ним» [3, с. 208]. Это правило системного анализа распространяется и на социально-философское исследование отдельных элементов или аспектов общества. Так, если работа по социальной философии посвящена, например, медиаобразовательному пространству, то оно должно быть рассмотрено как элемент общества в его социально-философском значении. То есть, чтобы просто системный анализ стал социально-философским анализом, необходимо обратиться к *социально-философским теориям общества*, уточняющим, к какому типу систем относят общество социальные философы, и уже с учетом этого исследовать медиаобразовательное пространство.

В качестве предметно-содержательной характеристики формируемого метода (методологии) и определения принципов и правил проведения исследования авторами социально-философских исследований могут быть выбраны различные теории общества. Но в любом случае такой выбор должен быть обоснован. Ниже приводится наш вариант определения концептуально-теоретических оснований социально-философской модели общества, на основании которой может быть проведен социально-философский анализ.

Прежде всего общество соотносят с основными формами бытия. Так, начиная с Герберта Спенсера общество рассматривают как социальную систему, которую относят к системам органического типа, отличающуюся от биологических систем. Органическая система — это всегда функциональная система, главной функцией которой является поддержание и воспроизводство жизни живых организмов. В обществе как особенной, социальной форме бытия системные функции поддержания и воспроизводства жизни людей реализуются этими людьми через совместную целенаправленную деятельность, продукты, средства и способы организации которой образуют культуру. В то же время общество как органическая система является и субстанциальной системой, которая, по словам К. Х. Момджяна, обладает такими свойствами, как самопорождение, самопричинность, самосохранение, саморазвитие, самодостаточность [3, с. 140–149].

Итак, для проведения социально-философского анализа как общества в целом, так и любого из элементов общества требуется предварительное построение системной модели общества как социальной (социокультурной) формы бытия. В каче-

стве методологического (концептуально-теоретического) основания построения такой модели используются следующие подходы:

- *структурно-функциональный подход*, позволяющий выявить порядок определения структуры общества, отражающей его функционирование, прежде всего как *органической системы*, обеспечивающей поддержание и воспроизводство жизни, и как *социокультурной системы*, обеспечивающей особенный, свойственный только социальной форме бытия способ функционирования;
- *социокультурный подход*, позволяющий определить системные функции общества как социальной формы бытия, а следовательно, и те элементы общества, на которые возложена реализация этих функций;
- *субстанциальный подход*, позволяющий упорядочить выявленную функциональную структуру общества по отношению к субстанциальным свойствам общества: самопорождение, самопричинность, самосохранение, саморазвитие, самодостаточность.

Таким образом, формирование метода социально-философского анализа (как определение принципов и правил анализа конкретных обществ или элементов этих обществ) происходит через создание *системного образа общества как социальной формы бытия*, который представлен инвариантной структурой функционирования общества, отражающей, во-первых, «систему вне- и надындивидуальных форм, связей и отношений, которые возникают в результате целенаправленной деятельности множества разных людей» [4, с. 679], а во-вторых, свойства субстанциальной системы. Если предметом исследования является какая-то отдельная область общественных отношений, то социально-философский анализ предполагает определение ее места и роли в обществе как социальной формы бытия, опираясь на сформированный исследователем *системный образ общества как социальной формы бытия*.

Создание системного образа общества как социальной формы бытия начинается с определения инвариантной (вне- и надындивидуальной) структуры общества, отражающей реализацию его системных функций, характерных для любой органической системы. Решение этой задачи, согласно исследованиям отечественных философов П. К. Анохина, А. Н. Аверьянова, М. С. Кагана и др., происходит следующим образом:

1) выявление главной функции общества как органической системы и как социокультурной системы;

2) выявление малых системных функций общества как органической и как социокультурной системы;

3) определение элементов общества, которые реализуют эти функции (в социокультурной системе — это определенные подсистемы общества, подсистемы общественных отношений).

С нашей точки зрения *главная функция общества* как органической, субстанциальной и социокультурной системы заключается в создании условий поддержания, воспроизводства и расширенного воспроизводства жизни людей как природных и как социокультурных существ через самопричинность, самосохранение, саморазвитие, самодостаточность самой себя.

При определении *малых системных функций общества* как социальной системы мы опирались на исследования В. И. Плотникова [5]. Им были выявлены следующие общесистемные функции, характерные для живых (органических) систем (биологических и социальных): 1) функция обмена организма веществом и энергией со средой, 2) функция обеспечения временной непрерывности организации; 3) функция самоуправления (саморегуляции) [5, с. 18–31].

В обществе как социальной форме бытия все названные функции реализуются посредством целенаправленной деятельности разных людей. Первая реализуется посредством производственной группы — разделенного и кооперированного труда людей, направленного в конечном счете на производство продуктов потребления. Вторая — через социальные институты, освоение человеком культуры в процессе его социализации, то есть через его включение в культурно-опосредованные отношения, в процесс производства, осуществляемого другими людьми. Третья — через социальные институты, обеспечивающие определенную организацию и регулирование совместной деятельности людей (традиции, нравственные и социальные нормы («табу»), советы старейшин и советы вождей в первобытном обществе; законы и многообразные учреждения, в том числе государство).

При определении *элементов общества, обеспечивающих реализацию малых системных функций общества*, важно учитывать, что эти элементы должны в то же время обеспечить *функции общества как субстанциальной системы*: самопо рождение, самопричинность, самосохранение, са-

моразвитие, самодостаточность. Реализация этих функций гарантируется тем, что выступает в качестве субстанции общества. К. Марксом в качестве такой субстанции называется *производство*. Его идеи получили развитие в отечественной социальной философии в исследованиях В. С. Барулина, И. А. Гобозова, К. Х. Момджяна, В. П. Алексеева, С. В. Соколова, Ч. С. Кирвеля, О. А. Романова, А. М. Орехова и др. Соотнесенность видов общественного производства с системными функциями общества как социальной формы бытия позволяет утверждать, что *функциональная структура общества*, как социокультурной системы органического типа и как субстанциальной системы, представлена базовыми сферами общественного производства (социального, материального, духовного, организационно-управленческого), которые складываются из соответствующих социальных институтов.

Если предметом социально-философского исследования являются отдельные элементы общества, например медиаобразовательное пространство, то его необходимо рассматривать как элемент сферы социального производства, обеспечивающей производство людей как социокультурных существ. Медиаобразовательное пространство складывается из продуктов сфер духовного, материального и организационно-управленческого производства и выполняет определенные функции по отношению к этим же сферам. Проблемы медиаобразовательного пространства можно выявить через сравнение фактически выполняемых медиаобразовательным пространством функций с теми системными малыми функциями базовых сфер общественного производства, которые необходимы для реализации главной функции общества. На этом же основании происходит и поиск способов решения выявленных проблем.

В качестве концептуально-теоретического основания функциональной модели общества как такового можно использовать результаты других исследований общества. Так, большой популярностью пользуется теория структурного функционализма Т. Парсонса [6], но, с нашей точки зрения, теоретические возможности предлагаемой им структурно-функциональной модели общества ограничены.

Не менее важным является *социально-философский анализ развития общества* и его элементов. Процедура создания концептуально-теоретического основания такого анализа такая же, как и описанная выше процедура создания методологии социально-философского анализа

функционирования общества. На основе определенных теорий развития создается модель развития общества как социальной формы бытия, в которой должны быть отражены процессуальная и деятельностная стороны этого процесса в их закономерной взаимосвязи. При этом не должны быть упущены ни всеобщие закономерности развития, признаваемые выбранной исследователем теорией, ни общие для всех типов и видов существовавших и существующих обществ закономерности развития.

С нашей точки зрения в качестве концептуально-теоретического основания модели развития общества как социальной формы бытия, используемой при социально-философском анализе, могут выступать теория исторического материализма и синергетика.

Выводы

Формирование *метода социально-философского анализа* происходит в результате последовательного применения ряда методологических подходов, которые составляют предметное содержание этого метода. В качестве таковых исследователь использует отобранные им положения определенных теорий, которые в зависимости от цели и задач своего исследования помогают

ему выявить нужные характеристики предмета исследования во всей их полноте и достоверности, определить наиболее значимые проблемы существования и развития общества и наиболее важные для существования общества как социальной формы бытия характеристики способов их решения.

Заключение

Метод социально-философского анализа используется во всех социально-философских исследованиях. В тех исследованиях, в которых социально-философский анализ вынесен в тему, отдельной задачей должна стать разработка предметно-содержательного и операционального аспектов этого метода: 1) определение концептуально-теоретических оснований создания модели функционирования и развития общества как социальной формы бытия; 2) разработка такой модели как теоретического основания социально-философского анализа; 3) определение принципов и правил организации социально-философского анализа конкретных обществ или их отдельных элементов, оценивания их состояния, выявления проблем и разработки проектов, направленных на их решение.

Список источников

1. Алексеев П. В., Панин А. В. *Философия* : учебник. М. : ТК Велби : Проспект, 2003. 608 с.
2. Кузьмин В. П. *Принципы системности в теории и методологии К. Маркса*. М., 1986. 312 с.
3. Момджян К. Х. *Введение в социальную философию* : учебное пособие. М. : Высшая школа : Университет, 1997. 448 с.
4. Момджян К. Х. *Общество, история и культура*: Раздел VII // *Философия* : учебник для вузов / под общ. ред. В. В. Миронова. М. : Норма, 2005. С. 678–787.
5. Плотников В. И. *Социально-биологическая проблема*. Свердловск : Изд-во УГИ, 1975. 191 с.
6. Парсонс Т. *Социальная система*. М. : Академический проект, 2018. 529 с.
7. Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии* // Хайдеггер М. *Марбургские лекции летнего семестра 1927 года*, изданные Фридрихом-Вильгельмом фон Херманном : пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 36.
8. Худякова Н. Л. *Метод научного познания как основное средство научной деятельности* // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2017. № 4 (400). С. 69–75.

References

1. Alekseev PV, Panin AV. *Filosofiya*. Moscow; 2003. 608 p. (In Russ.).
2. Kuzmin VP. *Printsipi sistemnosti v teorii i metodologii K. Marksa*. Moscow; 1986. 312 p. (In Russ.).
3. Momdzhyan KKh. *Vvedenie v sotsialnyu filosofiyu*. Moscow; 1997. 448 p. (In Russ.).
4. Momdzhyan KKh. *Obshchestvo, istoriya i kultura: Razdel VII*. In: *Filosofiya*. Ed. by V. V. Mironova. Moscow; 2005. Pp. 678–787. (In Russ.).
5. Plotnikov VI. *Sotsialno-biologicheskaya problema*. Sverdlovsk; 1975. 191 p. (In Russ.).
6. Parsons T. *Sotsialnaya sistema*. Moscow; 2018. 529 p. (In Russ.).

7. Khaidegger M. Osnovnie problemi fenomenologii. In: Khaidegger M. Marburgskie lektsii letnego semestra 1927 goda, izdannie Fridrikhom-Vilgelmom fon Khermannom. St. Petersburg, 2001. P. 36. (In Russ.).

8. Khudyakova NL. Metod nauchnogo poznaniya kak osnovnoe sredstvo nauchnoi deyatel'nosti. Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2017;(4(400):69-75. (In Russ.).

Сведения об авторе

Н. Л. Худякова — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока.

Information about the author

N. L. Khudyakova — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Eurasia and the East.

Статья поступила в редакцию 19.09.2025; одобрена после рецензирования 19.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 19.09.2025; approved after reviewing 19.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 130.122

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-58-66

ДИЛЕТАНТИЗМ И КУЛЬТУРА УЧАСТИЯ В ГРАЖДАНСКОЙ НАУКЕ

Светлана Владимировна Соловьева

Приволжский государственный университет путей сообщения, Самара, Россия, metaphisica@rambler.ru,
0000-0002-1642-2000

Аннотация. «Гражданская наука» находится в фокусе изучения и критики эпистемологии, философии и истории науки, социальной и политической теории, теорий коммуникации. Многообразные зарубежные и российские исследования деятельности ученых-любителей до сих пор не получили достаточной систематизации и философского обобщения. В статье предпринимается попытка осмысления результатов эмпирических и теоретических исследований гражданской науки с позиции ее ведущего актора — дилетанта, любителя. Определение термина «гражданская наука» сопровождается прояснением эпистемологических и аксиологических проблем, связанных с дизайном проектов с участием любителей. Представлен обзор успешных международных практик, выявлены ведущие сложности в их реализации. На материале анализа зарубежного и российского опыта показано содержание дискуссий по вопросу «моделей гражданской науки», которые соблюдали бы паритет между структурами, стандартами профессиональной науки, с одной стороны, и демократизацией доступа к исследованиям любителей, дилетантов. Преимущественно типологии и модели гражданской науки выстраиваются на основании уровня и качества «включенности неспециалистов в качестве субъектов» научного процесса. В литературе существует множество дискуссий по этому вопросу, выделены ведущие позиции — модели дефицита/диалога/участия; индустриальная/экологическая модели науки. Освещены основные подходы к созданию моделей гражданской науки — инструментальный, политико-демократический и партиципаторный. В заключение рассматривается партиципаторная модель науки, основанная на «принципе и культуре участия». В статье обосновывается идея гражданской науки как формы связи науки и жизненного мира человека (Гуссерль). Деятельность ученых-любителей открывает важные антропологические измерения науки: «исследование для людей», «исследование от людей», наконец, «исследование с людьми». Включенность ученых-дилетантов в высоко профессиональную сферу науки приводит к изменению способов производства и оценки научного знания, поиску компромисса между партикулярными академическими и общегражданскими интересами. Философия и история науки как фундаментальные дисциплины могут внести вклад в создание оснований открытости и ответственности всех активных акторов познавательной деятельности.

Ключевые слова: дилетант, любитель, гражданская наука, модели гражданской науки, эпистемологическая несправедливость, демократизация, культура участия

Для цитирования: Соловьева С. В. Дилетантизм и культура участия в гражданской науке // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 58–66. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-58-66.

Original article

AMATEURISM AND THE CULTURE OF PARTICIPATION IN CITIZEN SCIENCE

Svetlana V. Solovyova

Volga State Transport University, Samara, Russia, metaphisica@rambler.ru, 0000-0002-1642-2000

Abstract. “Citizen science” is the focus of the study and criticism of epistemology, philosophy and history of science, social and political theory, and communication theories. Diverse foreign and Russian studies of the activities of amateur scientists have not yet received sufficient systematization and philosophical generalization. The article attempts to understand the results of empirical and theoretical studies of citizen science from the position of its leading actor — an amateur. The definition of the term “citizen science” is accompanied by clarification of the

epistemological and axiological problems associated with the design of projects involving amateurs. An overview of successful international practices is presented, and the leading difficulties in their implementation are identified. Based on the analysis of foreign and Russian experience, the content of discussions on the issue of “models of citizen science” that would maintain parity between the structures and standards of professional science, on the one hand, and democratization of access to research by amateurs and amateurs is shown. Mainly, typologies and models of citizen science are built on the basis of the level and quality of “involvement of non-specialists as subjects” of the scientific process. There are many discussions on this issue in the literature, the leading positions are highlighted — models of deficit / dialogue / participation; industrial / ecological models of science. The main approaches to the creation of models of citizen science are covered — instrumental, political-democratic and participatory. In conclusion, the participatory model of science is considered, based on the “principle and culture of participation”. The article substantiates the idea of citizen science as a form of connection between science and the human life world (Husserl). The activities of amateur scientists open up important anthropological dimensions of science: “research for people”, “research from people”, and finally, “research with people”.

Keywords: amateur, amateur, civic science, models of civic science, epistemological injustice, democratization, culture of participation

For citation: Solovyova SV. Amateurism and the Culture of Participation in Citizen Science. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):58-66. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-58-66.

Введение

Расширение доступа к профессиональной деятельности дилетантов сильно возросло с наступлением цифрового мира. Тематизация «гражданской науки» вызывает заметные споры как среди ученых и философов, так и включенных в нее любителей. Философия всегда формулировала магистральные идеи, начиная от «христианской теологии через Научную революцию и Просвещение к гумбольдтовскому возрождению университета как площадки для синтеза знаний как кульминации саморазвития». По мнению С. Фуллера, идея соединения «эпистемологической способности науки» и ее «политической способности» с целью организации человечества для реализации проектов представляет «всеобщий интерес» [15, р. 113]. Гражданская наука в этой методологической установке становится значимым феноменом как для ее осмысления, так и внедрения в практику.

Выделение гражданской науки как практики и объекта общественного внимания связано с ее противопоставлением профессиональной науке, окончательно сложившейся как система институтов к XIX в. В XX в. роли профессионалов и любителей разграничены сильнее, чем на заре научной революции, хотя большие проекты с участием увлеченных дилетантов дали заметные результаты. Сбор научных данных для проекта «Лунный дозор» (70 000 участников) проведен Смитсоновской астрофизической обсерваторией в период с 1956 по 1975 г. для слежения за спутниками. Для изучения уровня стронция-90, полученного в результате ядерных испытаний, собрано 300 000 молочных зубов, пожертвованных участниками в 1950-е гг. [22]. Любители принимали участие

в научном процессе, но формы их включенности исторически менялись. Таким образом, множество социальных и интеллектуальных практик любителей, включенных в научное производство, требует от философии дополнительного внимания и рефлексии.

По мнению европейских авторов, действующее понятие «гражданская наука» объединяет несколько значений:

- 1) исследовательский проект, в реализацию которого были привлечены люди или сообщества без формального научного образования;
- 2) способ организации научного исследования;
- 3) в некоторых случаях методология проведения исследования [16].

Более широкое понимание предлагается С. В. Пирожковой: «Гражданская наука — это объединение познавательных усилий на базе научных методов и научного мировоззрения, хотя гражданская наука также предполагает встречное движение — большее доверие со стороны науки обществу и отзывчивость в отношении его нужд (в случае науки восходящего типа)» [5, с. 78]. Социальным критерием в определении гражданской науки является расширение участия общества в производстве и оценке результативности исследований. По мнению В. Н. Поруса и В. А. Бажанова, расширение «экспертного круга» науки за счет людей, групп, институтов и сообществ — «неосуществимый проект, утопический по замыслу и опасный <...> Легитимность решений, исходящих из такого круга, имела бы иллюзорный характер, а аргументация в ее пользу походила бы на демагогию» [6, с. 24]. Российские философы, фиксируя стремление современной науки к политической субъектности, говорят о сближении

«постнормальной науки» и гражданской, которые включены в процессы изменения социокультурного статуса и политического веса науки. Эту позицию частично разделяет и коллектив британских ученых, пишущих в подъеме популизма «эпохи постправды», «противостоящей объективности, опыту и технократическим политическим решениям». Даже в этой ситуации постнормальная наука «по-прежнему регулируются этосом, воплощающим нормы Мертона». Это позволяет науке «противостоять давлению, направленному на обесценивание производства знаний путем отказа от бескорыстности и экспертизы; что означает сохранение идеалов Мертона» [21, р. 279, 289].

Материалы и методы исследования

Феномен «гражданской науки» возник в эпоху первой научной революции XVI–XVII вв., а термин Citizen Science, предполагающий участие граждан в производстве научного знания, новый и имеет широкое употребление за рубежом. Любители или дилетанты интегрируются в исследования через сбор данных (наблюдения за природой, начиная от астрономических и заканчивая мониторингами биоразнообразия), участие в археологических раскопках, сбор сведений в рамках естественной истории и пр. В истории науки «любителей ценили только за их наблюдения, а не за их способность прояснять смысл наблюдений», поэтому доминирующей моделью выступало «партнерство между любителями — сборщиками данных и профессиональными исследователями» [13].

Аналитика научной политики Ала Ирвина, орнитолога и организатора исследований Ричарда Бонни называют авторами термина «гражданская наука». В определении термина скрывался двойной смысл: это наука, служащая интересам граждан (1), и наука, выполняемая гражданами, непрофессиональными учеными (2). В термине соединилась «наука для людей» и «наука от людей». «Гражданская наука» как способ участия общественности в исследованиях предполагает включенность любителей («широкой общественности»), вносящих вклад в производство научных знаний. Экспертные знания ученых не умаляются, а знания граждан о своем сообществе, окружающей среде и потребностях признаются и могут способствовать проведению исследований [22, р. 53–54].

Обосновывается идея гражданской науки как формы связи науки и жизненного мира человека (Э. Гуссерль). Феноменолого-антропологический

подход, социальная эпистемология С. Фуллера, идеи Б. Стиглера выступили основанием для представленного исследования. Деятельность ученых-любителей открывает важные антропологические измерения науки, о чем свидетельствует и терминология проектов гражданской науки: «исследование с участием», «исследование на базе сообщества», «наука 2.0», «открытая наука», «любительская наука».

Теоретические положения выделены на основании аналитики практик ученых-любителей в разных отраслях науки, документов и целей ООН в области устойчивого развития, дискуссий в философии и истории науки. Проектов и практик гражданской науки по всему миру необозримое множество, отдельным направлением исследования выступает их систематизация. Наукометрический анализ массива из 128 публикаций Т. В. Бусыгиной свидетельствует об интеграции проектов гражданской науки России в зарубежные базы данных. Пик роста относится к 2010-м гг., тематика связана с исследованиями космоса, экологических, медико-биологических проблем, добровольными распределенными вычислениями [2], созданием цифровых коллекций и с ИКТ-волонтерством [1].

Результаты исследования и их обсуждение *Эпистемологические проблемы и дизайн проектов гражданской науки*

В XIX в. У. Уэвелл считал, что наука требует «подготовленных исследователей», а не просто энтузиастов, непредсказуемо обнаруживающих «эпистемологические прорывы». В философии науки привилегированное положение получает «контекст обоснования» над «контекстом открытия», что обесценивает случайные достижения на фоне «универсального научного знания». Классическая эпистемология с ее конструктами о познании и субъекте не дает достаточных инструментов для анализа гражданской науки, хотя последняя производит заметный объем знаний и информации. Способ их получения до сих пор не попал в фокус внимания философов, а эпистемологические аспекты работы любителей в науке мало изучены [16]. Демократизация научного производства требует пересмотра части положений и стандартов исследования. Российские социологи Е. Н. Рассолова и К. А. Галкин, проанализировав 500 публикаций и успешных проектов, выделили стратегии взаимодействия профессиональных исследователей и ученых-любителей: традиционная или закрытая (иерархизирован-

ная система, полностью закрытая для участия дилетантов); «стратегия частичного взаимодействия» (ученые-любители включены на разных этапах, но сохраняется монополия профессионалов на представление результатов исследования); «стратегия обоюдной открытости» (равноправный и открытый диалог между учеными и дилетантами) [8, с. 79–80]. Авторы положительно оценивают будущее науки с участием волонтеров, которые способствуют переходу от иерархической к сетевой модели.

Проникновение «ценностного подхода» расширяет поле исследований дилетантизма. В этом контексте можно обнаружить работу с понятием «эпистемической/эпистемологической несправедливости» — неравенством в доступности и распространении научных знаний. Как пишет С. Фуллер: «Эпистемическая справедливость заключается в обеспечении того, чтобы индивидуальный вклад в коллективное стремление к знаниям признавался пропорционально его значимости и достоверности. Любопытно, что аналитические философы формулируют эту проблему как проблему эпистемической несправедливости, а именно, выявляя и исправляя предположительно ясные случаи, в которых было нарушено необходимое чувство меры (McConkey 2004). <...> Исследовательские проекты, которые систематически игнорируют значительные сегменты человечества, подрывают стремление науки к универсальности знания и уважению» [15, р. 117]. Включение новых субъектов — любителей/дилетантов — в научное познание ставит проблему поиска «эпистемологического баланса», который необходимо найти как с точки зрения «распределенного познания» (одной из форм получения научного знания), так и с позиции привлечения «научных кадров в академию». Хотя, по мнению Т. Д. Соколовой, устранение эпистемической несправедливости невозможно ни в классической, ни в распределенной модели познания [9].

С. Делакруа выявляет «неэпистемическую уязвимость непрофессионала, его уязвимость к «самоощущению», уязвимость «чувства собственного достоинства» любителя в контексте профессиональной ответственности специалистов. По мнению автора, «особый статус профессий (как с точки зрения ответственности, так и с точки зрения привилегий) будет корениться в предполагаемом эпистемическом и личностном превосходстве ее членов». Это превосходство объясняется «концептуализацией ответственности, основанной исключительно на способностях ответственного аген-

та», и оборачивается подрывом доверия к самому понятию «профессиональной ответственности». В подобных обстоятельствах «профессионал может либо смягчить, либо способствовать этому “чувству самости”» [12].

Причина уязвимости неспециалистов (эпистемические или телесные, если речь идет о вопросах безопасности) кроется в «асимметрии знаний», порождающей потребность в «экспертных поставщиках услуг». Например, формой социального преодоления ситуации эпистемической уязвимости выступает институт «информированного согласия» (на стороне неспециалиста) или процедуры сертификации, этические кодексы и т. д. (на стороне профессионалов). Рецепция понятия социальной ответственности профессионала, особенно в сегменте новых профессий, является симптомом кризиса легитимности институтов профессионализации (образование, стандарты, квалификации, сертификации, комплаенс и пр.). Доминирование контроля и рациональности ответственного агента часто не решает многих проблем. Уязвимости трансформируют понятие и практики профессиональной ответственности с переносом акцента на «этику внимания». Профессиональная этика основана на превосходстве мастерства (способностях, опыте специалистов). «Этика внимания» фокусируется на «специфике каждой встречи с непрофессионалом» и связана с развитием способности видеть детали, включать «эмпатию» [12]. Этика внимания отлична, но совместима с этикой заботы, деонтологией, кантовской этикой и др. Моральный ущерб, причиненный человеку, в образовании, науке, медицине, имеет отложенные последствия, поэтому говорят о необходимости перехода с рационально-социологического понятия профессиональной ответственности на этико-правовое.

Как полагают европейские ученые, открытый дизайн в гражданской науке позволяет «повышать воспроизводимость, адекватность и надежность научных результатов», оказывать содействие «сотрудничеству, а не конкуренции в процессе исследования». Так, включенность дилетантов порождает дискуссию вокруг «иерархической природы научного знания» [16], вынуждает прояснять отношения науки и демократии, выбирать между политиками знания, включать альтернативные исследовательские программы, создавать проекты «незавершенной науки» (нефинансируемых исследований или даже игнорируемых тематик) [14].

Концептуализация моделей гражданской науки

Интеграция дилетантов в сверхконкурентную и профессиональную систему академической науки стимулирует дискуссии о моделях науки в условиях ее демократизации. Коллектив европейских ученых противопоставляет две известные модели науки — «индустриальную» и «экологическую». Последняя предполагает пересмотр прежних и выдвижение новых эпистемологических оснований, среди которых заявляются: перспективный реализм, натуралистическая эпистемология (основанная на процессе), делиберативная практика (акцент на совещательные практики) [16]. К преимуществам «экологической модели науки» относят охват (задействует большую базу потенциальных участников), себестоимость научного производства (относительно низкие затраты на одного участника), инклюзию (рост разнообразия научных сообществ), практическую заинтересованность граждан (особенно в решении региональных проблем) [16]. С позиции индустриальной модели эффективность экологической, гражданской науки нельзя оценить, но «политическое и этическое» измерение компенсируют ее ограниченность. «Наш философский анализ, — заключают авторы, — приводит к центральному выводу: любая надлежащая оценка научного проекта должна включать в себя эпистемическую экспертизу процесса его исследования, включая оценку материальных, когнитивных, совещательных и организационных практик, связанных с производством знаний» [16, p. 13].

Коллектив американских исследователей выделил пять моделей гражданской науки, положив в основание степень и качество участия любителей в исследованиях:

- «Контрактные проекты» (сообщества выступают заказчиком у профессиональных ученых);
- «Проекты, способствующие развитию» (разрабатываются учеными, волонтеры предоставляют данные);
- «Совместные проекты» (создаются учеными, любители включены в разработку дизайн-проекта, анализ данных и/или распространение результатов);
- «Совместно созданные проекты» (ученые и общественность работают вместе, часть любителей включены во все этапы исследования);
- «Коллегиальный вклад» (ученые-любители, не имеющие аккредитации, про-

водят самостоятельные изыскания, получая различную степень признания со стороны институциональной науки и/или специалистов) [20].

В той же логике движется типология Д. Б. Резника, который различает «типы исследовательских проектов с участием человека в качестве субъектов» в зависимости от роли граждан в их реализации. Наибольшее значение для граждан имеют проекты, «инициированные гражданами», здесь непрофессионалы выбирают проблему, определяют цели и задачи, получают финансирование, собирают исследовательскую группу, разрабатывают проект, собирают данные и пр. Уровень и качество участия снижаются в «исследованиях с участием сообщества», в которых ученые выбирают проблему, получают финансирование, но сотрудничают с членами сообщества по проекту, включая уточнение целей и задач, дизайн исследования, сбор данных и интерпретацию данных и др. Наконец, третий тип — «проекты с участием граждан», где непрофессионалы помогают со сбором данных, выборками, набором персонала, но играют незначительную роль в планировании исследования, постановке задач, интерпретации данных, требующих серьезного интеллектуального вклада [19, p. 11].

Дж. Меткалф пишет о том, что за последние десятилетия описано множество моделей научной коммуникации. В гражданской науке доминируют три модели: дефицита, диалога и участия. Любое взаимодействие профессионалов и дилетантов в науке будет включать в себя сочетание указанных подходов [17]. «Модель дефицита» исходит из того, что ученые и эксперты обладают знаниями, которых нет у дилетантов, любителей. Цель научного взаимодействия между ними просвещенческая, ученые «заполняют пробелы в знаниях» в форме монолога от ученого к неспециалисту. В этой модели высокая экспертная, профессиональная подготовка должна породить доверие к науке. «Модель дефицита» подверглась критике, в том числе за неявное допущение о приоритете научного мировоззрения над другими формами знания. Модель диалога», напротив, рассматривает другие формы знания (культурное, повседневное и пр.) как обладающее той же ценностью, как и научное знание. Деятельность ученых и экспертов в «модели диалога» связана с их ответственностью за обмен информацией и учет позиции дилетантов, за их вклад во взаимодействие с общественностью [18].

Проводится различие между диалоговой и партисипаторной моделью науки. Последняя предполагает предоставление волонтерам возможности влияния на научный процесс [11]. Е. Н. Рассолова и К. А. Галкин выделяют две стратегии взаимодействия увлеченных дилетантов с обществом: стратегия диалога и стратегия соучастия. Анализ более 50 проектов показывает, что «стратегия диалога» чаще используется гражданскими учеными в области технических проектов, ориентирована на просвещение и медиапродвижение инициатив любителей [7]. Зарубежные исследователи, напротив, утверждают, что диалог как форма научной коммуникации сложнее. В основе диалога лежит «улучшение понимания и осведомленности граждан о научной проблеме, а иногда и мотивация их к действиям в связи с этой проблемой». Диалог не столько выполняет «информационно-просветительскую» функцию, но является «недостаточно признанным элементом новой парадигмы научных коммуникаций» [23].

Модель гражданской науки создается в зависимости от подхода к ее пониманию, наиболее распространены инструментальный, политико-демократический и партисипаторный подходы. В инструментальном подходе работу дилетантов считают инструментом, методом или формой исследовательского сотрудничества, здесь гражданская наука — неформальный способ достижения образовательных и научных целей. Политико-демократический подход рассматривает гражданскую науку со стороны демократизации, инклюзивности, выступает одним из способов преодоления элитарности научно-исследовательской деятельности. Наконец, партисипаторный подход квалифицирует гражданскую науку как общественную деятельность, служащую благу всего общества, исследования с участием дилетантов основаны на принципах совместного действия и ориентированы на социальные изменения [13].

Культура участия

Разрушение монополии классических институтов на производство знания привело к тому, что разные концепции и модели постакадемической науки объединяются вокруг «сквозного “принципа участия”» [5, с. 67]. Принцип участия как новая теоретико-познавательная парадигма включает «различные типы познания, при производстве как общезначимого, так и научного знания». С. В. Пирожкова выделяет два сценария реализации «принципа участия», их различие связано с позицией «участник», он может быть «и партнером, и помощником, и внешним исполнителем» [5,

с. 68]. Распространенные типы участия любителей в проектах гражданской науки:

- любители вносят данные, следуя замыслу ученого;
- неспециалисты участвуют в исследовании на этапах проектирования, анализа и распространения информации;
- волонтеры и ученые работают вместе над созданием проекта [11].

Зарубежные исследователи, рассматривая науку в контексте партисипативных практик, отмечают сложности их внедрения. Причиной выступает традиционное устройство науки как строго регулируемой иерархии с ограничениями в уровне открытости (часто обоснованных из-за секретности, шпионажа и пр.). Активное вовлечение ученых-любителей в различные этапы исследовательского процесса стало вызовом иерархии. Результатом *со-участия* стали новые «источники и типы знаний» и большее разнообразие интересов, «чем в профессиональном научном сообществе» [23]. Вовлечение в исследовательские проекты ученых-любителей может быть рассмотрено со стороны получения новых знаний, обучения дилетантов, решения местных проблем (экологических, например). Это создает условия для выделения их ценностного содержания: «Мы рассматриваем такого рода *демократическую, партисипативную, основанную на социальных движениях или социально ангажированную гражданскую науку* как идеал, к которому стоит стремиться» [16].

«Стратегия соучастия» направлена на равноправное партнерство и демократизацию науки, где признается ценность любительских исследований и социальной ответственности непрофессионалов, в том числе и среди профессиональных ученых. Вместе с тем эта стратегия имеет дисциплинарные границы, например, работа добровольцев эффективна в биотехнологии, медицине и экологии, но вряд ли возможна в фундаментальной физике. Наиболее иерархизированными и закрытыми для научных волонтеров являются естественные и технические науки. В социально-гуманитарных науках заметен переход к «стратегии соучастия», например в «урбанистике и градозащитной деятельности» [7, с. 119–120].

Отсюда можно сделать вывод, что качество и уровень вовлеченности любителей могут различаться на уровне менеджмента научного проекта, собственно исследования, медиапродвижения результатов работы. Немецкие исследователи дали яркую формулировку антропологического смысла гражданской науки: «Не исследование о людях

и не для людей, а исследование с людьми — вот утверждение и фундаментальная эпистемологическая позиция партисипативных исследований» [10]. И если для гуманитарных и социальных наук принцип не является новостью, но для естественных, технических наук, наук о жизни практики участия людей становятся всё большей реальностью.

Заключение

Процессы демократизации научного производства привели к необозримым дискуссиям. Самым ярким выражением выступает сопротивление и желание сохранить высокий уровень рациональности и качества познания. Тотальное завоевание дилетантами властных позиций в науке и образовании приводит к «пролетаризации» знания и созданию «системы глупости»: «базовая форма глупости определена именно пролетаризацией, которая не ограничена «пролетариями» в классическом смысле, а выступает модусом действия современной экономики знания, начиная с экспертиз и заканчивая университетом. Знание само стало тем, что существует отдельно от знающего, в качестве своеобразной системы угнетения» [4, с. 182]. По Стиглеру, современный университет всё меньше занимается наукой и просвещением как воспроизводством логоса, всё больше становится системой экстернизации логики фармакона, «враждебной грамматизацией». Университет, чтобы создать проект Нового просвещения, должен обнаружить новые формы «терапии», позволяющие ему возвращаться к своему основа-

нию — логосу. «Digital humanities и digital studies в версии Стиглера становятся основополагающей дисциплиной — не чем иным, как “новым эпистемологическим исследованием” актуальной грамматизации» [Цит. по: 4, с. 183].

Дилетанты в науке XXI в. отличны от любителей прошлого, но развитие гражданской науки нельзя помыслить без нового Просвещения. По мнению С. Фуллера, «Для Человечества 2.0 требуется общая учебная программа по философии науки <...>, позволила бы студенту узнать достаточно о каждой из дисциплин, чтобы прийти к личному синтезу, “науке о себе”. <...> Вместо знакомой посткантланской задачи интеграции наук о “природе” и “духе” мы теперь сталкиваемся с более сложной задачей разработки схемы, которая объединяет всё более выраженные экологические, биомедицинские и кибернетические интересы, которые намечают курс Человечества 2.0.» [15, р. 122]. Новая метатеория университета должна сформулировать то, что квалифицирует разные области знания как «науку», а философия — эксплицировать основания для связи между единством себя и единством науки, но в новом ключе. Б. Латур идет еще дальше, предлагая концепцию «политической экологии» [4], которая становится ответом на процессы соединения научных практик с демократическим способом принятия решений. Феномен гражданской науки выявляет лакуны в востребованном и активно развивающемся пространстве соединения логоса, праксиса, полиса.

Список источников

1. Бусыгина Т. В. Библиотеки и проекты гражданской науки: зарубежная практика // Библиосфера. 2024. № 2. С. 100–108.
2. Бусыгина Т. В. Российская «гражданская наука», отражение в БД Scopus: наукометрический анализ // Социология науки и технологий. 2024. Т. 15, № 1. С. 126–159.
3. Власов В. В. Гражданская наука: приглашаются все! // Наука из первых рук. 2020. № 5-6 (90). С. 146–151.
4. Кралечкин Д. Разум и глупость в цифровую эпоху // Логос. 2013. № 3 (93). С. 178–186.
5. Пирожкова С. В. Принцип участия и современные механизмы производства знаний в науке // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55, № 1. С. 67–82.
6. Порус В. Н., Бажанов В. А. Постнормальная наука: между Сциллой неопределенности и Харибдой политизации знания // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5, № 4. С. 15–33.
7. Рассолова Е. Н., Галкин К. А. Взаимодействие гражданской науки с обществом: особенности и противоречия // Знание. Понимание. Умение. 2023. № 4. С. 115–125.
8. Рассолова Е. Н., Галкин К. А. Стратегии взаимодействия между профессиональной и гражданской наукой // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2025. Т. 11, № 1 (41). С. 72–87.
9. Соколова Т. Д. Распределенное научное познание внутри академии и за ее пределами // Эпистемология и философия науки. 2023. Т. 60, № 4. С. 55–62.

10. Bergold J., Thomas S. Partizipative Forschung // Mey G., Mruck K. Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. vs Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden, 2010. S. 333–344.
11. Collins S. A., Sullivan M., Bray H. J. Exploring scientists' perceptions of citizen science for public engagement with science // JCOM. 2022. T. 21. № 07. A01.
12. Delacroix S. Professional Responsibility: Conceptual Rescue and Plea for Reform // Oxford Journal of Legal Studies. 2022. T. 42, № 1. P. 1–26.
13. Eitzel M. V. et al. Citizen Science Terminology Matters: Exploring Key Terms // Citizen Science: Theory and Practice. 2017. T. 2, № 1. P. 1–42.
14. Frickel S., Gibbon S., Hess D. J. Undone Science: Charting Social Movement and Civil Society Challenges to Research Agenda Setting // Science, technology & human values. 2010. T. 35, № 4. P. 444–473.
15. Fuller S. The Art of Being Human: A Project for General Philosophy of Science // Journal for General Philosophy of Science // Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie. 2012. T. 43, № 1. P. 113–123.
16. Jaeger J., Masselot, C., Santolini M. An epistemology for democratic citizen science // Royal Society Open Science. 2023. T. 10, № 11. P. 1–18.
17. Metcalfe J. Comparing science communication theory with practice: an assessment and critique using Australian data // Public Understanding of Science. 2019. T. 28, № 4. P. 382–400.
18. Reincke C. M., Bredenoord A. L., van Mil M. H. W. From deficit to dialogue in science communication // EMBO reports. 2020. T. 21, № 9. P. 1–4.
19. Resnik D. B. Citizen Scientists as Human Subjects: Ethical Issues // Citizen Science: Theory and Practice. 2019. T. 4, № 1. P. 1–11.
20. Shirk J. L., Ballard H. L., Bonney R. Public participation in scientific research: a framework for deliberate design // Ecology and Society. 2012. T. 17, № 2. P. 29–48.
21. Smart P., Holmes S., Evans S. Open Science and Open Innovation in a socio-political context: knowledge production for societal impact in an age of post-truth populism // R and D Management. 2019. T. 49. № 3. P. 279–297.
22. Strasser B. J., Baudry J., Tancoigne E. «Citizen Science»? Rethinking Science and Public Participation // Science & Technology Studies. 2019. T. 32, № 2. P. 52–76.
23. Wagenknecht K., Woods T., & Vohland K. A question of dialogue? Reflections on how citizen science can enhance communication between science and society // JCOM. 2021. T. 20, № 03. A13.

References

1. Busigina TV. Biblioteki i proekti grazhdanskoi nauki: zarubezhnaya praktika. *Bibliosfera*. 2024;(2):100-108. (In Russ.).
2. Busigina TV. Rossiiskaya “grazhdanskaya nauka”, otrazhenie v BD Scopus: naukometriceskii analiz. *Sotsiologiya nauki i tekhnologii*. 2024;15(1):126-159. (In Russ.).
3. Vlasov VV. Grazhdanskaya nauka: priglashayutsya vse! *Nauka iz pervikh ruk*. 2020;(5-6(90):146-151. (In Russ.).
4. Kralechkin D. Razum i glupost v tsifrovuyu epokhu. *Logos*. 2013;(3(93):178-186. (In Russ.).
5. Pirozhkova SV. Printsip uchastiya i sovremennye mekhanizmi proizvodstva znaniy v nauke. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2018;55(1):67-82. (In Russ.).
6. Porus VN, Bazhanov VA. Postnormalnaya nauka: mezhdru Stilloi neopredelennosti i Kharibdoi politizatsii znaniya. *Filosofiya. Zhurnal Visshei shkoli ekonomiki*. 2021;5(4):15-33. (In Russ.).
7. Rassolova EN, Galkin KA. Vzaimodeistvie grazhdanskoi nauki s obshchestvom: osobennosti i protivorechiya. *Znanie. Ponimanie. Umenie*. 2023;(4):115-125. (In Russ.).
8. Rassolova EN, Galkin KA. Strategii vzaimodeistviya mezhdru professionalnoi i grazhdanskoi nauko. *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta. Sotsialno-ekonomicheskie i pravovie issledovaniya*. 2025;11(1(41):72-87. (In Russ.).
9. Sokolova TD. Raspredeleynoe nauchnoe poznanie vnutri akademii i za ee predelami. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2023;60(4):55-62. (In Russ.).
10. Bergold J, Thomas S. Partizipative Forschung. In: Mey G, Mruck K. Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. vs Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden, 2010. S. 333–344.
11. Collins SA, Sullivan M, Bray HJ. Exploring scientists' perceptions of citizen science for public engagement with science. *JCOM*. 2022;21(07):A01.

12. Delacroix S. Professional Responsibility: Conceptual Rescue and Plea for Reform. *Oxford Journal of Legal Studies*. 2022;42(1):1-26.
13. Eitzel MV et al. Citizen Science Terminology Matters: Exploring Key Terms. *Citizen Science: Theory and Practice*. 2017;2(1):1-42.
14. Frickel S, Gibbon S, Hess DJ. Undone Science: Charting Social Movement and Civil Society Challenges to Research Agenda Setting. *Science, technology & human values*. 2010;35(4):444-473.
15. Fuller S. The Art of Being Human: A Project for General Philosophy of Science. *Journal for General Philosophy of Science = Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*. 2012;43(1):113-123.
16. Jaeger J, Masselot C, Santolini M. An epistemology for democratic citizen science. *Royal Society Open Science*. 2023;10(11):1-18.
17. Metcalfe J. Comparing science communication theory with practice: an assessment and critique using Australian data. *Public Understanding of Science*. 2019;28(4):382-400.
18. Reincke CM, Bredenoord AL, van Mil MHW. From deficit to dialogue in science communication. *EMBO reports*. 2020;21(9):1-4.
19. Resnik DB. Citizen Scientists as Human Subjects: Ethical Issues. *Citizen Science: Theory and Practice*. 2019;4(1):1-11.
20. Shirk JL, Ballard HL, Bonney R. Public participation in scientific research: a framework for deliberate design. *Ecology and Society*. 2012;17(2):29-48.
21. Smart P, Holmes S, Evans S. Open Science and Open Innovation in a socio-political context: knowledge production for societal impact in an age of post-truth populism. *R and D Management*. 2019;49(3):279-297.
22. Strasser BJ, Baudry J, Tancoigne E. “Citizen Science”? Rethinking Science and Public Participation. *Science & Technology Studies*. 2019;32(2):52-76.
23. Wagenknecht K, Woods T, Vohland K. A question of dialogue? Reflections on how citizen science can enhance communication between science and society. *JCOM*. 2021;20(03):A13.

Информация об авторе

С. В. Соловьева — доктор философских наук, заведующая кафедрой «Философия и история науки».

Information about the author

S. V. Solovyova — Doctor Sci. (Philosophy), Head of the Department of Philosophy and History of Science.

Статья поступила в редакцию 22.09.2025; одобрена после рецензирования 05.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 22.09.2025; approved after reviewing 05.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 378.4316.013

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-67-74

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ АКАДЕМИЧЕСКОГО ГАБИТУСА В ФОКУСЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ НАУКИ

Наталья Александровна Иванова

Сибирский государственный индустриальный университет, Новокузнецк, Россия, ivanova-nkfi@mail.ru,
0000-0002-1371-0576

Аннотация. Цель работы — показать негомогенный характер субъектного базиса науки. В статье на основе современных исследований науки выявляется многообразие форм академического габитуса. Актуальность исследования обусловлена несоответствием между классическим представлением о единстве субъектного основания науки и реальным многообразием форм научного габитуса. В статье применен междисциплинарный подход, позволяющий на пересечении таких областей, как философия, история, социология и науковедение, создать более реалистичный и многомерный образ субъекта научной практики. В качестве источников исследования использовались работы отечественных и зарубежных авторов, посвященные анализу современного научного сообщества. Сделан вывод о том, что междисциплинарные стратегии в исследованиях научного сообщества формируют представление об академическом габитусе как гетерогенном множестве, а научная практика предстает как единство индивидуальных действий ученых и социальных структур (институты, научные сообщества, статусно-ролевые позиции и отношения между ними).

Ключевые слова: академический габитус, научная практика, современные исследования науки, междисциплинарность

Для цитирования: Иванова Н. А. Множественность академического габитуса в фокусе современных исследований науки // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 67–74. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-67-74.

Original article

THE MULTIPLICITY OF ACADEMIC HABITUS AT THE FOCUS OF MODERN SCIENTIFIC RESEARCH

Natalya A. Ivanova

Siberian State Industrial University, Novokuznetsk, Russia, ivanova-nkfi@mail.ru, 0000-0002-1371-0576

Abstract. The purpose of this work is to show the inhomogeneous nature of science's subject basis. The article reveals a variety of forms of academic habitus based on modern scientific research. The relevance of the study is due to the discrepancy between the classical idea of science's subject basis as a unity and the real variety of forms in scientific habitus. The article uses interdisciplinary approach that allows creating a more realistic and multidimensional image of the subject of scientific practice at the intersection of such fields as philosophy, history, sociology and science. The research sources include works of Russian and foreign authors devoted to the analysis of modern scientific community. It is concluded that interdisciplinary strategies of studying the scientific community form the idea of academic habitus as a heterogeneous set. Scientific practice appears as a unity of individual actions and social structures (institutions, scientific communities, status-role positions and relations between them).

Keywords: modern research of science, interdisciplinary, scientific practice, academic habitus, scientific community

For citation: Ivanova NA. The Multiplicity of Academic Habitus at the Focus of Modern Scientific Research. *Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(10(504):67-74. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-67-74.*

Введение

Одним из достижений современных исследований науки является признание факторов, прежде игнорировавшихся, а именно факторов социокультурных. В отличие от классической традиции, которая, выявляя условия возможности науки, трактовала субъекта научного познания как особую субстанцию, простую и неделимую, обладающую обезличенным разумом, актуальные исследования, основываясь на представлении о коллективном характере производства научного знания и понимании субъекта научной практики как некотором множестве, направлены на изучение исторически существующих его форм с учетом внутреннего и внешнего контекста, что позволяет не только верифицировать или опровергнуть традиционный подход, но и сформировать более реалистичный взгляд на науку.

Методология исследования

Необходимость использования междисциплинарного подхода при анализе субъектного основания научной практики обусловлена реальным многообразием его форм и невозможностью замещения упрощенными дисциплинарными моделями. Так историческое изучение субъекта научной практики, не позволяя выявить универсальную логику его формирования или сделать вывод о том, что динамика научного сообщества реализуется по принципу «всё возможно», указывает на необходимость учитывать реальные факторы, условия и возможности производства научного знания. Особой формой самосознания науки является науковедение — исследовательская отрасль, изучающая науку как сложную целостность. Что касается философии науки, то ее основным современным трендом является так называемый «практический поворот» — направленность на осмысление реальной научной практики и отказ от традиционных нормативных концепций науки, переориентация с анализа структуры научного знания на условия его производства. И в этой конструктивистской парадигме особая роль принадлежит социологическим исследованиям науки, которые, предлагая теоретические конструкты и выступая одной из форм саморефлексии, фиксируют высокую вариативность современного научного сообщества. Примером является социология интеллектуалов П. Бурдьё, в теории которого одним из основных концептов является понятие «академический габитус», означающее систему приобретенных схем восприятия, оценивания и действия, набор паттернов верований, значений

и поведения. Обеспечивая следование определенным правилам и гарантируя воспроизводство научных ценностей, научный габитус сталкивается с изменяющимися требованиями, характеризуется антагонизмом между внутренним и внешним, приводит к изменениям существующих и созданию новых форм. Включая в себя знания, способы оценивания и поведения, академический габитус формирует научные практики. Следует отметить, что современная социология академического мира является относительно новым исследовательским полем, представленным, с одной стороны, концептуализациями, сложившимися в рамках социологии науки, с другой — социологией образования, эмпирически ориентированной, но не обладающей значимыми теоретическими основаниями. При этом в современной методологии гуманитарных наук, как отмечают Г. Г. Татарова и А. В. Кученкова, особую значимость приобретает типологический анализ, который позволяет выявить некоторые общности и одновременно обнаружить различия внутри научного сообщества. Осуществляясь по разным основаниям, типологический анализ позволяет выявить конфигурации, фиксирующие существование наиболее распространенных паттернов, и является при этом не только средством диагностики, но способствует принятию адекватных управленческих решений [1].

Множественность научного габитуса в фокусе современных исследований

На тот факт, что храм науки — строение многосложное, а духовные силы, приведшие в него людей, различны, указал в своей знаменитой статье «Мотивы научных исследований» А. Эйнштейн [2]. При этом глубинные мотивы научной деятельности, как справедливо отмечает А. Н. Родный, часто не формулируются, существуя на границе сознательного и бессознательного, и под воздействием общества трансформируются в признанные исследовательские задачи и прагматические цели [3]. Особенностью современных исследований науки является признание зависимости научной практики как от внешнего (исторических, культурных, политических условий), так и от внутреннего (лично-психологических особенностей) контекстов. Осознание контекстуального характера научной практики входит в противоречие с традиционной академической нормой объективности, которая предполагает стремление к истине, свободу от предвзятости, критическое мышление и постоянное оспаривание претензии на абсолютное знание, честность в отношении собственных

результатов, методов и подходов. Результаты эмпирических исследований свидетельствуют, что структурирование и производство научного знания осуществляются посредством различных способов в зависимости от региональных и национальных особенностей, имеют дисциплинарную специфику и зависят от субъективных факторов.

Примером того, что современный социологический анализ научных практик осуществляется при непосредственном обращении к современной эпистемологии, является исследование сотрудника Норвежского технологического университета С. Р. Дэвиса [3]. Теоретической основой данного исследования выступает концепция «жизненный мир», разработанная Э. Гуссерлем, которая акцентирует зависимость научного от пространственно-временных структур и повседневного практиками существования, подчеркивает, что производство знания определяется локальными контекстами и условиями, оспаривая тем самым идею универсальности и единообразия научной практики. Использование оптики международной академической мобильности и метода интервьюирования сотрудников университета, обладающих опытом работы в научных сообществах разных стран, позволило проследить, как перемещение ученых между различными национальными и институциональными средами влияет на трансформацию их исследовательских практик. Концептуальной рамкой выступила категория «эпистемные жизненные миры», структурированная вокруг пяти ключевых измерений: 1) эпистемное — система правил генерации знания, включая критерии «качественного» исследования; 2) пространственно-материальное — организация рабочего пространства, архитектура, а также национальные институциональные особенности; 3) временное — ритмы академической деятельности, сроки реализации проекта, динамика карьерного роста; 4) символическое — механизмы оценки научной деятельности; 5) социальное — характер профессиональных связей, уровень коллабораций и коллективизма. Как показали результаты исследования, многомерная модель позволила выявить тонкие, но значимые различия между средами, выйти за рамки традиционных критериев, таких как уровень финансирования и управления.

На основе концепции ответственности, разработанной Бернаром Вальденфельсом, исследователи Х. Матъес и М. Торка проанализировали изменения в академическом габитусе немецких ученых до и после реформ конца XX столетия [4]. Период до 1990-х гг. характеризовался расшире-

нием университетов, многие профессора выходили на пенсию, большие возможности открывались для женщин и выходцев из социальных низов. Одновременно происходило сокращение академических привилегий (высокая зарплата и гарантия занятости). Анализ групп участников производился методом глубинного интервью, где в одну группу вошли защитившие диссертации до радикальных реформ в 1970–1980-х гг., в другую — получившие научные степени с 1990-х гг. по 2006 г. Интервью охватывало широкий круг тем: происхождение, детство, образование (школа и вуз), этапы профессионального пути, а также ключевые жизненные выборы и решения. Результаты зафиксировали три основных типа мотивации, которые определяют поведение ученых вне зависимости от их возраста, пола и специальности, но которые обусловлены индивидуальными особенностями биографии и личными ориентациями. Первый наиболее распространенный тип ученых движим стремлением к реализации собственных исследовательских целей, проявляет глубокий интерес к знаниям и склонность к открытиям. Ориентируясь на решение интеллектуальных задач, они мало внимания уделяют вопросам статуса и карьеры. Часто представители этой группы принадлежат к семьям, относящимся к миру культуры и науки, горды своими достижениями, но известность и приобретение авторитета не являются их главной жизненной целью. Представители второго типа, осознанно приспосабливаются к новым условиям в процессе профессионального роста, желают стать лучшими. Уже в юности они демонстрируют готовность рисковать благодаря родителям, которые инвестировали в их обучение, а их учителя демонстрировали успешные конкурентные стратегии. В эту группу входят как представители старшего поколения, стремящиеся к высокому статусу, так и молодые исследователи, стремящиеся достичь быстрого успеха. И наконец, третий тип включает исследователей, которые на основе собственных представлений и норм мотивированы как социальным одобрением, так и желанием утвердиться в науке. Не обладая ясными образцами поведения, представители этого типа сталкиваются с формальными барьерами и сопротивлением профессионального окружения. В то время как новое поколение этого типа охотно интегрируется в существующие социальные сети и осваивают процедурные механизмы, старшее поколение считает выполнение традиционных обязательств тяжелым и утомительным трудом.

Современные исследователи (С. Дэллин, М. Маринетт и К. Седерстрем) выделяют два основных типа публичных интеллектуалов, анализируя их взаимодействие с обществом [5]. Первый — интегрированный тип, который активно использует академический статус для внеакадемической деятельности, а второй — интеллектуал-нонконформист, критически относящийся к академической среде и выстраивающий независимый диалог с публикой. Ярким примером интегрированного интеллектуала служит Э. Гидденс: создав социологический факультет в Кембридже, он впоследствии возглавил Лондонскую школу экономики и вошел в Палату лордов, постепенно сместив акцент с научной работы на политику. Такой путь позволяет ученым обрести широкую известность и влияние через интеграцию в институты власти. В отличие от него Г. Зиммель, представляющий нонконформистский тип, избегал опоры на академические структуры, предпочитая прямое взаимодействие с аудиторией. Примечательно, что большая часть его трудов выходила за рамки специализированных изданий. Авторы исследования полемируют с позицией Р. Джекоби, считавшего университеты центрами антипубличного интеллектуализма, что, по его мнению, ведет к отчуждению от общества. В подтверждение своей критики они приводят пример активистов 1950–1960-х гг.: утратив радикальные идеалы и влившись в академическую среду, те способствовали деполитизации науки и ее узкой специализации. Это отразилось и на журнальных публикациях, где социально-политическая проблематика отошла на второй план. В 1980-е гг. формируется «культура аудита», ужесточающая контроль над интеллектуалами и требующая от них коммерциализации исследований. В ответ на эти тенденции П. Бурдьё ввел разграничение между академическим капиталом (связанным с институциональными позициями, участием в комитетах) и символическим капиталом (репутацией и общественным признанием). Сегодня ключевыми инструментами накопления символического капитала стали блоги и онлайн-СМИ, позволяющие ученым быстро завоевать популярность как в профессиональных кругах, так и среди широкой публики.

Исследование академической сферы в России в настоящее время представлено многообразием подходов и характеризуется стремлением к дальнейшей дивергенции, о чем свидетельствует появление таких областей, как историография университетов, философия образования и социология интеллектуалов [7]. Интерес к университетским

исследованиям ориентирован на преодоление дисциплинарных барьеров и предполагает выработку общего терминологического аппарата. Идеи французского социолога П. Бурдьё лежат в основе наиболее перспективных направлений исследования поля науки не только за рубежом, но и в России, позволяя согласовать теоретические концептуализации и эмпирический инструментарий. Так, результаты научного проекта, инициированного сотрудниками Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского, поддержанного Российским гуманитарным научным фондом и направленного на выявление «габитуса факультета», свидетельствуют о формировании контрастного пространства академического мира, представленного различными замкнутыми сообществами [8]. Реализация основной задачи проекта — анализ академической культуры и способов управления социализацией молодежи в университете — осуществлялась на основе широкого междисциплинарного подхода с привлечением знаний и инструментов из таких областей, как философия, социология, педагогика и психология. Были зафиксированы различия между участниками образовательного процесса по основаниям оценок социального порядка, структуры интеракций, жизненных стилей и культурных предпочтений, пространственно-временной организации учебного и внеучебного процессов, эпистемических установок. Концептуальная триада поля, габитуса и капитала П. Бурдьё выступает основой анализа академического мира, осуществленного С. В. Баженовым и Е. Ю. Баженовой [9]. Идея «академического габитуса» представляет собой теоретическую конструкцию, позволяющую осуществлять эмпирический анализ практик «поиска научного знания» в рамках социального пространства академического мира, избежав двух крайностей — излишней индивидуализации рационально мыслящего индивида и его полной несамостоятельности, структурной зависимости. Одной из актуальных проблем является расхождение между двумя измерениями, пространствами академического мира: социальным, испытывающим влияние различных факторов политического и экономического характера, и символическим, представленным ментально-символическими конструкциями (например, брендом), выступающим основой консолидации и формирования научной идентичности.

В рамках задачи формирования профессиональной среды с целью привлечения и удержания научных кадров, исходя из значимости лич-

ной мотивации как основного драйвера научной карьеры, сотрудники НИУ ВШЭ Н. Шматко и Г. Волкова выявили восемь типов докторов и кандидатов наук в области технических и естественных наук: исследователи-одиночки, творческие профессионалы, профессионалы-одиночки, ученые-альтруисты, прагматики, прагматичные исследователи-одиночки, профессионалы-альтруисты и независимые творцы-альтруисты [10]. Установлено, что инновационный и творческий характер деятельности является определяющим мотивационным фактором научно-образовательной сферы. Направленность на достижение научного признания, желание самореализации, относительная автономия от других сфер, то есть нематериальные факторы, выступают ведущими драйверами исследовательской деятельности, что указывает на необходимость признания ограниченности традиционного экономического подхода в качестве основы научной политики.

На негомогенный характер современной научной практики указывает российский исследователь С. В. Пирожкова, утверждая, что поле науки гетерогенно и определяется стратегиями, которые производят те или иные группы научных работников как представители «коллективного субъекта производства научного знания» [11]. Идеи единства академической среды и равенства ее представителей в настоящее время сменяются более реалистичным взглядом на научное сообщество, которому присуще как внутреннее неравенство, так и внешняя иерархия. В связи с актуальностью задачи научной политики по привлечению в науку новых кадров, стимулирования их активности и продуктивности как условий воспроизводства научного сообщества, особый интерес для исследования представляют молодые ученые. Отказ от «количественного» аспекта в трактовке молодого ученого посредством апелляции к возрасту позволяет обратиться к его «качественной» характеристике как показателю профессионального развития. Опираясь на иерархию научных работников, предложенную Т. Шинном, отечественный автор в производственной иерархии научного знания, основанной на разделении труда, выделяет четыре уровня исследователей: 1) младших исследователей, для которых характерно внимание к точности в конструировании исследовательской ситуации; 2) старших исследователей, мотивированных поиском баланса между сложностью и простотой, интересующихся обобщениями и теоретическими моделями; 3) руководителей лабораторий, ориентированных на создание широких

теоретических категорий; 4) видных ученых, обладающих как когнитивным, так и социальным капиталом и склонных не только к обобщениям, но и к отслеживанию аномалий и противоречий. Утверждается, что молодой ученый, будучи ограниченным в организационном и экспертном видах деятельности, в своих исследовательских диспозициях является полноценной формой академического габитуса. Его эпистемические функции представлены акцентом на процессуальные аспекты научной практики. «То, что у более опытного исследователя отрабатывается до автоматизма и перестает вызывать вопросы, у молодого ученого оказывается в фокусе интереса» [11, с. 159]. Социальная функция молодых ученых, включая коммуникативную активность и мобильность, является их очевидным преимуществом и обеспечивает передачу знаний как внутри научного сообщества, так и вовне. В целом наука как общечеловеческое предприятие на уровне субъекта научной практики представлена различными исследовательскими, социокультурными, социально-организационными, этическими диспозициями, имеющими не только дисциплинарную, но и национальную специфику.

Отдельным аспектом изучения субъекта научной практики является выявление особенностей региональных академических сообществ. Эмпирические исследования Л. А. Сабуровой, проведенные на территории Удмуртской Республики, зафиксировали количественные изменения регионального научного сообщества в сторону его сокращения и старения, инерционный характер тематически-отраслевой идентичности и одновременную тематическую диверсификацию, носящую междисциплинарный характер, воспроизводство за счет собственных региональных ресурсов и структуры лидерства [12]. Кадровый потенциал регионального научного сообщества характеризуется нехваткой специалистов среднего возраста, снижением мотивации и качества подготовки молодых специалистов. Утверждается, что в условиях реформирования науки и образования, когда региональные академические сообщества находятся в состоянии турбулентности, ослабление вертикальной научной интеграции и наращивание связей горизонтальных становятся возможным благодаря переходу к проектной форме научной работы.

Анализ эпистемологических особенностей лабораторной и полевой науки осуществляет российский социолог В. А. Куренной, отмечая, что интересу к полевой науке, характерному для

историков науки и социальных исследований в области науки и технологий, предшествовали лабораторные исследования [13]. Различие между лабораторной и полевой наукой определяется не формальными признаками проведения исследований, а на основе процедур получения знаний. Концептуализация эпистемологического различия между полевой и лабораторной науками осуществляется по нескольким основаниям. Так, в сложившейся иерархии знаний лабораторная наука, реализующая функцию проверки общезначимого знания посредством эксперимента, занимает доминирующее положение по отношению к полевой науке, ориентированной на изучение единичного и случайного. Утверждается, что основу лабораторной науки составляют эксперимент, деконструктивный методологический анализ и последующий рационально-контролируемый синтез, то есть процедуры редукции сложных и целостных систем. Являясь холистской, полевая наука предполагает герменевтическую модель познания и историческую проблематику и, помимо эпистемологического, имеет эстетическое содержание, поскольку интерпретирует мир не только как упорядоченный, но и как красивый. Признание наличия особенностей и несводимости лабораторной и полевой науки друг к другу доказывает правоту тех онтологий, в которых утверждается запрет на выделение тех или иных научных практик (туземных, столичных или провинциальных) как подлинных и универсальных.

Типологический анализ научно-педагогических работников осуществляет Г. Е. Зборовский [14]. Трактовка научно-педагогических работников как научно-образовательной общности и выделение ее модульных признаков позволяют по доминанте научно-образовательной функции различать преподавателей, исследователей и кураторов (воспитателей); по характеру взаимодействия с другими вузовскими сообществами выделить среди НПП «индивидуалов», «работающих в группах» и «научных школьников». Типологии по ресурсному основанию, представленному пятью блоками (социально-демографическое, научно-исследовательское, педагогическое, взаимодействие НПП и научных коллективов, морально-символическое), создают возможности в результате их мобилизации новых форм интеграции научно-педагогической общности. Идентификация с субъектом высшего образования указыва-

ет на тех, кто, осознавая свою принадлежность к вузу, готов брать на себя ответственность за его развитие, и тех, кто к этому не готов. В целом, предложенная типология направлена на выявление типа НПП, который способен выступить драйвером социально-экономического, научного и культурного развития вуза, региона и страны в целом.

Еще одним аспектом изучения научного сообщества является выявление используемых научно-педагогическими работниками стратегий на основе подхода М. Вебера в рамках социологии профессий. Фиксируется несоответствие между ценностно-рациональными стратегиями (высокая занятость с совмещением научной и педагогической работы), характерными для старшего поколения и преподавателей, обладающих высоким уровнем компетентности, и целерациональными стратегиями молодого поколения (максимальная оптимизация учебной нагрузки, минимизация реализуемых курсов, низкая мобильность). Данные получены методом онлайн-опроса 2400 респондентов из 20 вузов [15].

Заключение

В заключение следует отметить, что рефлексия над эпистемическими, социальными, этическими и политическими основаниями собственной деятельности является неотъемлемым элементом научного самоконтроля и свидетельствует о зрелости научного сообщества, готового увидеть себя как бы со стороны. Результаты современных исследований позволяют сделать вывод о том, что представление о научном сообществе как оформленной общности, обладающей определенными характеристиками, это теоретический конструкт. В реальности субъектом научной практики является многообразие исторических коллективов, находящихся в конкретном пространстве социально-психологических различий. Множественность модусов академического габитуса зависит от происхождения и жизненных установок, обусловлена как карьерными стратегиями, так и отношением к институциональным изменениям. При этом не подтверждаются опасения о радикальной трансформации научного габитуса, который скорее склонен трансформироваться под влиянием внешней институциональной среды, ориентируясь в социальном пространстве и адекватно реагируя на события и ситуации.

Список источников

1. Татарова Г. Г., Кученкова А. В. Востребованность «типологического поворота» в эмпирической социологии // Социологические исследования. 2022. № 7. С. 28–40.
2. Эйнштейн А. Статьи. Рецензии, Письма : собр. науч. тр. : в 4 т. Т. IV. М., 1967.
3. Родный А. Н., Желтова Е. Л. Истории и социологи науки: вместе и порознь // Социология науки и техники. 2023. Т. 14, № 2. С. 71–91.
4. Виноградова Т. В. 2020.02.013. Дэвис С. Р. Эпистемные жизненные пространства, международная мобильность и локальные вариации в научной практике. Davies S. R. Epistemic living spaces, international mobility and local variation in scientific practice // Minerva. — 2019. — P. 1–19. — DOI: <https://doi.org/10.1007/s11024-019-09387-0> // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 8: Науковедение. Реферативный журнал. 2020. № 2. С. 67–71.
5. Виноградова Т. В. 2020.02.015. Маттьес Х., Торка М. Академический габитус и институциональные изменения: сравнение двух поколений немецких ученых. Matthies H., Torka M. Academic habitus and institutional change: Comparing two generations of German scholars // Minerva. — 2019. — Vol. 57, N 2. — P. 345–371. — DOI: <https://doi.org/10.1007/s11024-019-09370-9> // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 8: Науковедение. Реферативный журнал. 2020. № 2. С. 77–82.
6. Евсеева Я. В. 2018.02.008. Дэллин С., Маринетто М., Седерстрём К. Ученый как публичный интеллект: изучая взаимодействие с общественностью в академическом сообществе. Dallyn S., Marinetto M., Cederström C. The academic as public intellectual: Examining public engagement in the professionalised academy // Sociology. — L., 2015. — Vol. 49, N 6. — P. 1031–1046 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 11: Социология. Реферативный журнал. 2018. № 2. С. 54–60.
7. Токарев Н. В. Университетские исследования в развитии парадигмального подхода в философии образования // Философские науки. 2018. № 4. С. 14–21.
8. Сизова И. Л. Академическая культура современного Российского университета // PEM: Psychology. Educology. Medicine. 2015. № 2. С. 9–24.
9. Баженов С. В., Баженова Е. Ю. Анализ социального пространства академического мира на основе теории полей Бурдьё (Часть 1) // Экономика: вчера, сегодня, завтра. 2019. Т. 9, № 10А. С. 243–252.
10. Шматко Н., Волкова Г. Служба или служение? Мотивационные паттерны российских ученых // Форсайт. 2017. Т. 11, № 2. С. 54–66.
11. Пирожкова С. В. Молодой ученый: от управленческой конструкции к социально-эпистемической реальности // Эпистемология и философия науки. 2022. Т. 59, № 3. С. 149–165.
12. Сабурова Л. А. Региональное академическое сообщество в условиях реформирования: основные трансформации и восприятие перемен // Мониторинг общественного мнения. 2018. № 4 (1460). С. 211–228.
13. Куренной В. А. Лабораторная и полевая наука: онтология и эпистемология // Социология власти. 2021. Т. 22, № 2. С. 8–51.
14. Зборовский Г. Е. Типология научно-педагогических работников: социологический подход // Журнал социологии и социальной антропологии. 2024. Т. 27, № 1. С. 162–191.
15. Гармонова А. В., Опфер Е. А., Щеглова Д. В., Гаврилов С. В. Профессиональные стратегии преподавателей: идеи неовеберианцев в реалиях российского высшего образования // Высшее образование в России. 2024. Т. 33, № 12. С. 31–49.

References

1. Tatarova GG, Kuchenkova AV. Vostrebovannost' "tipologicheskogo povorota" v empiricheskoi sotsiologii. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. 2022;(7):28-40. (In Russ.).
2. Einshtein A. Stat'i. Retsenzii, Pis'ma: in 4 vol. Vol. IV. Moscow; 1967. (In Russ.).
3. Rodnyi AN, Zheltova EL. Istorii i sotsiologi nauki: vmeste i porozn'. *Sotsiologiya nauki i tekhniki*. 2023;14(2):71-91. (In Russ.).
4. Vinogradova TV. 2020.02.013. Devis S. R. Epistemnye zhiznennye prostranstva, mezhdunarodnaya mobil'nost' i lokal'nye variatsii v nauchnoi praktike. Davies S. R. Epistemic living spaces, international mobility

and local variation in scientific practice // *Minerva*. — 2019. — P. 1–19. — DOI: <https://doi.org/10.1007/s11024-019-09387-0>. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 8: Naukovedenie. Referativnyi zhurnal*. 2020;(2):67-71. (In Russ.).

5. Vinogradova TV. 2020.02.015. Mat'es Kh., Torka M. Akademicheskii gabitus i institutsional'nye izmeneniya: sravnenie dvukh pokolenii nemetskikh uchenykh. Matthies H., Torka M. Academic habitus and institutional change: Comparing two generations of German scholars // *Minerva*. — 2019. — Vol. 57, N 2. — P. 345–371. — DOI: <https://doi.org/10.1007/s11024-019-09370-9>. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 8: Naukovedenie. Referativnyi zhurnal*. 2020;(2):77-82. (In Russ.).

6. Evseeva YaV. 2018.02.008. Dellin C., Marinetto M., Sederström K. Uchenyi kak publichnyi intellektual: izuchaya vzaimodeistvie s obshchestvennost'yu v akademicheskom soobshchestve. Dallyn S., Marinetto M., Cederström C. The academic as public intellectual: Examining public engagement in the professionalised academy // *Sociology*. — L., 2015. — Vol. 49, N 6. — P. 1031–1046. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 11: Sotsiologiya. Referativnyi zhurnal*. 2018;(2):54-60. (In Russ.).

7. Tokarev NV. Universitetskie issledovaniya v razvitii paradigmal'nogo podkhoda v filosofii obrazovaniya. *Filosofskie nauki*. 2018;(4):14-21.

8. Sizova IL. Akademicheskaya kul'tura sovremennogo Rossiiskogo universiteta. *PEM: Psychology. Educology. Medicine*. 2015;(2):9-24. (In Russ.).

9. Bazhenov SV, Bazhenova EYu. Analiz sotsial'nogo prostranstva akademicheskogo mira na osnove teorii polei Burd'e (Chast' 1). *Ekonomika: vchera, segodnya, zavtra*. 2019;9(10A):243-252. (In Russ.).

10. Shmatko N, Volkova G. Sluzhba ili sluzhenie? Motivatsionnye patterny rossiiskikh uchenykh. *Forsait*. 2017;11(2):54-66. (In Russ.).

11. Pirozhkova SV. Molodoi uchenyi: ot upravlencheskoi konstruktsii k sotsial'no-epistemicheskoi real'nosti. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2022;59(3):149-165. (In Russ.).

12. Saburova LA. Regional'noe akademicheskoe soobshchestvo v usloviyakh reformirovaniya: osnovnye transformatsii i vospriyatie peremen. *Monitoring obshchestvennogo mneniya*. 2018;(4(1460)):211-228. (In Russ.).

13. Kurennoi VA. Laboratornaya i polevaya nauka: ontologiya i epistemologiya. *Sotsiologiya vlasti*. 2021; 22(2):8-51.

14. Zborovskii GE. Tipologiya nauchno-pedagogicheskikh rabotnikov: sotsiologicheskii podkhod. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*. 2024;27(1):162-191. (In Russ.).

15. Garmonova AV, Opfer EA, Shcheglova DV, Gavrilov SV. Professional'nye strategii prepodavatelei: idei neoveberiantsev v realiyakh rossiiskogo vysshego obrazovaniya. *Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2024;33(12):31-49. (In Russ.).

Сведения об авторе

Н. А. Иванова — доктор философских наук, доцент.

Information about the author

N. A. Ivanova — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 03.09.2025; одобрена после рецензирования 22.10.2025; принята к публикации 30.10.2025.

The article was submitted 03.09.2025; approved after reviewing 22.10.2025; accepted for publication 30.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 75–80.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2025;(10(504):75-80.

Научная статья

УДК 1(091)

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-75-80

СЕНСИМОНИЗМ И ИМПЕРСКАЯ ИДЕЯ

Артем Александрович Кротов

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, umo@philos.msu.ru,
0000-0002-0590-4020

Аннотация. Анализируется проблема взаимодействия двух на первый взгляд взаимоисключающих политических программ: социализма (в лице сенсимонистов) и бонапартизма. На примере деятельности братьев Перейра, оказавших немалые услуги режиму Второй империи во Франции, становится ясно, что личностное взаимодействие представителей двух лагерей долгое время было довольно продуктивным. В статье используются следующие методы: герменевтический, феноменологический, сравнительно-исторический. Первый президент Франции, впоследствии император Наполеон III, искренне интересовался социалистическими идеями задолго до прихода к власти. Рассматривая династию Бонапартов как законную выразительницу национальной воли, он задавался вопросом о способах улучшения жизни народа. Наполеона III и сенсимонистов сближала приверженность теории прогресса. Они провозглашали своей целью улучшение участи народа на основе научной организации труда. Они придавали большое значение деятельности банков, в которых видели инструмент проведения прогрессивной политики. Они настаивали на социальной важности религии. Они считали необходимой унификацию общественного сознания, проводимую под знаком воспитания, преследующего нужные государству цели. Они признавали центральную, планирующую роль государства в общественном развитии и важность сохранения иерархии между людьми. Отказ сенсимонистов от революционного насилия не мог не импонировать императору. Взятые в их совокупности, приведенные теоретические факторы, вместе с личностными обстоятельствами (роль братьев Перейра в реализации имперской политики) способствовали сближению сенсимонистов и Наполеона III. Но этот союз социалистов и империи мог носить только временный характер, ибо имперское правительство совсем не было заинтересовано в отмене права наследования частной собственности. Этот социалистический принцип подрывал его сословную опору и в перспективе вел к ликвидации правящего слоя.

Ключевые слова: сенсимонизм, бонапартизм, социализм

Для цитирования: Кротов А. А. Сенсимонизм и имперская идея // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 75–80. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-75-80.

Original article

SAINT-SIMONISM AND THE IMPERIAL IDEA

Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, umo@philos.msu.ru, 0000-0002-0590-4020

Abstract. The article analyzes the problem of interaction between two seemingly mutually exclusive political programs: socialism (represented by the Saint-Simonians) and Bonapartism. On the example of the activity of Pereire brothers, who provided significant services to the Second Empire regime in France, it is clear that the personal interactions between representatives of the two camps were quite productive for a long time. The article uses the following methods: hermeneutical, phenomenological, comparative and historical. The first President of France, later Emperor Napoleon III, was genuinely interested in socialist ideas long before he came to power. Considering the

Bonaparte dynasty as the legitimate representative of the national will, he wondered about ways to improve people's lives. Napoleon III and the Saint-Simonians were united by their commitment to the theory of progress. Their goal was to improve the lot of the people through scientific organization of labor. They attached great importance to the activities of banks, which they saw as a tool for pursuing progressive policies. They insisted on the social importance of religion. They considered the necessity of unifying the social consciousness, carried out under the sign of education, pursuing the goals needed for the state. They recognized the central, planning role of the state in social development and the importance of maintaining hierarchy between people. The refusal of sensimonists from revolutionary violence could not but impress the emperor. Taken together, these theoretical factors, along with personal circumstances (the role of the Pereire brothers in the implementation of imperial policy) contributed to the rapprochement of sensimonists and Napoleon III. But this alliance of socialists and empire could only be temporary. The imperial government was not at all interested in abolishing the right to inherit private property. This socialist principle undermined its estate support and, in the long term, led to the liquidation of the ruling class.

Keywords: Saint-Simonianism, bonapartism, socialism

For citation: Krotov AA. Saint-Simonism and the Imperial Idea. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):75-80. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-75-80.

Введение

На первый взгляд, одно представляется несовместимым с другим: призыв к социалистическому преобразованию общества и имперская идея, провозглашающая незыблемость основ государственного устройства, заложенных могущественным властителем в прошлом. Конфронтация между двумя политическими принципами, казалось бы, исключает малейший компромисс. Но в реальной истории компромисс между сенсимонистами и Второй империей как раз, по видимости, был достигнут. Разумеется, его допустимо трактовать как временный, недолговечный. Но как вообще следовало бы его объяснить? Чтобы найти убедительный ответ, необходимо внимательно разобраться с философскими основаниями обеих мировоззренческих позиций. Кроме того, большое значение имел и личностный аспект, связанный с взаимодействием обеих политических программ.

Методы исследования

В статье используются следующие методы: герменевтический, феноменологический, сравнительно-исторический. Первые два необходимы для анализа сочинений, содержащих представления о будущем сенсимонизма и бонапартизма, третий используется при сопоставлении их позиций.

Наполеон III и сенсимонизм

Первый президент Франции, впоследствии император Наполеон III, искренне интересовался социалистическими идеями задолго до прихода к власти. Рассматривая династию Бонапартов как законную выразительницу национальной воли, он задавался вопросом о способах улучшения жизни народа. В этой связи его внимание к сочинениям, посвященным экономической проблематике, а так-

же затрагивающим вопросы улучшения участи трудящихся, выглядит вполне объяснимо. В частности, как отмечает Адриен Дансет, во время заключения в форте Гам после неудачной попытки захвата власти (Булонь, 1840) «он читает Жан-Батиста Сея, Адама Смита, “Организацию труда” Луи Блана», при этом точный состав его библиотеки остается неизвестен [6, с. 188]. Конечно, заключенный не мог изучать слишком уж систематично все вышедшие социально-политические статьи, несмотря на разрешение располагать собственными книгами во время отбытия наказания. Именно в этот момент он пишет работу «Уничтожение пауперизма», которая, по выражению Поля Герю, «широко проникнута социалистическими идеями» [10, р. 110]. Сюзанна Детерн и Генриетта Шанде полагают, что в этом произведении автор «проповедует государственный социализм, чтобы привести к ликвидации нищеты и антагонизма классов» [7, р. 116]. Излагаемый в упомянутом сочинении проект в своей основе содержит идею сельскохозяйственных колоний, которые послужили бы средством для обеспечения работой тех, кто ее лишен, и вместе с тем решили бы проблему необрабатываемых земель страны.

Один из крупнейших современных знатоков истории Второй империи свою обширную монографию о Наполеоне III назвал «Сен-Симон на лошади», представив следующее обоснование приведенной метафоры: «Истинный “Сен-Симон на лошади”, если использовать выражение его современника, публициста сенсимониста Адольфа Геру, он верил, в действительности, как и граф Сен-Симон и его ученики-социалисты, в приход счастливого общества благодаря материальному и моральному прогрессу, сближению социальных классов и установлению длительного мира,

но он не ограничился умозрительными построениями, хотел быть человеком действия и стал им» [2, р. 14].

Немаловажной особенностью истории Второй империи оказался тот факт, что в рядах приверженцев учения Сен-Симона присутствовали влиятельные банкиры эпохи, братья Эмиль и Исаак Перейра. С идеями Сен-Симона они ознакомились благодаря своему кузену, Оленду Родригу. Они предлагают свои услуги первому президенту Франции. Они были представлены Луи Бонапарту министром внутренних дел Персиньи, одобрявшим их деятельность [3, р. 203–205]. Братья Перейра участвовали в финансировании строительства и управлении железными дорогами, страховых обществ, трансатлантической компании, активно содействовали префекту Осману в деле модернизации столицы. Не подлежит сомнению, что Наполеон III использовал дом Перейра как проводника своей политики. Со своей стороны, Эмиль и Исаак в качестве депутатов придерживались линии «имперского большинства». Но на завершающем этапе существования империи могущество дома Перейра пошло на убыль, подорванное конкуренцией со стороны Ротшильдов и столкновением с интересами Банка Франции. Очевидно, братья-банкиры рассматривались правительством как полезный, но отнюдь не безальтернативный элемент в хозяйственной структуре империи.

Жорж Вейль довольно удачно резюмировал отношение сенсимонистов к бонапартизму: «Члены школы принадлежали к тому поколению 1830 г., которое было воспитано в духе культа Императора; у них часто противопоставлялся “Наполеон или человек-народ” королю буржуазии и национальной гвардии. Второй Наполеон должен был стать для промышленности тем же, чем первый был для войны» [12, р. 393].

Прошлое и будущее человечества в интерпретации сенсимонистов

Ученики Сен-Симона в своем стремлении развить его концепцию предприняли своеобразную попытку систематизации и расширения его идей. С этой целью они организовали лекции, прочитанные в Париже в 1828–1829 гг. Лекции были заявлены как изложение учения Сен-Симона, но фактически выходили за пределы обычного комментария и содержали немало новых идей. В подготовке и предварительном обсуждении текста лекций принимали участие наиболее видные последователи Сен-Симона: Проспер Анфантен, Сен-Аман Ба-

зар, Оленд Родриг. Решающая роль в чтении лекций была отведена С.-А. Базару. После завершения курса лекций их текст был вновь коллективно отредактирован сенсимонистами и опубликован анонимно под заголовком «Учение Сен-Симона. Изложение. Первый год. 1829» (1830).

Они с оптимизмом провозглашали превосходство будущего общества над нынешним в моральном, интеллектуальном и промышленном отношениях. У них не оставалось сомнений в том, что это лучшее будущее — социалистического толка. «Всемирная ассоциация — вот наше будущее. Каждому по его способности, каждой способности по ее делам, — вот новое право, которое заменит собою право завоевания и право рождения» [1, с. 81].

По-своему интерпретируя историю, сенсимонисты настаивали на том, что общества изначально образовались для войны, но прогрессивное движение человечества вскоре изменит этот вектор. Всемирная ассоциация несет народам вечный мир. По мере продвижения к ней антагонизмы должны ослабевать. Люди устремлены ко всё большему единению, в то время как раздоры между сословиями, кастами, народами постепенно утрачивают остроту и будут нивелированы. Вся энергия человечества окажется направлена на завоевание природы, а не на внутреннюю борьбу.

Сен-Симон, настаивали его последователи, провозгласил недопустимость праздного существования, ибо оно оплачивается одним людям за счет других. «Право способности» отныне призвано отменить все политические привилегии прошлого. Вопреки утверждению некоторых политиков привилегии отнюдь не ликвидированы революционным штормом. Ведь несправедливость и эксплуатация не исчезли из жизни людей. Они коренятся в отношениях собственности. Сенсимонисты не выступали за отмену частной собственности, не призывали к немедленной национализации средств производства. Они нередко заявляли о том, что, подобно большинству своих современников, считают собственность основой общественного порядка. Однако они требовали уничтожения права наследования собственности. Никто не вправе вести праздный, паразитический образ жизни, ссылаясь на полученное от родственников достояние. Каждому может принадлежать лишь то, что заработано собственным трудом. Тогда невежды и глупцы, наглецы и лентяи не смогут помыкать людьми добродетельными и трудолюбивыми.

Сенсимонисты изображали себя продолжателями дела Иисуса, который, как многократно

они повторяли, провозгласил безнравственность рабства и необходимость его уничтожения. Разве что, в духе теории прогресса, они претендовали на новый по сравнению с христианством шаг ради освобождения людей, заключающийся в отмене наследственных прав и эксплуатации во всех ее новейших формах.

Последователи Сен-Симона не мыслили будущее вне государственных форм. Правительство обязано решать целый комплекс социальных проблем. Прежде всего под его контролем должно находиться распределение средств производства и результатов промышленного труда. Далее, не менее важной задачей является организация эффективного воспитания граждан. Через воспитание люди становятся достойными и полезными членами общества.

Последователи Сен-Симона настаивали на необходимости социальной иерархии. Без правящей элиты для них будущее государство непредставимо. Но эта элита в их понимании не классовая, не наследственная, а определяемая способностями и достоинствами людей. Общество будет поставлено под контроль наилучших его представителей. «Нет, господа, мы отвергнем все политические принципы, которые не имеют своей прямой и единственной целью — передачу судеб народов в руки самоотверженных и даровитых людей» [1, с. 431].

Ссылаясь на гениальное открытие Сен-Симона, его последователи констатируют чередование двух состояний общества в истории. Органические эпохи сменяются критическими. Различие их в том, что первые представляют собой состояние, при котором члены общества объединены господствующей теорией, по-своему убедительно упорядочивающей и систематизирующей все известные людям факты. Общая теория отвечает на вопросы о назначении человека во Вселенной и о его долге в отношении ближнего. Критические эпохи, напротив, демонстрируют дезорганизацию, отсутствие примиряющей общей концепции, хаотическую борьбу обособленных индивидов.

Что же до современной эпохи, то ее сенсимонисты определяли как протекающую под знаком неуверенности в завтрашнем дне. Политики, заинтересованные в сохранении нынешнего положения дел, провозгласили его окончательным. Но ведь такой порядок всего лишь следствие революционных бурь, он не может оказаться устойчивым. Он неприемлем потому, что предполагает вечной борьбу народов друг с другом. В действи-

тельности же эта борьба вовсе не является условием развития человечества.

В сущности, методология исторического познания, согласно сенсимонистам, аналогична применяемой в естественных науках. Поэтому они ставили Сен-Симона в один ряд с Кеплером и Галилеем, подчеркивая более высокую степень общности законов, открытых французским гением.

Ассоциация трудящихся — не анархическая община, а особая форма государства. Именно государство обязано предусмотреть справедливое распределение средств производства и рабочих рук в каждой отрасли хозяйства, в каждом городе и области. Способности людей, их индивидуальные отличия должны быть учтены в этом общем распределении. Решить такого рода задачи государство может при посредничестве банкиров. Именно им надлежит компетентно оценить как эффективность конкретных предприятий, так и деловые качества предпринимателей, в руки которых следует передать собственность для получения максимальной общественной пользы. Сенсимонисты отмечали, что было бы ошибочно зачислять банкиров в разряд паразитов. В их деятельности нужно отделить здоровое от больного, реакционное от прогрессивного. Банкиры должны перестать служить целям эксплуатации, обслуживать интересы праздных личностей. Их прямая обязанность — поступить на службу всему обществу, принять на себя заботу о благе целого. В этой своей роли они окажутся незаменимы. Ибо, принимая на себя учет средств производства, распределение кредитов и заказов, они окажут содействие всеобщей занятости, помогут росту общественных богатств. Их деятельность ускорит оборот орудий производства, скоординирует усилия множества работников.

Установление нового строя, по мнению сенсимонистов, осуществится мирным путем. Не революция, а эволюция — средство торжества научных идей. Своей задачей они видели убеждение человечества в правильности мировоззренческих установок учителя.

Все формы социального бытия обретут свое единство в религии будущего. Эта новая религия окажется гораздо могущественнее всех ее предшественниц. Ей надлежит выступить синтезом как всех концепций, так и различных общественных практик. Вопреки тем своим современникам, которые считали религию отжившим предрассудком, сенсимонисты настаивали не ее социальной необходимости.

Селестен Бугле высоко оценивал результат совместных теоретических усилий сенсимонистов: «Изложение учения Сен-Симона, которое включает лекции, прочитанные Базаром в 1828 и 1829, является, вероятно, одной из наиболее прекрасных книг по философии истории, оставленной девятнадцатым веком» [5, р. 12].

Жорж Вейль образно, но довольно точно характеризовал суть развития сенсимонистской школы: «этот могущественный мыслитель, который предугадал позитивизм и социализм, никогда не был способен составить книгу или создать систему. Его многочисленные брошюры могли дать повод различным интерпретациям... К тому же он говорил то как философ, который представляет научную доктрину, то как вдохновенный человек, возвещающий религию... Скорее предшественник, чем глава школы, Сен-Симон щедро бросил идеи, оставив своим продолжателям заботу об их согласовании и извлечении из них следствий» [11, р. 1, 2].

Альфред Перейра отмечал, что первостепенной идеей сенсимонизма выступала мысль о необходимости упорядочения социальной жизни путем придания преобладания в ней создателям материальных и духовных благ, то есть художникам, промышленникам, земледельцам [9, р. XI]. Пьер Ансар справедливо резюмировал руководящие установки сенсимонизма в следующем ключе: «высшая роль наук и искусств, разделение между собственниками и не-собственниками, новое значение труда» [4, р. 2075].

Наполеон III и имперская идея

Находясь в заключении в форте Гам, Луи Бонапарт, будущий Наполеон III, создает целую серию текстов, напрямую связанных с проблематикой наполеоновской легенды и выражающих его представления об имперской идее. Среди них следует отметить «Ответ господину Ламартину» (1843). Ламартин утверждал, что Наполеон представлял собой реакцию против свободы, что он прервал ход революции именно в момент, когда она из «судорожного» состояния переходила в созидательное. Упрекал Ламартин императора французов и в том, что тот установил удушающую газету цензуру, свел равенство к введенному им дворянству плебеев, а философию и свободу культов — к конкордату. «Это письмо содержит настолько несправедливую оценку Консульства и Империи, что я считаю своим долгом на него ответить» [8, I, р. 355].

Луи Бонапарт не жалеет красок, превознося успехи Наполеона: тому удалось гарантировать

единство нации с помощью новой системы управления, умиротворить внутреннюю смуту (Вандея), восстановить религию и примирить священнослужителей (посредством конкордата), добиться признания со стороны папы римского одного из важнейших завоеваний революции — отчуждения церковного имущества. Более того, Наполеон добился мира и принудил европейских монархов к признанию Французской Республики. Вопреки тактике свергнутого правительства, он вывел армейские части из столицы, направив их туда, где они могли бы потребоваться для борьбы с врагами, а не с согражданами, — на границу страны. Взывая к Ламартину как философу, Луи Бонапарт требует признать Наполеона в качестве «первого организатора французской демократии, самого ревностного инициатора цивилизации». Наконец, Наполеон, согласно автору письма к Ламартину, выступил образцом подлинно национального лидера. «Наполеон имел свои ошибки и свои страсти; но его вечно будет отличать от всех суверенов в глазах масс то, что он был королем народа, в то время как прочие были королями знати и привилегированных» [8, I, р. 368].

Отметим, что в своих ранних сочинениях Луи Бонапарт проводил мысль о прогрессе в истории, свидетельство чему — возрастание роли народа. Империю он рассматривал именно как форму государственного устройства, упрочившуюся благодаря народной воле.

Заключение

Наполеона III и сенсимонистов сближала приверженность теории прогресса. Они провозглашали своей целью улучшение участи народа на основе научной организации труда. Они придавали большое значение деятельности банков, в которых видели инструмент проведения прогрессивной политики. Они настаивали на социальной важности религии. Они считали необходимой унификацию общественного сознания, проводимую под знаком воспитания, преследующего нужные государству цели. Они признавали центральную, планирующую роль государства в общественном развитии и важность сохранения иерархии между людьми. Отказ сенсимонистов от революционного насилия не мог не импонировать императору. Взятые в их совокупности, приведенные теоретические факторы, вместе с личностными обстоятельствами (роль братьев Перейра в реализации имперской политики) способствовали сближению сенсимонистов и Наполеона III. Но этот союз социалистов и империи мог носить

только временный характер. Ибо имперское правительство совсем не было заинтересовано в отмене права наследования частной собственности.

Этот социалистический принцип подрывал его сословную опору и в перспективе вел к ликвидации правящего слоя.

Список источников

1. Изложение учения Сен-Симона. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1947. 599 с.
2. Anceau E. Napoléon III. Un Saint-Simon à cheval. Paris : Tallandier, 2008. 750 p.
3. Anceau E. Ils ont fait et défait le Second Empire. Paris : Tallandier, 2021. 411 p.
4. Ansart P. Saint-Simon // Encyclopédie philosophique universelle, sous la dir. d'André Jacob, v. III, Les oeuvres philosophiques. Paris : Presse Universitaire de France, 1992. Vol. 1. P. 2074–2075.
5. Bouglé C. Chez les prophètes socialistes. Paris : Félix Alcan, 1918. 246 p.
6. Dansette A. Louis-Napoléon à la conquête du pouvoir. Paris : Hachette, 1961. 419 p.
7. Desternes S., Chandet H. Napoléon III. Homme du XX siècle. Paris : Hachette, 1961. 365 p.
8. Napoléon III. Œuvres. Vol. I–IV. Paris : Plon, 1856.
9. Pereire A. Autour de Saint-Simon. Paris : Champion, 1912. 237 p.
10. Guériot P. Napoléon III. Paris : Payot, 1980. Vol. I. 301 p.
11. Weill G. L'école saint-simoniennne. Paris : Félix Alcan, 1896. 319 p.
12. Weill G. Les saint-simoniens sous Napoléon III // Revue des Etudes Napoléoniennes. 1913. Vol. III. P. 391–406.

References

1. Izlozhenie ucheniya Sen-Simona. Moscow; Leninigrad; 1947. 599 p. (In Russ.).
2. Anceau E. Napoléon III. Un Saint-Simon à cheval. Paris, Tallandier; 2008. 750 p. (In French).
3. Anceau E. Ils ont fait et défait le Second Empire. Paris, Tallandier; 2021. 411 p. (In French).
4. Ansart P. Saint-Simon. In: Encyclopédie philosophique universelle, sous la dir. d'André Jacob, v. III, Les oeuvres philosophiques. Paris, Presse Universitaire de France; 1992. Vol. 1. P. 2074–2075. (In French).
5. Bouglé C. Chez les prophètes socialistes. Paris, Félix Alcan; 1918. 246 p. (In French).
6. Dansette A. Louis-Napoléon à la conquête du pouvoir. Paris, Hachette; 1961. 419 p. (In French).
7. Desternes S, Chandet H. Napoléon III. Homme du XX siècle. Paris, Hachette; 1961. 365 p. (In French).
8. Napoléon III. Œuvres. Vol. I–IV. Paris, Plon; 1856. (In French).
9. Pereire A. Autour de Saint-Simon. Paris, Champion; 1912. 237 p. (In French).
10. Guériot P. Napoléon III. Paris, Payot; 1980. Vol. I. 301 p. (In French).
11. Weill G. L'école saint-simoniennne. Paris, Félix Alcan; 1896. 319 p. (In French).
12. Weill G. Les saint-simoniens sous Napoléon III. *Revue des Etudes Napoléoniennes*. 1913. Vol. III. P. 391–406. (In French).

Информация об авторе

А. А. Кротов — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры, философский факультет.

Information about the author

A. A. Krotov — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department of Theory and History of World Culture of the Faculty of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 19.09.2025; одобрена после рецензирования 20.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 19.09.2025; approved after reviewing 20.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 130.2

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-81-87

ТРАГЕДИЯ ТВОРЧЕСТВА В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ Н. А. БЕРДЯЕВА

Александр Валерьянович Видершпан¹, Сергей Владимирович Самаркин²

^{1,2} Костанайский филиал Челябинского государственного университета, Костанай, Республика Казахстан

¹ vav0571@mail.ru, 0000-0001-8770-3179

² ssamarra@mail.ru, 0000-0002-0451-6800

Аннотация. Рассматривается феномен творчества. Авторы пытаются раскрыть значение творчества для культуры. Оно определяется как процесс создания принципиально нового. Обосновывается возможность как продуктивного, так и репродуктивного творчества. Последнее, не являясь созданием принципиально нового для культуры в целом, выступает созданием принципиально нового для отдельного человека. На этом основании авторы делают вывод о принципиальной способности к творчеству всех людей. Это вызывает закономерный вопрос о том, почему, имея способность к творчеству, большинство людей отказывается от него? Авторы видят ответ на этот вопрос в трактовке творчества в концепции Н. А. Бердяева, который, рассматривая творчество, приходит к выводу о его трагизме. Суть творческого процесса, по мнению авторов, заключается в способности человека увидеть необычное в обычном и реализовать свое видение на практике. Для Н. А. Бердяева в этом процессе определяющим является не культурологический аспект творчества, заключающийся в создании новых элементов культуры, а экзистенциальный аспект — переживание человеком в творческом акте выхода из мира имманентного в мир трансцендентный. Выходя из имманентного мира в мир трансцендентный, человек освобождается от оков реальности, в творческом акте он обретает свободу. Творческий акт, по Н. А. Бердяеву, это свободное создание человеком нового мира, которое осуществляется в его воображении. Однако, создавая новый мир, человек вынужден реализовывать свой творческий замысел материальными средствами. Именно поэтому результат творчества никогда полностью не соответствует творческому замыслу. В этом Н. А. Бердяев и видит трагедию творчества. Авторы считают, что трагичность творчества является одной из двух главных причин отказа человека от творческой деятельности. Разочаровываясь раз за разом в плодах творчества, человек приходит к убеждению в бесполезности самого творчества и отказывается от него, предпочитая творчеству покой и комфорт. Вторая причина отказа от творчества, по мнению авторов, связана с положением концепции А. Тойнби о противоречии между культурой и цивилизацией. Будучи сама продуктом культурного творчества, цивилизация становится застывшими догмами, которые тормозят дальнейшее творчество. Человеку в процессе социализации внушается, что возможно, а что нет, и в результате у него образуется зашоренность, ограничивающая и сдерживающая его творческие порывы. Авторы считают, что потребность в творчестве, как потребность выйти из имманентного мира обыденности, присуща человеку от природы. По их мнению, кроме творчества как создания новых элементов культуры, есть два способа удовлетворить эту потребность. Первый путь — созерцание прекрасного, более спокойный и менее творческий, так как лишен трагического противоречия между замыслом и его реализацией. Вторым более трагичным и творческим — это любовь, которая требует самопожертвования и выходит за рамки имманентного бытия. Творчество необходимо и культуре и человеку. Культуре оно позволяет не остановиться в развитии, создавая всё новые ее элементы. Человеку оно, несмотря на весь трагизм, позволяет раскрыть свой творческий потенциал, вырваться из имманентного мира необходимости в трансцендентный мир свободы. Именно в творческом акте человек становится психологически равен Богу, как творец равен творцу.

Ключевые слова: творчество, продуктивное творчество, репродуктивное творчество, культура, имманентное, трансцендентное, свобода, творческий акт, трагедия творчества, созерцание прекрасного, любовь

Для цитирования: Видершпан А. В., Самаркин С. В. Трагедия творчества в философской системе Н. А. Бердяева // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 81–87. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-81-87.

Original article

THE TRAGEDY OF CREATIVITY IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF N. A. BERDYAEV

Alexander V. Vidershpan¹, Sergey V. Samarkin²^{1,2} Kostanay branch of Chelyabinsk State University, Kostanay, Kazakhstan¹ vav0571@mail.ru, 0000-0001-8770-3179² ssamarra@mail.ru, 0000-0002-0451-6800

Abstract. This article examines the phenomenon of creativity. The authors attempt to elucidate the significance of creativity for culture. It is defined as the process of creating something fundamentally new. The possibility of both productive and reproductive creativity is substantiated. The latter, while not creating something fundamentally new for culture as a whole, does create something fundamentally new for the individual. Based on this, the authors conclude that all people possess the fundamental capacity for creativity. This raises the logical question of why, despite possessing the capacity for creativity, most people abandon it. The authors see the answer to this question in N. A. Berdyaev's interpretation of creativity, which, in examining creativity, concludes that it is tragic. The essence of the creative process, according to the authors, lies in a person's ability to see the unusual in the ordinary and to realize this vision in practice. For N. A. Berdyaev, the defining aspect of this process is not the cultural aspect of creativity, which consists of creating new cultural elements, but the existential aspect — the person's experience, through the creative act, of moving from the immanent world to the transcendental. Emerging from the immanent world into the transcendental, man is freed from the shackles of reality; in the creative act, he finds freedom. The creative act, according to N. A. Berdyaev, is man's free creation of a new world, realized in his imagination. However, in creating a new world, man is forced to realize his creative vision through material means. This is precisely why the result of creativity never fully corresponds to the creative intent. This is where N. A. Berdyaev sees the tragedy of creativity. The authors believe that the tragedy of creativity is one of the two main reasons why people abandon creative activity. Repeatedly disappointed in the fruits of creativity, a person comes to the conviction of the futility of creativity itself and abandons it, preferring peace and comfort to creativity. The second reason for abandoning creativity, according to the authors, is connected to A. Toynbee's concept of the contradiction between culture and civilization. Being itself a product of cultural creativity, civilization becomes entrenched in rigid dogmas that hinder further creativity. During socialization, people are indoctrinated into what is and is not possible, resulting in a narrow-mindedness that limits and inhibits their creative impulses. The authors believe that the need for creativity, as a need to escape the immanent world of everyday life, is inherent in humans. In their view, besides creativity as the creation of new cultural elements, there are two ways to satisfy this need. The first is contemplation of beauty, a more tranquil and less creative approach, as it is devoid of the tragic contradiction between concept and its realization. The second, more tragic and creative, is love, which requires self-sacrifice and transcends the boundaries of immanent existence. Creativity is essential for both culture and humanity. It allows culture to continue its development, continually creating new elements. Despite all its tragedy, it allows man to unleash his creative potential, to break free from the immanent world of necessity into the transcendent world of freedom. It is in the creative act that man becomes psychologically equal to God, as one creator is equal to another.

Keywords: creativity, productive creativity, reproductive creativity, culture, immanent, transcendent, freedom, creative act, tragedy of creativity, contemplation of beauty, love

For citation: Vidershpan AV, Samarkin SV. The Tragedy of Creativity in the Philosophical System of N. A. Berdyaev. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):81-87. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-81-87.

Введение

Когда человек задумывается о смысле жизни, назначении истории, развитии культуры и цивилизации, то он, вольно или невольно, обращается к творчеству. Даже в священных книгах христиан и мусульман говорится о том, что Бог сотворил мир актом своей воли из ничего. Таким образом, признается, что в основе мира лежит творческий акт. В эпоху Возрождения складывается понимание того, что творчество присуще не только Богу, но и человеку, возникает и распространяется идея

человека-творца, который именно в этом качестве соравен Богу. Бог творит мир из ничего, но и человек творит, творит из мира природы мир культуры, преобразуя природный мир, создавая вторую природу, которая и делает мир более пригодным и удобным для бытия человека. По сути именно этот процесс, процесс создания мира культуры, создания инноваций — новых элементов культуры и лежит в основе развития общества, человеческой истории и очеловечивания самого человека. Именно поэтому человека всегда волновал вопрос

природы творчества, его, если так можно выразиться, механизма действия. Безусловно, исследование творчества стало предметом анализа многих учёных и философов, но, на взгляд авторов, наиболее емко этот процесс раскрывается в творчестве Н. А. Бердяева. Именно его философскую концепцию творчества и причин его трагичности мы, не претендуя на полноту анализа, попытаемся рассмотреть в данной работе.

Основная часть

Говоря о проблеме творчества, необходимо определиться с предметом обсуждения. Пожалуй, одно из самых кратких и емких определений творчества можно найти у П. Ф. Дика. Петр Францевич так определяет творчество: «Творчество — процесс создания качественно новых явлений культуры» [1, с. 571]. В этом определении схвачена самая суть творчества — создание принципиально нового. Однако философы и культурологи выделяют два вида творчества — продуктивное и репродуктивное.

Собственно принципиально новое создается человеком именно в процессе продуктивного творчества, а репродуктивное творчество осуществляется в том случае, когда человек создает элементы культуры, которые уже известны человечеству, но являются новыми для данного конкретного человека. Казалось бы, последний вид деятельности не подходит под определение творчества. Однако так может казаться лишь до тех пор, пока не начинаешь разбираться в собственно механизме творчества.

Как происходит творческий процесс, с чего он начинается, все ли люди к нему способны? Это вопросы, на которые нет однозначного ответа. Авторы в ответах на эти вопросы исходят с позиций Н. А. Бердяева. Если говорить о началах творчества, то можно обратить внимание на то, как объясняется зарождение философии в учебнике философии под редакцией В. П. Кохановского. [2]. Задавшись вопросом «Из чего и как “рождается” философия?» [2, с. 14], авторы учебника ссылаются на мнение Аристотеля, который считал, что «всё наше знание, а философское знание в особенности, обязано своим происхождением такой счастливой способности человека, как способность удивляться» [2, с. 14–15].

Далее авторы учебника утверждают: «Способность удивляться (любопытность) — драгоценное свойство человека, наполняющее его жизнь ожиданием всё больших и больших радостей от свободной игры ума, сближающей мыс-

лящего человека с богами» [2, с. 15]. На взгляд авторов, это одно из важнейших положений, которое говорит о том, что именно способность удивляться, способность не воспринимать мир как данность, а, удивившись, искать объяснение явлениям мира, отличает человека от животного. Если животное воспринимает мир как данность, таким, какой он есть, то человек готов искать причины явлений, задавать вопросы и, в конечном итоге, преобразовывать мир. Кошка, собака, родившиеся в подвале, не задаются вопросом: «почему я живу в подвале, мерзну, голодаю, а такая же кошка или собака, живущие в семье, окружены заботой, вниманием?» Они воспринимают условия своей жизни как данность и лишь приспосабливаются к ним. Человек же, удивившись, задается вопросами: «почему небо голубое, почему трава зеленая, почему я смертен?..» Задавшись же этими вопросами, он начинает творческий процесс поиска ответов и преобразования мира. Второй момент, который вытекает из этого положения, нам говорит о том, что на творчество способен каждый, ведь способность удивляться, любознательность присущи в большей или меньшей степени всем людям.

Определив, что способность удивляться отличает человека от животных и присуща всем людям, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: «Почему же, если на творчество способны все, большинство людей не творит?» Марксисты отвечают на этот вопрос тем, что социальные условия жизни большинства людей настолько тяжелы, что не способствуют творчеству. Но даже они говорят о «творчестве масс». Более того, теории, политические программы, социальные и философские учения, как собственно и марксизм, создаются не массами, а отдельными творческими личностями. История знает немало примеров творчества людей, которые не относились к обеспеченным слоям общества, и, напротив, большинство представителей «элиты» тратят свои время, силы, ресурсы не на творческий поиск, а на получение максимального удовольствия от жизни. Все социалисты, от социалистов-утопистов — Т. Мора, Т. Кампанеллы, до представителей диалектического материализма — К. Маркса, Ф. Энгельса, мечтали, что, освободившись от эксплуатации, человек получит больше свободного времени, которое будет использовать на творчество. Опыт современного «общества потребления» свидетельствует, что получивший свободное время благодаря достижениям современной науки и техники человек в большинстве своем совсем не торопится

тратить это время на творчество, предпочитая ему получение удовольствий.

Подсказку к разгадке этого противоречия желаемого и действительного мы можем найти в творчестве Д. Гранина. В книге «Иду на грозу» приводится диалог молодых ученых, которые обсуждают научное творчество. В этом диалоге интересны слова, которые один из героев говорит о гениальном физике. Д. Гранин пишет: «В чём секрет таланта Данкевича? Были математики способнее его, были физики, которые знали больше, чем он... Аникеев отвечал на это с улыбочкой:

— Очень просто, Дан видит всё немножко иначе, чем мы, вот и вся хитрость» [3, с. 136].

Главная мысль данной цитаты, на наш взгляд, заключается в том, что основой творчества является способность увидеть обычные вещи с необычной стороны, то есть способность удивляться тому, что другими воспринимается как данность, как само собой разумеющееся. Мы считаем, что в детстве эта способность присуща каждому, более того, в детстве и юности мы осваиваем огромный объем информации и навыков, которые уже известны человечеству, но для нас являются новыми. В это время мы открываем для себя всё это заново. При этом не важно, что эти знания уже известны другим, мы открываем их для себя сами, и процессы, которые при этом происходят в нашем сознании, не отличаются от процессов, которые происходят в сознании творца, который открывает что-то совсем новое. Конечно, в случае репродуктивного творчества нам помогают учебники и те, кто до нас уже открыл то, что мы открываем для себя. Поэтому, наверное, такое творчество несколько проще осуществлять, чем открытие абсолютно нового, но тем не менее каждый раз, когда мы узнаем что-то новое, пытаемся сделать что-то новое в первый раз, мы вынуждены смотреть на известные нам вещи с неизвестной стороны, а это и есть творческий процесс. Таким образом и осуществляется репродуктивное творчество, и по крайней мере такое творчество в процессе социализации проходит каждый человек, живущий в обществе. Так почему же со временем большинство людей перестают осуществлять творчество, неужели с возрастом мы утрачиваем эту способность?

Биологи и психологи считают, что у человека действительно снижаются когнитивные способности, но проблема в том, что большинство людей перестают творить задолго до того, как эти процессы становятся значимыми. Нам кажется, что именно бердяевская идея о трагизме твор-

чества является ключом и к пониманию «механизма» творчества, и к пониманию того, почему большинство людей с возрастом отказываются от творчества. Безусловно, подробнейший анализ творчества Н. А. Бердяев делает в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» [4]. Однако, на взгляд авторов, более концентрированно и зрело (хотя и более кратко) анализ творчества Николай Александрович делает в книге «Самопознание» [5]. В первую очередь Н. А. Бердяев, не отрицая культурологический смысл творчества как создания культурных ценностей, обращает внимание на его трансцендентный смысл. В таком понимании творчество выступает для него как прорыв из мира имманентного в мир трансцендентный.

Обосновывая эту мысль, Николай Александрович пишет: «Творчество неотрывно от свободы, лишь свободный творит... В творческой свободе есть неизъяснимая и таинственная мощь созидать из ничего, недетерминированно, прибавляя энергию к мировому круговороту энергии. Акт творческой свободы трансцендентен по отношению к мировой данности, к замкнутому кругу мировой энергии. Акт творческой свободы прорывает детерминированную цепь мировой энергии, и для точки зрения имманентной мировой данности акт этот всегда должен представляться творчеством из ничего» [4, с. 139–140].

Такая постановка вопроса о творчестве говорит о том, что творчество выступает своеобразным озарением. «Творческий акт, утверждает Н. А. Бердяев, в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь, новое бытие, новое небо и новую землю, на преображение мира. Но в условиях падшего мира он отяжелевает, притягивается вниз, подчиняется необходимому заказу, он создает не новую жизнь, а продукты большего или меньшего совершенства... Есть несоответствие между творческим взлетом и творческим продуктом» [5, с. 463]. Таким образом, в своем творческом акте человек стремится вырваться из мира обыденности, мира имманентного в мир трансцендентный. Стремление вырваться из мира обыденного — это свойство свободного человека, его потребность оправдаться творчеством (перед Богом, по мнению Н. А. Бердяева). Человек поднимается к творчеству как на вершину своего духовного бытия, именно в творческом акте человек становится по-настоящему свободным, в «творческом экстазе» [5, с. 465] он реализует свободу для положительной деятельности. Любая свобода от чего-то требует направления ее на что-то. Но для человека невозможно жить всё

время в мире трансцендентном. Как существо земное, человек вынужден возвращаться в мир имманентный, так как сам материален и нуждается в материальных ресурсах для поддержания своего существования. Но даже не в этой краткости творческих прорывов заключается трагедия творчества. Как уже упоминалось, у Н. А. Бердяева творческим актом создается новый мир, однако воплощать творческий замысел приходится имеющимися материальными средствами. Именно поэтому продукт творчества никогда полностью не совпадает с творческим замыслом.

Творец, возвращаясь из творческого трансцендентного прорыва, обнаруживает: то, что он прозрел в этом прорыве и попытался воплотить, совсем не совпадает с тем, что получилось в результате. Оказываясь в такой ситуации раз за разом, человек смиряется с тем, что ему не дано реализовать свой творческий замысел, и отказывается от самого творчества.

Кроме того, как показал уже другой мыслитель — О. Шпенглер, плоды творчества, реализованные в культурных продуктах, со временем становятся оковами для дальнейшего творческого процесса, превращаются в «цивилизацию» [6, с. 45–50]. Застывшие плоды творчества — каноны написания картин, создания литературных произведений, музыки, моральные, правовые, религиозные и традиционные нормы, социальные институты, средства, орудия и методы труда и многие другие культурные достижения, будучи раз созданы в результате творческого акта, со временем становятся догмами, которые как бы обозначают границы: «так возможно, а этого не может быть, потому что не может быть никогда». Таким образом, они как бы становятся ограничителем творческого процесса, догмами, преодоление которых с накоплением традиций в той или иной области культуры становится всё более и более затрудненным. Какое только творческое применение не находит ребенок предметам быта, пока не знает для чего они предназначены, но со временем, в процессе социализации человек узнает культурные нормы, присущие данной культуре и ему становится всё труднее выходить за обозначенные рамки, появляется внутренняя зашоренность.

Именно две эти причины — несоответствие результата творческому замыслу и давление культурных образцов, определяющих рамки возможного и невозможного в деятельности человека, приводят к угасанию творческого начала у большей части человечества в зрелом возрасте. При этом потребность в выходе из серой обыденности

имманентного мира к вершинам трансцендентного у человека остается.

Человек пытается удовлетворить эту потребность, обращаясь к искусству. Об этом и говорит Н. А. Бердяев, но при этом отмечает существенное отличие созерцания искусства от самостоятельного творчества. Он пишет: «В созерцании высшего, прекрасного, гармонического созерцающий переживает момент творческого экстаза» [5, с. 472]. Однако, по мнению Николая Александровича, «...самые моменты созерцания не знают борьбы, конфликта, мучительного противления и затруднения, эти состояния преодолеваются. Этим созерцание отличается от других форм активности духа. И человек должен периодически приходить к моментам созерцания, испытывать благодатный отдых созерцания» [5, с. 472].

Творческий подъем в процессе созерцания лишен трагизма, именно это делает его, несмотря на духовную работу, отличным от творчества. Но это же отсутствие трагизма, на наш взгляд, делает созерцание наиболее удобным и спокойным видом реализации потребности человека в выходе из мира имманентной обыденности в мир трансцендентный. Мы считаем, что, поскольку такой прорыв к высшему не требует, в отличие от творчества, напряжения всех сил, он поэтому со временем становится основным для большинства людей. Таков первый путь удовлетворения потребности к выходу из мира имманентного в мир трансцендентный, которым человек, возможно и скорее всего неосознанно, заменяет творчество.

Второй путь более творческий и трагичный. Интересно, что взгляды авторов на этот момент, во многом совпадающие с позицией Н. А. Бердяева, сложились до знакомства с его работой «Смысл творчества» [4, с. 199–216], в которой Николай Александрович и рассматривает любовь как творчество. Мы рассматриваем любовь как особый вид творчества, в котором человек выходит из мира имманентного в мир трансцендентный. В любви человек творит образ любимого и старается преобразовать себя, чтобы соответствовать этому образу.

В работе Н. А. Бердяева мы нашли подтверждение этой позиции. Он пишет: «Любовь свободное художество» [4, с. 207]. Далее Николай Александрович глубже раскрывает эту мысль: «В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий прозревает лицо любимого через оболочку природного мира, через кору, лежащую на всяком лице. Любовь есть путь к раскрытию тайны лица, к восприятию лица в глубине

его бытия. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир» [4, с. 207]. Последняя фраза напрямую характеризует любовь как творчество, ведь этой фразой Н. А. Бердяев нам говорит, что любящий видит в лице любимого что-то такое, чего не видит весь мир. То есть в обычном для всех в мире лице любящий видит нечто необычное, а это первый, самый важный этап творчества — увидеть в обычном необычное, посмотреть на обычные вещи с необычной стороны. И любовь трагична, как и всё творчество. Н. А. Бердяев объясняет это так: «Любовь — трагична в этом мире и не допускает благоустройства, не подчиняется никаким нормам, любовь сулит любящим гибель в этом мире, а не устройство жизни. И величайшее в любви то, что сохраняет ее таинственную святость, это — отречение от всякой жизненной перспективы, жертва жизнью» [4, с. 206].

От себя можем добавить, что и творчество жертвенно, так как что-то по-настоящему новое не признается обществом и, как мы видели ранее, самому творцу помимо «творческого экстаза» приносит неудовлетворенность и разочарование в его плодах.

Вывод

Творчество есть процесс духовный, возвышающий человека над обыденностью. Культурная суть творчества заключается в создании новых культурных ценностей, но само это создание не есть самоцель творчества. Оно ценно само по себе и осуществляется не для создания культурных ценностей, а для выхода из серой обыденности. Человек в творческом акте создает в своем воображении новый мир, но реализовывать замы-

сел ему приходится материальными средствами. Именно поэтому результат творчества никогда полностью не совпадает с творческим замыслом. Именно в этом заключается трагизм творчества. Кроме того, цивилизация, как застывший продукт творчества, устанавливает рамки возможного и служит препятствием для дальнейшего творческого поиска. Это обусловлено тем, что любой творческий акт начинается с того, что человек видит в обычных вещах нечто необычное. Но установленные рамки зашоривают человека, мешают творческому процессу.

На творчество способны все. Но в силу указанных выше двух причин большинство отказываются от творчества в пользу комфорта. Однако постоянно жить в серой обыденности человек не может, и поэтому он находит такие способы реализовать свою потребность в творчестве через созерцание прекрасного и любовь. И первое, и второе (первое в меньшей, а второе в большей степени) носят творческий характер.

Творчество трагично, но необходимо и культуре для ее развития, и человеку для реализации его потребности в духовном возвышении. Оно позволяет человеку в творческом акте вырваться из имманентного мира необходимости в трансцендентный мир свободы. В творческом акте свободный человек психологически чувствует себя равным Богу, как один творец может быть равен другому творцу. Именно это в концепции творчества Н. А. Бердяева и обозначается как «оправдание творчеством» [5, с. 461]. И, наверное, пока у человека существует потребность в творчестве, он останется человеком, а человеческий мир будет существовать.

Список источников

1. Дик П. Ф. Основы культурологии : учебный комплекс для вузов и колледжей. 2-е изд., перераб. и доп. Костанай, 2013. 597 с.
2. Философия : учебное пособие для высших учебных заведений / отв. ред. В. П. Кохановский. 20-е изд. Ростов н/Д. : Феникс, 2010. 568 с.
3. Гранин Д. Иду на грозу : роман. М. : Высшая школа, 1989. 359 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М. : Академический проект, 2024. 346 с.
5. Бердяев Н. А. Самопознание. М. : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 2001. 624 с.
6. Шпенглер О. Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории : пер. с нем. (Полное издание в одном томе. М. : Альфа-книга, 2014. 1085 с.: ил.

References

1. Dick PF. Fundamentals of Cultural Studies. A Textbook for Universities and Colleges. 2nd ed., revised and expanded. Kostanay, 2013. 597 p. (In Russ.).

2. Philosophy: A Textbook for Institutions of Higher Education. Ed. by V. P. Kokhanovsky. 20th ed. Rostov on Don; 2010. 568 p. (In Russ.).
3. Granin D. Going into a Storm. A Novel. Reprinted. Moscow; 1989. 359 p. (In Russ.).
4. Berdyaev NA. The Meaning of Creativity. The Experience of Human Justification. Moscow; 2024. 346 p. (In Russ.).
5. Berdyaev NA. Self-Knowledge: Works. Moscow; Kharkov; 2001. 624 p. (In Russ.).
6. Spengler O. The Decline of the Western World. Essays on the Morphology of World History. Complete edition in one volume. Translated from German. Moscow; 2014. 1085 p.: ill. (In Russ.).

Информация об авторах

А. В. Видершпан — кандидат философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин.

С. В. Самаркин — кандидат исторических наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин, член научно-экспертной группы Ассамблеи народа Казахстана Костанайской области.

Information about the authors

A. V. Vidershpan — Candidate Sci. (Philosophy), Professor of the Department of Social, Humanitarian and Natural Sciences.

S. V. Samarkin — Candidate Sci. (Philosophy), 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.

Статья поступила в редакцию 18.09.2025; одобрена после рецензирования 20.10.2025; принята к публикации 28.10.2025.

The article was submitted 18.09.2025; approved after reviewing 20.10.2025; accepted for publication 28.10.2025.

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

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

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 1(091)

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-88-96

СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ПАМЯТИ И ПОНЯТИЕ ДИСКУРСА В РАБОТАХ М. ФУКО КАК ПРОДОЛЖЕНИЕ ИДЕЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ М. ХАЛЬБВАКСА

Екатерина Игоревна Васильева

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН), Москва, 1142230205@pfur.ru,
promahova_k@mail.ru, 0009-0009-3744-8291

Аннотация. Рассматриваются механизмы влияния социальной философии Мориса Хальбвакса на формирование теории дискурса Мишеля Фуко: анализируются теоретическая преемственность концепции «коллективной памяти» и понятия «социальной рамки». Предметом исследования выступает социальный детерминизм человеческой памяти в работах М. Хальбвакса и М. Фуко. Особое внимание уделяется роли языка в процессе формирования отношений индивида к окружающей реальности и конструированию коллективных представлений о прошлом. Автор демонстрирует переход от предложенной Хальбваксом модели рассмотрения языка с позиции внешнего социального конструкта памяти, средства поддержания социальной солидарности и идентичности к фукианской трактовке дискурса как поля борьбы за производство истины. Предложенная Фуко концепция «дисциплинарной власти» рассматривается в качестве внешнего социального пространства, влияющего на формирование и деформирование процесса реконструкции воспоминаний. В современной области исследований *memory studies* проблема зависимости человеческой памяти от социальных и политических факторов становится ключом к пониманию механизмов конструирования коллективного прошлого. Научная новизна работы состоит в демонстрации влияния философской мысли Хальбвакса на формирование идей французского постмодернизма в работах Фуко.

Ключевые слова: коллективная память, историческая память, социальные рамки памяти, коллективная идентичность, *memory studies*, дискурс, дисциплинарная власть

Для цитирования: Васильева Е. И. Социальная природа памяти и понятие дискурса в работах М. Фуко как продолжение идей социальной философии М. Хальбвакса // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 88–96. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-88-96.

Original article

THE SOCIAL NATURE OF MEMORY AND THE CONCEPT OF DISCOURSE IN THE WORKS OF M. FOUCAULT AS A CONTINUATION OF THE IDEAS OF M. HALBWACHS' SOCIAL PHILOSOPHY

Ekaterina I. Vasileva

RUDN University, Moscow, 1142230205@pfur.ru, promahova_k@mail.ru, 0009-0009-3744-8291

Abstract. The article examines the mechanisms of the influence of Maurice Halbwachs' social philosophy on the formation of Michel Foucault's theory of discourse: the theoretical continuity of the concept of "collective memory" and the concept of "social framework" is analyzed. The subject of the study is the social determinism of human memory in the works of M. Halbwachs and M. Foucault. Special attention is paid to the role of language in the process of forming an individual's relationship to the surrounding reality and constructing collective ideas about the past. The author demonstrates the transition from Halbwachs' model of considering language from the perspective of an external social construct of memory, a means of maintaining social solidarity and identity, to the Foucault's interpretation of discourse as a field of struggle for the production of truth. Foucault's concept of "disciplinary authority" is considered as an external social space that influences the formation and deformation of the process of memory reconstruction. In the modern field of memory studies, the problem of the dependence of human memory on social and political factors is becoming the key to understanding the mechanisms of constructing the collective

past. The scientific novelty of the work is to demonstrate the influence of Halbwachs' philosophical thought on the formation of French postmodernism ideas in Foucault's works.

Keywords: collective memory, historical memory, social frameworks of memory, collective identity, memory studies, discourse, disciplinary authority

For citation: Vasileva EI. The Social Nature of Memory and the Concept of Discourse in the Works of M. Foucault as a Continuation of the Ideas of M. Halbwachs' Social Philosophy. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):88-96. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-88-96.

Введение

К концу 1980-х гг. внутри европейского научного сообщества образуется новая область знания — memory studies, формирование которой в качестве самостоятельной дисциплины стало ответом на катастрофический опыт XX в. Главные события второй половины эпохи: Вторая мировая война, Холокост, атомная бомбардировка Хиросимы и Нагасаки, крушение колониальной системы поставили под сомнение саму возможность непредвзятого исторического нарратива. Память коллективов, переживших трагедию своего народа, придавала эмоциональный окрас историческим фактам, формируя отношение к ним. Один и тот же исторический период воспринимался через призму диаметрально противоположных мнений, а проблема объективности исторического знания привела к пересмотру классических представлений об истории-истине в целом [5, с. 122].

Методологические принципы memory studies сместили акцент с позитивистской стратегии воспроизведения исторических фактов на критический анализ механизмов реконструкции прошлого. Предметом исследований стала человеческая память, как следствие, ее социальный детерминизм и политическая ангажированность. Благодаря междисциплинарному подходу в изучении феномена памяти произошло переосмысление данного понятия: от психического процесса запечатления, сохранения и воспроизведения опыта до социального явления, активного процесса реконструкции прошлого в настоящем, находящегося в прямой зависимости от внешних факторов окружающей реальности. Исследования французского философа и социолога Мориса Хальбвакса в области социальной природы памяти в данной связи задают вектор развития междисциплинарного поля memory studies, а предложенная им концепция коллективной памяти ложится в основу современного понимания мнемонических процессов в качестве социально обусловленных практик. Главный тезис социальной философии Хальбвакса — человеческая память о прошлом формируется и деформируется под воздействием социальных

рамок, то есть внешних факторов окружающего мира, которые структурируют и оформляют не только воспоминания о прошлом, но и саму мысль [6, с. 44]. Принимая участие в формировании исторического знания, память оказывается подвижным инструментом воспроизведения субъективных мнений по причине собственной гибкости, степень которой определяется прямой зависимостью от актуальных политических, социальных и культурных аспектов. Воздействие на память со стороны внешней социальной реальности становится одним из главных механизмов контроля масс. В стремлении к структурированию событий прошлого и их одноплановому восприятию со стороны граждан определенного государства для их последующей консолидации властвующий субъект способен намеренно искажать и видоизменять информацию. При этом сам процесс забвения начинается в настоящем, как следствие, деформируя ранее имевшийся ассоциативный ряд, существование которого обусловлено природой самой памяти, использующей ассоциации для более долговечного фиксирования событий прошлого. Удаление, искажение, смещение фокуса внимания с конкретного элемента ассоциативного ряда влечет за собой нарушение уже сформированной и выстроенной цепочки воспоминаний, запуская процесс забвения. Методы влияния власти на человеческую память в своих работах описывал французский философ и историк середины XX в. Мишель Фуко, чья основная задача в рамках данного исследования заключалась в демонстрации прямой зависимости знания от действующего аппарата власти. Саму память Фуко рассматривает в качестве поля борьбы доминирующих нарративов, где власть, исходя из собственных политических интересов, действует в ущерб истинному знанию. В данной связи интересным видится рассмотрение механизмов влияния социальной философии М. Хальбвакса, в частности, его концепции «коллективной памяти», на формирование идей М. Фуко о роли памяти и дискурсивных практик в процессе конструирования социальной реальности. Предложенная Хальбваксом концепция «коллективной памяти»

в его знаменитой монографии 1925 г. «Социальные рамки памяти» утверждала невозможность существования обособленного от внешнего социального пространства воспоминания о событиях прошлого, тем самым подвергая сомнению существование индивидуальной памяти [7, с. 128]. Фуко в своих работах напрямую не ссылается на исследования Хальбвакса, но в то же время продолжает развивать тезис о внешнем воздействии социальной среды на память и историю, обозначая влияние философской мысли Хальбвакса на формирование идей эпохи постмодернизма.

Социальная природа памяти

В философии Хальбвакса детерминизм человеческой памяти обусловлен социальной природой самого человека, поэтому все психические процессы, происходящие с индивидом, следует рассматривать через призму социального пространства, внутри которого человек рождается и осуществляет свою жизнедеятельность. Междисциплинарный подход в исследовании памяти видится Хальбваксу наиболее удачным, поскольку многие аспекты явления по-разному раскрываются в области социологии и психологии, что позволяет преодолеть узкоспециализированную направленность исследований и сосредоточиться на комплексном подходе в изучении проблемы. Одной из проблем коллективной памяти является ее подвижность и изменчивость: можем ли мы говорить об истине в контексте прошлого, если воспоминания трансформируются под влиянием множества факторов? В данном вопросе Хальбвакс апеллирует следующим тезисом: человек от рождения не свободен от социальных рамок, заложником которых он становится априори. Первичными рамками будут выступать язык, на котором ребенок учится говорить, семья, члены которой будут выстраивать взаимоотношения с ним, культурная идентичность его народа, которая будет задавать жизни определенный сценарий, и традиция, в соответствии с которой он будет воспитан. Первичные рамки памяти — данность, с которой приходится мириться, подстраиваясь, а также «включаться» в нее. Язык, в качестве минимальной рамки памяти, становится материей самой мысли, призмой, через которую ребенок будет знакомиться с окружающей его средой, объяснять события и явления материально мира [4, с. 15]. В процессе воспроизведения человеческих воспоминаний язык становится методом превнесения прошлого в настоящее, его

формой и границей в моменте реконструкции. В зависимости от выбранного набора языковых конвенций воспоминание приобретает определенную форму, которая отражает его содержание. Помимо искажения самой сути события язык способен придавать эмоциональный окрас воспоминанию и отражать личное отношение познающего субъекта в процессе обмена воспоминаниями с другими людьми, наделяя его позитивным или негативным окрасом. Объективизация прошлого через память конкретного индивида в данной связи невозможна, однако Хальбвакс призывает исследовать прошлое через память коллектива, где плюрализм мнений и отношений способен охватить область исторического события, преодолевая ограниченность индивидуального восприятия.

Коллективная память представляет собой внешнее пространство памяти, совокупность воспоминаний, разделяемых и конструируемых членами конкретного сообщества, в котором память формируется и деформируется в процессе коммуникации. В межсубъективном пространстве реконструкция прошлого рождает не столько объективную, сколько легитимную версию событий, отвечающую нуждам коллектива в настоящий момент времени. В процессе реконструкции прошлого индивид вспоминает не изолированно, а мысленно апеллирует к коллективу, его нарративам и общепринятому отношению к историческим событиям. Благодаря плотному взаимодействию индивидуальной и коллективной памяти личный опыт переосмысливается в рамках общепринятых норм, ценностей и морали, установленных внутри коллектива. Так происходит фильтрация информации при попытке ее интегрирования во внешнее социальное пространство памяти: воспоминания проходят внутреннее цензурирование по уже существующим внутри коллектива рамкам памяти для последующего поддержания его идентичности и сплоченности представителей сообщества. Данный процесс объясняет наличие диаметрально противоположных мнений у представителей разных народов в отношении одного и того же исторического события. Коллективная память выступает инструментом поддержания идентичности общества и групповой солидарности, актуализируя реакцию предыдущих поколений на события минувших дней, тем самым обеспечивая преемственность коллективного «Мы». Жизнеспособность коллективной памяти обусловлена своевременной ретрансляцией воспоминаний в рамках воспитательного и об-

разовательного процесса, однако долговечность коллективной памяти полностью зависит от представителей коллектива — группы индивидов [1, с. 65]. На момент окончания жизнедеятельности представителей сообщества забвение становится не только логическим исходом для коллективной памяти, но и импульсом к ее трансформации в историческую память, которая раскрывает прошлое через обособленные, зачастую обезличенные факты. Коллективная память принадлежит ее носителям, историческая память существует в качестве открытого информационного пространства, доступного для интерпретации и осмысления каждым. Отправной точкой в индивидуальном осмыслении прошлого в рамках исторической памяти будет являться информация, сохраненная в материальном носителе, там, где она не сможет самостоятельно претерпеть изменения. Материальными носителями памяти будут являться рукописи, печатные тексты, монументы, памятники, архитектурные постройки — объекты, способные переносить на себе сквозь время смысл и историю. Несмотря на долговечность материи-носителя, индивид сохраняет возможность субъективной интерпретации знания, что также не защищает память от попыток внешнего вмешательства в изначально заложенный смысл и его последующее видоизменение. В данной связи интересным является и то, какие именно смыслы и знания закладываются в материальный носитель: уцелевшие древние артефакты прошлого представляют лишь малую часть культурного наследия, а сохранившиеся писания и тексты, шедевры искусства, то, что человек стремился осознанно сохранить от катаклизмов и войн эпохи, есть целенаправленно отобранные знания, социально санкционированные и принятые обществом того времени. Формируя наследие для последующих поколений в настоящем, социум отбирает наиболее значимые исследования и творения столетия, стараясь в более доступном и понятном виде поместить их в материальный носитель памяти для того, чтобы сохранить нужный посыл. Таким образом, коллективы прошлого через материальные носители памяти задают социальные рамки для современной интерпретации смыслов прошлого, в то время как нынешнее поколение создает новые смыслы для потомков. Отсюда следует, что память — живой процесс, проходящий сквозь время диалог между прошлым и настоящим, который реализуется через непрерывное взаимодействие между унаследованными артефактами и ныне суще-

ствующими методами интерпретации прошлого, актуальными познавательными стратегиями и ценностными установками нового поколения [4, с. 169]. И если для Хальбвакса память является инструментом сплочения поколений, способом сохранения и поддержания групповой идентичности, то для Фуко память — инструмент власти, подчиняющий сознание своей воле и задающий вектор развития общества.

Дискурс как социальная рамка памяти

В своем трактате «Археология знания» 1969 г. Фуко предлагает новую методологию исследований философского и культурного знания о прошлом посредством обращения к практике дискурсивных игр. История содержит документальную материальность, следовательно, формирует различного рода остаточности, которые способен фиксировать современный человек [10, с. 42]. Остаточности принадлежат высказываниям в историческом контексте, а их исследование возможно посредством речевых практик — дискурсов, которые сохранились в письменной традиции. Человек в данной системе находится на пересечении различных исторических дискурсов, в связи с чем лишается своей автономии и единства: его мышление и память о прошлом определяются через различного рода внешние социальные факторы (в том числе и язык), которые способны видоизменять его индивидуальное сознание, память, а также влиять на его отношение к прошлому. В философской мысли Фуко понятие дискурса охватывает всё то, что когда-либо было высказано или произнесено человеком, таким образом, дискурс становится неразрывно соотносимым с человеческой речью, языком, устной, письменной традицией и лингвистикой в целом. Дискурс рассматривается Фуко априори через призму лингвистики, в том числе и через языковые конвенции. Признаком дискурса в данном контексте можно назвать его субстанциональность и протяженность: он находится в движении, а его границы размыты и не всегда явно выражены. Схожую ситуацию можно заметить, говоря о языке, как о протяженном процессе описания мира, который также видоизменяется в условиях развития социальной среды и является самой формой жизни для человека, представляя уровень первичного структурирования и упорядочивания реальности. Такого рода фундамент выполняет функцию категоризации опыта, закладывая базовые паттерны, которые впоследствии получают развитие в формализованных системах знания

и социально-культурных механизмах, включая системы рационального осмысления окружающей действительности. Дискурс и язык не просто описывают мир, но и формируют правила его восприятия, задавая при этом рамки, определяющие то, каким образом и, что самое главное, о чем человек может думать и говорить. Так задаются интеллектуальные границы эпохи, определяющие, какие идеи и воспоминания могут быть допустимы в условиях развития нынешнего социокультурного пространства. В данной связи важно отметить, что язык и дискурс существуют вне индивидуальных представлений человека, хотя и являются продуктом человеческой деятельности. Индивид рождается в сформированном языковом и смысловом пространстве, которое не только предлагает готовые средства для самовыражения, но и определяет степень значимости уже существующего пласта информации, задавая вектор развития человеческой мысли. Речь служит инструментом освоения действительности, а речевые практики методом «обговаривания» окружающего мира, в то же время задавая нормы для самого процесса «обговаривания», формируя правила речи, как следствие, соответствующие мыслительные конструкции [8, с. 94]. Дискурсы создают «пространство мысли» — набор допустимых интеллектуальных операций и категорий, через которые человек воспринимает мир. В этом смысле язык становится не просто инструментом описания действительности, но механизмом производства истины — социально признанных значений и интерпретаций. Язык — не только способ коммуникации, а метод борьбы властвующего субъекта за истину и возможность ее трансляции на широкую публику. И Хальбвакс, и Фуко рассматривают язык в качестве первичной формы структурирования и упорядочивания реальности, которая не только описывает мир, задавая определенные границы для познающего субъекта, но и активно видоизменяет реальность через субъективное восприятие индивида, использующего язык для выражения собственного отношения к тем или иным существующим явлениям. У Хальбвакса язык осуществляет свою функцию в качестве социальной рамки памяти, обеспечивающей возможность реконструкции воспоминаний коллектива для поддержания и укрепления групповой идентичности. Коммуникативная функция языка обеспечивает связь поколений, создавая непрерывный диалог прошлого с настоящим, что в свою очередь позволяет коллективу передавать информацию через призму индиви-

дуальных переживаний и отношений представителей группы. Само понятие индивидуального в данном процессе отходит на задний план, а память переходит в разряд внешнего социального явления, становясь необходимым связующим звеном для культуры народа, методом сплочения общества. Фуко, напротив, акцентирует внимание на языковой природе дискурса как инструмента управления вниманием, который не просто описывает реальность, но транслирует ее в соответствии с исторически обусловленными правилами. Язык у Фуко — система формирования высказываний, определяющая, что может быть сказано, кем, когда и зачем. И если Хальбвакс видит в языке средство укрепления социальной солидарности, то Фуко раскрывает его роль через манипулятивные процессы, которые осуществляются не только благодаря языку, но и внутри самого лингвистического дискурса.

Само понятие дискурса у Фуко соотносится с хальбваксовским понятием социальной рамки: у них нет четких границ, они пронизывают внешнее социальное пространство, определяя его через себя, задавая ориентиры, ассоциации, за которые в процессе познания цепляется человек. Дискурсы прерывны, их существование в историческом контексте носит разрывной характер, однако они взаимосвязаны: часть одного дискурса может найти свое отражение в другом. С появлением нового дискурса старый рискует подвергнуться попыткам осознания через новые методы исследования и рассмотрения проблем с позиции новых полученных знаний, однако ничего общего со старым дискурсом данный подход иметь не будет. Фуко отмечает, что старый дискурс не нуждается в новом рассмотрении, он самодостаточен, его не интересует новый дискурс, он просто о нем не знает и в нем не нуждается. Можно заметить, что дискурс социально ориентирован; он также является продуктом внешней социальной среды, как и память человека. Память в философии Хальбвакса и дискурс в философской мысли Фуко есть внешнее социальное пространство, ограниченное множеством социальных рамок и в то же время из них состоящее. Природа дискурса социальна благодаря языковым рамкам, которые представляют собой продукт социокультурного развития общества. Дискурс — социальное явление, дискурсивные формации создаются социумом и контролируются им, а дискурсивное поле ограничено социальными рамками, которые задают его границы.

Механизмы влияния дисциплинарной власти

Основываясь на положении о том, что дискурс является социально ориентированным подвижным пространством, Фуко в своем сборнике работ «Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет» замечает, что аппарат власти способен искусственно задавать вектор развития дискурса, равно как и влиять на формирование коллективных представлений о прошлом. В философии Фуко власть соотносится с понятием дисциплины, которое характеризует механизмы влияния властвующих субъектов на формирование определенного отношения человека к тем или иным вещам. Дисциплинарная власть функционирует непрерывно и стремится к контролю над всеми сферами человеческой жизни, а ее основная задача — разделить общество на группы, упорядочив его, свести к минимальному значению, то есть индивиду, которым будет намного проще управлять. Данная практика заключается в том, чтобы в уже созданной системе иерархии задать место для каждого представителя социокультурного пространства, определив его полезность, ведь в данном случае дисциплинарная власть стремится создать полезное пространство. Контроль осуществляется следующим образом: индивиду предоставляется выбор жизненной модели, которая уже сформирована внешним социальным пространством в виде многочисленных дисциплин: школа, колледж, институт, казарма, кафедра и т. д. [11, с. 244]. Каждая из дисциплин формирует вокруг себя социальное поле — микрокосм власти, задающий нормы поведения через систему поощрений и наказаний. Помимо видимого влияния на формирование морально-ценностных ориентиров человека, микрокосмы власти регламентируют время через предложенный, в том числе законодательно установленный, график работы или расписание занятий. Через институты дисциплинарной власти осуществляется нормализация — процесс, при котором социальные нормы становятся внутренними ориентирами личности. Находясь под влиянием дискурсов, дисциплин и внешних социальных рамок, индивид постепенно интериоризирует их, начиная самостоятельно воспроизводить установленные нарративы. Дискурс функционирует в качестве невидимого архитектора социальной реальности, определяя не только доступные варианты выбора, но и сами критерии их оценки. Мысли человека, его идеи и даже память помещаются в дискурс, подвергаясь его воздействию, и что, самое

главное, результат такого рода искусственного включения человека в новое для него дискурсивное поле вполне предсказуем, так как на этапе вхождения в дискурс все последующие действия человека контролируются и определяются механизмами самого дискурса [9, с. 181].

Куда более пагубным воздействием обладают механизмы забвения и фальсификации истории, которые также являются частью контролирующего аппарата дисциплинарной власти. Посредством сознательного умалчивания, сокрытия, изменения фактов осуществляется изменение внешнего социального пространства памяти о прошлом, которое находится в подвижном состоянии. Благодаря постоянной ретрансляции необходимых социальных рамок через средства массовой информации (в том числе посредством различных дискурсов) властвующий субъект способен смещать акцент внимания человеческого сознания на «необходимые» объекты, при этом отвлекая человека от изучения неудобных фактов, которые следует забыть в интересах властвующего субъекта. Такого рода спланированное забвение памяти действительно влияет на формирование кардинально нового отношения обществу к событиям прошлого и будущего в том числе. Когда одни исторические свидетельства признаются значимыми, а другие перестают заслуживать внимания, в результате происходит активное вытеснение альтернативных версий прошлого из коллективного сознания. Помимо видимых механизмов забвения (демонтаж памятников, ограничение доступа к архивам, цензура) существуют стратегии, направленные на видоизменение языковых понятий, как следствие, сути дискурсов. Воздействие в данном случае идет на саму структуру мышления: изменяя язык, власть не просто корректирует описание прошлого, а перестраивает саму возможность его осмысления. Переосмысление исторических событий через подмену понятий изменяет моральную оценку ситуации в настоящем, формируя новую систему отношений к прошлому. Использование смягчающих формулировок для описания трагичных событий ведет к отсутствию эмоционального отклика народа, как следствие, постепенному стиранию трагедии из коллективной памяти. При этом власть не всегда напрямую отрицает прошлое, но лишает его культурных и эмоциональных коннотаций: историческая травма лишается языка для своего выражения, происходит разрыв между памятью коллектива и историей. В долгосрочной перспективе забве-

ние порождает поколенческий разрыв в памяти: потомки воспринимают прошлое через искаженные языковые конвенции, утрачивая способность к сопереживанию и самостоятельной моральной оценке событий прошлого [12, с. 238].

Самый распространенный метод влияния дисциплинарной власти на область индивидуального — запрет, а также разделение, отбрасывание и оппозиция истинного и ложного, которую Фуко обозначает как волю к истине [2, с. 244]. Воля к истине ориентирована на продуцирование лишь той истины, которая в обязательном порядке санкционирована предложенной культурой, в которой свою деятельность осуществляет сам субъект [3, с. 102]. В данном контексте уже сама культура становится социальной рамкой для восприятия реальности индивидом. Воля к истине оказывает своего рода давление на существующие дискурсы в рамках определенной культуры, «принуждая» их транслировать понятия и суждения, необходимые власти. Причем власть — уже не только конкретный субъект, наделенный полномочиями, это цельная обезличенная система, имеющая свои рычаги давления и воспринимаемая индивидом в качестве некоторого ограничителя его воли. Власть занимается исключением плюрализма истины, демонстрируя единую для всех истину, ту, которая признана ею и которая признается обществом. При этом власть существует во всех социальных отношениях, начиная от модели «родитель—ребёнок», «учитель—ученик» и заканчивая моделью «государство—гражданин». Таким образом, дисциплинарная власть создает нормативную систему коллективной памяти, которая служит поддержанию существующих социальных отношений и властных структур. Данный процесс демонстрирует тесную взаимосвязь знания, власти и памяти, где контроль над прошлым становится ключевым инструментом управления настоящим.

Заключение

На основании вышеизложенных положений можно сделать ряд выводов по рассматриваемой теме: социальная философия Хальбвакса становится базисом для последующего развития французского постмодернизма, в частности, в работах Фуко. Тезис о социальной природе человеческих воспоминаний находит свое прямое продолжение

в теории дискурсивных практик. И Хальбвакс, и Фуко называют память социальным явлением, которое впадает в прямую зависимость от внешних социальных факторов. Память по своей природе подвижна и способна видоизменяться под воздействием окружающей среды.

Понятие дискурса у Фуко соотносится с хальбваксовским понятием социальной рамки. Равно как и социальные рамки, дискурс задает границы, обрамляя социокультурное пространство, внутри которого человек осуществляет свою жизнедеятельность. В обеих концепциях язык является первичной формой разграничения и разделения восприятия реальности, задающей вектор развития человеческой мысли. Язык — готовая форма описания реальности, предложенная внешним социальным пространством, априори навязанный метод познания и описания мира. Память зависит от языка, а процесс реконструкции воспоминаний осуществляется посредством устной и письменной речи. У Хальбвакса язык представлен в качестве минимальной рамки памяти, способной напрямую воздействовать на внутреннее мироощущение человека, его восприятие и субъективную оценку происходящего, как следствие, задавать эмоциональный окрас пережитым событиям и ретранслировать их. Язык для него — метод передачи опыта поколений, связь между прошлым и настоящим, направленная на укрепление коллективной идентичности. Для Фуко язык — материя дискурса, контроль над которой осуществляется властью в собственных интересах. Забвение некоторых языковых элементов дискурса ведет к искажению его восприятия, следовательно, активному видоизменению смысла и содержания.

Власть становится единоличным аппаратом влияния на отношение общественности к дискурсам, через которые в том числе осуществляется образование и формирование личности индивида. В зависимости от актуальных политических, экономических, социальных и прочих потребностей аппарата власти систематическое исключение определенных терминов и понятий трансформирует уже устоявшиеся ассоциативные связи, нарушая и видоизменяя их. Память подвергается внешнему воздействию со стороны дисциплинарной власти и функционирует в рамках заданных нарративов.

Список источников

1. Halbwachs M. *La Memoire Collective*. Paris, 1950. 295 p.
2. Ашкеров А. Ю. Проблема взаимоотношений человека и власти в работах Мишеля Фуко // Вестник РАН. 2002. № 3. С. 241–244.
3. Беляцкая Е. В. Дискурс и власть в концепции М. Фуко: точки пересечения // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е. 2022. № 13. С. 100–104.
4. Зенкин С. Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М. : Новое издательство, 2007. 264 с.
5. Нечаева А. А. Становление Memory Studies как отдельной области знания: основные вопросы и понятия // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки, 2020. № 4 (60). С. 121–129.
6. Репина Л. П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М. : ГУ ВШЭ, 2003. 44 с.
7. Сабанчеев Р. Ю. Память как культурно-исторический феномен в работах Мориса Хальбвакса // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 2. С. 127–132.
8. Савельева Е. Б. О взглядах Мишеля Фуко на теорию дискурса // Вестник Московской международной академии. 2015. № 2. С. 93–95.
9. Сокулер З. А. Мишель Фуко // Культурология. 2011. № 1 (56). С. 176–184.
10. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой ; вступ. ст. А. С. Колесникова. СПб. : Гуманитарная Академия ; Университетская книга, 2004. 416 с. (Серия «Ars Riga. Французская коллекция»).
11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет : пер. с фрц. М. : Касталь, 1996. 448 с.
12. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М. : Прогресс, 1977 ; СПб. : А-сad, 1994. 488 с.

References

1. Halbwachs M. *La Memoire Collective*. Paris; 1950. 295 p.
2. Ashkerov AYu. Problema vzaimootnosheniĭ cheloveka i vlasti v rabotakh Mishelya Fuko. *Vestnik RAN*. 2002;(3):241-244. (In Russ.).
3. Belyatskaya EV. Diskurs i vlast' v kontseptsii M. Fuko: tochki peresecheniya. *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya E*. 2022;(13):100-104. (In Russ.).
4. Zenkin S. Moris Khal'bvaks i sovremennyye gumanitarnyye nauki. In: Khal'bvaks M. *Sotsial'nyye ramki pamyati*. Moscow; 2007. 264 p. (In Russ.).
5. Nechaeva AA. Stanovlenie Memory Studies kak otdel'noĭ oblasti znaniya: osnovnyye voprosy i ponyatiya. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriya: Sotsial'nyye nauki*. 2020;(60):121-129. (In Russ.).
6. Repina LP. Kul'turnaya pamyat' i problemy istoriopisaniya (istoriograficheskie zametki). Moscow; 2003. 44 p. (In Russ.).
7. Sabancheev RYu. Pamyat' kak kul'turno-istoricheskii fenomen v rabotakh Morisa Khal'bvaksa. *Gumanitarnyye issledovaniya v Vostochnoĭ Sibiri i na Dal'nem Vostoke*. 2014;(2):127-132.
8. Savel'eva EB. O vzglyadakh Mishelya Fuko na teoriyu diskursa. *Vestnik Moskovskoy mezhdunarodnoĭ akademii*. 2015;(2):93-95. (In Russ.).
9. Sokuler ZA. Mishel' Fuko. *Kul'turologiya*. 2011;(1(56)):176-184.
10. Fuko M. *Arkheologiya znaniya*. St. Petersburg; 2004. 416 p. (Seriya «Ars Riga. Frantsuzskaya kollektsiya»). (In Russ.).
11. Fuko M. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti*. Raboty raznykh let. Moscow; 1996. 448 p. (In Russ.).
12. Fuko M. *Slova i veshchi: Arkheologiya gumanitarnykh nauk*. Moscow; 1977 ; St. Petersburg; 1994. 488 p. (In Russ.).

Информация об авторе

Е. И. Васильева — аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук.

Information about the author

E. I. Vasileva — Postgraduate-Student of the Department of History of Philosophy Faculty of Humanities and Social Sciences.

Статья поступила в редакцию 08.09.2025; одобрена после рецензирования 22.10.2025; принята к публикации 30.10.2025.

The article was submitted 08.09.2025; approved after reviewing 22.10.2025; accepted for publication 30.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 141.32

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-97-102

БЕЗЛИЧНОЕ БЫТИЕ И НАСИЛИЕ СВЕТА: ПРЕОДОЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ДИХОТОМИИ В КОНЦЕПЦИИ *il y a* Э. ЛЕВИНАСА

Анастасия Сергеевна Калинина

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, idanthyrus@yandex.ru

Аннотация. Рассматривается проблема субъективности в контексте феноменологической этики и экзистенциальной философии, с акцентом на анализе концепта *il y a* у Эммануэля Левинаса. Автор сопоставляет левинасовское описание анонимного бытия с экзистенциальным опытом, представленным в романе Ж.-П. Сартра «Тошнота», и выявляет различие между страхом перед ничто и чувством «прикованности к бытию». Особое внимание уделяется феномену деперсонализации и психопатологическим описаниям состояния, близкого к *il y a*, на примере работ Э. Минковского. В статье проводится критический анализ дуалистических схем классической и неклассической философии, а также обсуждается невозможность выхода из состояния анонимного бытия только за счет рационального акта сознания. Подчеркивается, что для Левинаса подлинная субъективность возникает не через оппозицию света и тьмы, а благодаря эпифании Другого, которая радикально трансформирует поле значений. Такой подход позволяет по-новому взглянуть на границы этики, субъективности и структуры человеческого опыта, раскрывая актуальность левинасовской мысли для современной философии.

Ключевые слова: Левинас, *il y a*, анонимное бытие, субъективность, деперсонализация, экзистенциализм, Сартр, этика

Для цитирования: Калинина А. С. Безличное бытие и насилие света: преодоление классической дихотомии в концепции *il y a* Э. Левинаса // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 97–102. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-97-102.

Original article

IMPERSONAL BEING AND THE VIOLENCE OF LIGHT: TRANSCENDING THE CLASSICAL DICHOTOMY IN E. LEVINAS'S CONCEPT OF *il y a*

Anastasiia S. Kalinina

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia, idanthyrus@yandex.ru

Abstract. This article addresses the problem of subjectivity within the context of phenomenological ethics and existential philosophy, focusing on the analysis of the concept of *il y a* in Emmanuel Levinas's thought. The author juxtaposes Levinas's description of anonymous being with the existential experience depicted in Jean-Paul Sartre's novel "Nausea," highlighting the distinction between the fear of nothingness and the feeling of "being riveted to existence." Special attention is given to the phenomenon of depersonalization and psychopathological descriptions akin to *il y a*, drawing on the work of E. Minkowski. The article critically examines dualistic frameworks in classical and non-classical philosophy and discusses the impossibility of escaping anonymous being through rational consciousness alone. It is emphasized that, for Levinas, genuine subjectivity emerges not through the opposition of light and darkness, but through the epiphany of the Other, which radically transforms the field of meaning. This approach offers new perspectives on the boundaries of ethics, subjectivity, and the structure of human experience, demonstrating the relevance of Levinas's philosophy for contemporary thought.

Keywords: Levinas, *il y a*, anonymous being, subjectivity, depersonalization, existentialism, Sartre, ethics

For citation: Kalinina AS. Impersonal Being and the Violence of Light: Transcending the Classical Dichotomy in Emmanuel Levinas's Concept of *il y a*. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):97-102. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-97-102.

Проблема субъективности в ее соотношении с онтологией и онтикой занимает одно из ключевых мест в современной философии, особенно в контексте феноменологической этики и экзистенциальной философии. В связи с этим нам представляется важным обратить внимание философского сообщества к классическому тексту Эммануэля Левинаса «Тотальное и бесконечное» и заполнить небольшую интерпретационную лакуну, образовавшуюся в описании и исследовании концепта *il y a*. Для достижения этой цели мы воспользуемся методами анализа и критического чтения философского текста, а также сравнительного анализа концепций.

Российскому читателю прекрасно известен экзистенциальный роман Ж.-П. Сартра «Тошнота», в котором главный герой в дневниковых записях описывает опыт одновременно острого сознания существования мира и полного безразличия ко всему внутримировому существу [8]. В отличие от ужаса перед ничто, упоминаемого французским философом в «Бытии и ничто», здесь объектом и источником чувства, на наш взгляд, выступает не ничто, а именно лишенное значимости бытие. Схожую дескрипцию опыта тошноты предлагает Э. Левинас в редко упоминаемой статье 1935 г. «О побеге» (*De l'évasion*) из журнала *Recherches Philosophiques*. В этой работе, оставшейся, по наблюдению А. В. Ямпольской, «незамеченной философским сообществом», несмотря на соответствие обсуждаемых там тем философской моде того периода, тошнота предстает как ощущение «прикованности к бытию» и невозможности избежать голого существования [9, с. 81], то есть как опыт субъективности, находящейся на грани исчезновения в безличном и равнодушном бытии.

Такое анонимное бытие, угрожающее всем отдельным сущим, Левинас обозначает термином *il y a* («имеется»); безличная структура, близкая к английскому *there is*). В более позднем произведении он аргументирует необходимость введения и проблематизации этого термина в скрытой полемике с сартровским дуализмом бытия и ничто. Как формулирует З. А. Сокулер мысль Левинаса, «в применении к тотальности отрицание не может иметь смысла» [10, с. 60]. Пытаясь мыслить «ничто», мы лишь получаем логический результат в универсуме мысли, и подобная логическая операция в действительности неприменима к тоталь-

ности бытия, поскольку универсалистское мышление, позиционирующее себя как коэктенсивное бытию, не находится вне тотальности, а включено в нее. Можно представить это как неотделимый слой картографической разметки на поверхности бытия, охваченного мыслью. Даже если предпринять попытку отрицания бытия, результатом будет не Ничто, поскольку тотальность не допускает *ничего*, кроме самой себя в остатке, а пустота. «Это словно плотность пустоты <...> Нет ничего, но есть бытие», — пишет Левинас в «Интриге бесконечного» [Там же, с. 61]. Остаток после отрицания тотальности — это оборотная сторона самой тотальности: на поверхности — механически различная полнота, в глубине — безразличная пустота. Два аспекта одного явления. Ничего (не) имеется, но оно охватывает, как «присутствие отсутствия». Описывая этот пограничный опыт, Левинас говорит о потоке, ночи, Тьме. В темноте исчезают границы и переходы, «ничто не имеет значения». В «От существа к существующему» он пишет: «Больше нет того или этого, нет “чего-то”. <...> Оно непосредственно здесь. <...> Это уже не мир. То, что называют Я, само затоплено ночью, захвачено, деперсонализировано, задушено ею» [4, с. 35].

В данном фрагменте важно обратить внимание на два аспекта: во-первых, «оно...здесь». «Здесь» или «Я-здесь» Хайдеггер использовал как один из полюсов (в паре с «там») бытия-в-мире [11, с. 132]. В опыте *il y a*, описанном Левинасом, безличное бытие занимает место человеческого присутствия: оно присутствует там, где отсутствует Я; на месте Я-здесь оказывается растворенная в безличии и неразличимости экс-субъективность. Во-вторых, упоминание деперсонализации побуждает обратиться к психопатологическим исследованиям. В работе «Шизофрения» французский психиатр Эжен Минковский описывает случай пациента, который жаловался на «пустоту в голове» (что соотносится с левинасовским образом *il y a* как «пустоты») и «мертвый голос», внушающий ему что-то (то есть не живой голос, а лишенная смысла имитация зова). Пациент стал ощущать себя по-настоящему «больным» после того, как испытал «насилие над его речью», когда ему пришлось говорить не своими словами, а по указанию, что воспринималось как подчинение и утрата контроля над собой. В то же время практику-

ющими психиатрами его поведение описывалось как «патологический рационализм»; он воспринимал мир не через живое окружение, а через абстрактные схемы, не через близких, а через структурированный «мир вообще» [7, с. 79–86]. Это пример субъективности на границе универсума, размеченного мышлением, где с одной стороны гипертрофированный полюс Я уравнивается «миром вообще», а с другой — внешняя сила смещает Я с его позиции, угрожая его растворить. Эта враждебная сила напоминает по описанию *il y a*. Получается, что в попытках избежать как раз описанного Левинасом состояния затопленности ночью, растворения в потоке, шизофреник, по его словам, «ищет неподвижность» и «стремится к покою и обездвиженности». Угроза безличной тьмы бытия и порождает в нем «стремление обездвиживать» [Там же, с. 91].

Левинас помещает зарождающуюся субъективность между размеченным тотальным бытием и бытием неразличимым, словно между Сциллой и Харибдой. Оба эти начала, пусть и не активно враждебны, проявляют к человеку губительное равнодушие. Для наполненной смыслом жизни и возникновения сообщества личностей необходимо нечто третье — то, что Левинас ставит «превыше бытия». Такой подход, в нашем понимании, отличается оригинальностью на фоне магистральной философской традиции, склонной к дуалистическим противопоставлениям: Бытие и Ничто; бытие в забвении и явленное сущее; мыслящая и протяженная субстанции; душа и тело (где душа — пленница или жертва страстей); божественная имманентность и реальный порядок у Батая и т. д.

В подобных парах обычно один из членов занимает доминирующее положение: например, бытие как бы «лучше» или онтологически значимее ничто, а стремления души — «лучше» стремлений тела. При этом существенное различие между классической и неклассической философией, на наш взгляд, заключается в изменении иерархии значимостей. В классической традиции преобладает метафора света разума, рассеивающего тьму, неясность, наваждения тела, мира и языка. Недостойное человека существование, напоминающее сон в могиле плоти, преодолевается через приобщение мышления к бытию. В неклассической философии, к примеру, у Ницше в «Рождении трагедии», аполлоническое начало, связанное с Логосом и светом разума, подвергается критике, поскольку невозможно творить и жить в застывшей вселенной; «перст главенства» Бытия-Мышления рас-

творяется в дионисийском вине. В мистических экстазах, в праздниках и войнах батаевских обществ [2, с. 70–72], в мощи музыки и поэзии, вырывающейся из-под гнета привычного языка, проявляется дикое бытие, освобождающее от ригидной и механической повседневности знаковых систем. В обеих традициях трагическое и несчастное состояние человека возникает из чрезмерной привязанности к одному полюсу и преодолевается через обращение к противоположному — либо через рассеивание тьмы светом, либо через возвращение к тьме после изнуряющего света.

Левинас избегает искушения этой дуальностью. «Путь через тьму», как было видно в описании тошнотворного опыта *il y a*, оказывается неэффективным: тьма безличного и равнодушного существования не приносит ни покоя, ни полноты жизни; это поток, «увлекающий всё неведомо куда и зачем» [10, с. 62], приводящий к бессилию и отчаянию. Это похоже на ситуацию, когда демург, выключив свет, бросает творение в яму с червями, чтобы они изъели его. Я оказывается там «поневоле» [Там же, с. 63], и эта не-воля как раз связана с тем, что от Я *ничего* не остается. В «От существования к сущности» Левинас пытается выразить этот опыт исчезновения Я через описание состояния бессонницы: уже не «Я не сплю», а «не спится». В муках бессонного существования происходит постепенное «угасание субъекта» [4, с. 41]. Как подчеркивает А. В. Ямпольская, философ в разных работах пытался описать опыт анонимного и безличного существования не только через образы тошноты и бессонницы, но и через страдание и страх смерти — все те состояния, когда сознание теряет контроль над собой и даже само себя [9, с. 115], иными словами, когда поддается тождество апперцепции.

Ход «движения к свету», который, казалось бы, мог бы избавить угасающего субъекта от безличной тьмы, также не вызывает у Левинаса доверия. На первый взгляд, при поверхностном чтении его текстов может показаться, что свет действительно спасает субъекта от безразличного бытия. Любое проявление мышления, любой акт сознания — будь то вспышка фантазии, внезапное воспоминание или даже «само осознание опыта *il y a*» — прерывают жуткий опыт растворенности в безличной тьме [9, с. 204, 206]. Вновь обозначаются два полюса: субъект «выходит из анонимности» [5, с. 30], а перед ним появляются формы, поскольку свет «расчленяет, выделяет в потоке бытия отдельные 'это' и индивидуализирует их» [10, с. 70]. Как Левинас отмечает в «Тотальности и Бытии»,

«видение при свете дает возможность позабыть об ужасе» [5, с. 197].

Свет, рассеивающий темноту, трансформирует неразличимое и неясное окружение в мир, наполняя его объектами, которые оказываются в нашем распоряжении, — будь то вещи, которыми мы пользуемся, объекты будущего обладания или интенциональные объекты. «Собственность, — пишет французский философ, — [это] составляющая мира [в качестве мира]: она дается и воспринимается посредством света. Освещенное пространство целиком сосредоточивается вокруг владеющего им разума, свет дает возможность окутать внешнее внутренним, что образует самую структуру *cogito* и смысла» [4, с. 28]. Собственность связывает мир с первой фигурой субъективности у Левинаса — гипостазирующимся субъектом. Такой субъект утверждает себя в противостоянии тьме *il y a*, как «искорка» в ночи, и движим «упрямым желанием жить, овладеть бытием, использовать его» [10, с. 113].

Далее это сущее начинает устраивать себя в своем «у-себя», что определяет ограниченную, конечную по причине телесности сферу возможностей — «я-могу». Из этой позиции оно вступает во взаимодействие с материальным миром и собственным телом, укрепляя свое положение через чувственное удовольствие, наслаждение, питание и обладание. Получая наслаждение от встречного сущего и размещая его в соответствии с мерой своего удовольствия в порядке мира, гипостаз вносит в бытие «смысл и ценности» [Там же, с. 118], но это наслаждение оказывается мимолетным. «Свет, изгоняя темноту, не останавливает нескончаемую игру *il y a*» [5, с. 197], — пишет Левинас. Безличная стихия бытия никуда не исчезает, она всегда присутствует, просто на свету она проявляется как множество «что», от которых гипостаз получает новые удовольствия, забывая о ее присутствии. Однако свет начинает «рябить», а объекты оказывают сопротивление: «оскал [*il y a*] проступает то тут, то там» [10, с. 66]. Гипостаз начинает испытывать тревогу и беспокойство, теряет уверенность в постоянстве объектов наслаждения. Отношение собственности к миру удерживает Я в эгоистической отделенности от анонимного бытия, представляя сущее как то, что, по выражению Г. Марселя, может «быть промотанным, исчерпанным или даже <...> просто испариться», так что гипостазу грозит «оказаться в состоянии хронической обеспокоенности человека на краю полного банкротства» [6, с. 77].

В качестве практического выхода из этой ситуации выступает труд: отказываясь от сиюминутного, но неустойчивого наслаждения, «ипостась» стремится преобразовать мир, чтобы обеспечить себе уверенность в будущих удовольствиях. Ручной труд, по сути, остается в сфере не-человеческих сущих, не применяется к другим как к объектам, не становится «насилием» над ними и потому не получает у Левинаса этического осуждения [5, с. 174]. Однако человеческие желания неисчерпаемы, и для расширения, интенсификации и механизации труда всё большее значение приобретает объективное знание. «Знание как свет... [позволяет Я] не быть вовлеченным в связь с наличествующим, не компрометировать себя тем, что с ним происходит», занимая позицию внешнего наблюдателя, так что мышление становится «в солидарности с тотальностью существования» [4, с. 30]. В этой тотальности люди, как объекты мышления, приравниваются к прочим объектам, а субъект оперирует ими с дистанции. Тождественное Бытие-мышление как тотальность — это уже не тьма, а универсум, где, по выражению Г. Башляра, «повсюду сияет одинаковый свет и подвалы оснащены электричеством» [3, с. 38], но результат всё тот же — не-личностное существование.

Таким образом, как уже отмечалось, при беглом чтении может возникнуть иллюзия, что «ход света» сначала срабатывает, что именно он вытворяет субъективность из растворенности в ночи существования в полюс гипостазирования, просто дальше в какой-то момент и при определенных условиях всё идет под откос, и субъект срывается в порочную версию рационализма.

К подобному прочтению нас может склонять, например, текст А. В. Ямпольской. В своей монографии, посвященной философии Э. Левинаса, она утверждает: «*il y a* следует понимать не столько как “бытие вообще”, сколько как факт нашей вовлеченности в бытие. Именно поэтому *il y a* и может быть разорвано актом сознания» [9, с. 204]. Если первый тезис не вызывает возражений, то второй представляется необоснованным. Сознание растворяющегося индивида, уже утратившего всякий смысл, само по себе не может вырваться из безличности бытия, будь то тьма или мертвый электрический свет. «Искорка» гипостаза (по выражению З. А. Сокулер) не возникает спонтанно, так же как не происходит мгновенного перехода от переживания растворенности в безличном бытии к интенциональному акту сознания, фиксирующему уже различное и значимое

в плотности пустоты. Для этого необходим импульс — эпифания Другого, абсолютный опыт, который вторгается как смысл смыслов. В системе, где прежние смыслы и ценности застыли, создание новых смыслов и структур различения невозможно без внедрения в поле Иного, оживляющего все значения. Без вторжения Другого остается лишь бессмысленное колебание между освещенной мертвой структурой и ее скрытым мрачным каркасом во тьме. Именно поэтому Левинас подчеркивает особую темпоральность и условность описания гипостаза как первой фигуры субъективности, за которой следует диастаз, где возникает ответственный субъект: только эпифания лица как требующий зов, феноменализируемый в ответе лицом-к-Лику, способна вернуть значимость существованию. Противопоставляя свету утратившего смысл мышления «свет, излучаемый лицом» [5, с. 167], философ утверждает: «Нужен свет, чтобы видеть свет» [Там же, с. 198] — уже не свет разума, а того, что «превыше бытийство-

вания». Про-свет как избыток по отношению к бытию, как след — *trace de lui-même, trace expulsée dans la trace* («свет самого себя, след, изгнанный в след(е)») [1, с. 119], — в следовании которому откликнувшийся на зов в эпифании «загорается» живым огнем и переосмысляет мир, восстанавливает значимости, пусть и всегда рискует снова соскользнуть к опыту *il y a* или размеченной тотальности.

В заключение требуется еще раз подчеркнуть, что Левинас предлагает принципиально новый взгляд на проблему субъективности. Он отвергает дуалистические схемы и утверждает, что подлинная субъективность возникает не как результат противостояния света и тьмы, а благодаря встрече с Другим, которая радикально преобразует поле значений и мир. Такой подход открывает новые перспективы для исследования этики, субъективности и структуры человеческого опыта, подчеркивая уникальность и актуальность философского наследия Левинаса для современной мысли.

Список источников

1. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 239 p.
2. Батай Ж. Теория религии // Проклятая часть. Сакральная социология. М. : Ладомир, 2006. С. 52–108.
3. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства : пер. с фрц. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 376 с.
4. Левинас Э. От существования к существующему / пер. с фр. Н. Б. Маньковской // Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 7–65.
5. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / пер. с фр. И. С. Вдовиной // Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 66–291.
6. Марсель Г. Ты не умрешь. СПб. : Мирь, 2008. 96 с.
7. Минковский Э. Шизофрения. Психопатология шизоидов и шизофреников. М. : Городец, 2017. 208 с.
8. Сартр Ж.-П. Тошнота. СПб. : Азбука-классика, 2006. 223 с.
9. Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас: философия и биография. Киев : Дух и Литера, 2011. 376 с.
10. Сокулер З. А. Субъективность, язык и другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М. : Университетская книга, 2016. 240 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Библихина. М. : Академический проект, 2015. 460 с.

References

1. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 239 p.
2. Batay Zh. *Teoriya religii*. In: *Proklyataya chast'*. *Sakral'naya sotsiologiya*. Moscow; 2006. Pp. 52–108. (In Russ.).
3. Bashlyar G. *Izbrannoe: Poetika prostranstva*. Moscow; 2004. 376 p. (In Russ.).
4. Levinas E. *Ot sushchestvovaniya k sushchestvuyushchemu*. In: *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe*. Moscow; St. Petersburg; 2000. Pp. 7–65. (In Russ.).
5. Levinas E. *Total'nost' i Beskonechnoe*. In: *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe*. Moscow; St. Petersburg; 2000. Pp. 66–291. (In Russ.).
6. Marsel G. *Ty ne umresh'*. St. Petersburg; 2008. 96 p. (In Russ.).
7. Minkovskiy E. *Shizofreniya. Psikhopatologiya shizoidov i shizofrenikov*. Moscow; 2017. 208 p. (In Russ.).
8. Sartre ZhP. *Toshnota*. St. Petersburg; 2006. 223 p. (In Russ.).

9. Yampol'skaya AV. Emmanuyel' Levinas: filozofiya i biografiya. Kiev; 2011. 376 p. (In Russ.).
10. Sokuler ZA. Sub'ektivnost', yazyk i drugoy. Novye puti i iskusheniya mysli, otkryvaemye ucheniem Emmanuelya Levinasa. Moscow; 2016. 240 p. (In Russ.).
11. Khaydegger M. Bytie i vremya. Moscow; 2015. 460 p. (In Russ.).

Информация об авторе

А. С. Калинина — аспирант кафедры истории философии Института философии.

Information about the author

A. S. Kalinina — Postgraduate Student of the Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 02.07.2025; одобрена после рецензирования 22.10.2025; принята к публикации 30.10.2025.

The article was submitted 02.07.2025; approved after reviewing 22.10.2025; accepted for publication 30.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.08

DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-103-109

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ А. ДЖ. ТОЙНБИ

Альфия Янаховна Камалетдинова

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

Аннотация. В целях научно-методического обеспечения овладения сущностью теории цивилизации, продолжаем рассматривать вклад российских и зарубежных исследователей в разработку этой проблематики. Британский исследователь А. Тойнби внес значительный вклад в развитие историографии XX в., обосновав уникальный подход в понимании прогрессивного развития человечества. Цивилизации представлены им как живые социальные системы, развивающиеся через фазы зарождения, подъема, кризиса, угасания и возрождения в условиях достойного «ответа» на «вызов». Мировое научное сообщество в качестве инновационного подхода прогрессивного развития человеческой расы выделяло в концепции А. Тойнби приоритетность и значимость духовных и религиозных начал. Думается, приоритетность этой аргументации принадлежит нашему соотечественнику Н. Я. Данилевскому, выдвинувшему четыре основы развития культурно-исторического типа на столетие ранее. Приоритетность духовного, религиозного, культурного начал у Н. Я. Данилевского и А. Тойнби позволяет нам предположить, что в условиях возврата к традиционным ценностям и родовым истокам прогрессивное человечество вернется к пониманию «цивилизации» как «смягчению нравов, учтивости, вежливости и знаниям, распространяемым для того, чтобы соблюдать правила приличий, и чтобы эти правила приличий играли роль законов общежития», то есть как характеристике «духовно-нравственного» восхождения человечества.

Ключевые слова: цивилизация, общество, вызов-ответ, цивилизации-истоки, цивилизации-расширения, третий класс цивилизаций

Для цитирования: Камалетдинова А. Я. Философское осмысление теории цивилизации А. Дж. Тойнби // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 10 (504). С. 103–109. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-103-109.

Original article

PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF A. J. TOYNBEE'S THEORY OF CIVILIZATION

Alfiya Ya. Kamaletdinova

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

Abstract. In order to provide scientific and methodological support for mastering the essence of the theory of civilization, we continue to examine the contributions of Russian and foreign researchers to the development of this issue. British researcher A. Toynbee made a significant contribution to the development of 20th-century historiography by introducing a unique approach to understanding the progressive development of humanity. He presented civilizations as living social systems that evolve through phases of birth, growth, crisis, decline, and rebirth in response to challenges. The world scientific community emphasized the priority and importance of spiritual and religious principles in Toynbee's concept as an innovative approach to the progressive development of the human race. It seems that the priority of this argument belongs to our compatriot N. Y. Danilevsky, who put forward four foundations for the development of the cultural and historical type a century earlier. The priority of spiritual, religious, and cultural principles in Danilevsky N.Ya. and Toynbee A. V.

Keywords: civilization, society, challenge-response, source civilizations, expansion civilizations, and the third class of civilizations

For citation: Kamaletdinova AY. Philosophical Interpretation of A. J. Toynbee's Theory of Civilization. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2025;(10(504):103-109. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2025-504-10-103-109.

Постановка проблемы

Арнольд Джозеф Тойнби (1889–1975 гг.) — выдающийся британский историк и социолог, чьи работы оказали значительное влияние на понимание истории развития человеческих обществ. В своей книге «Постижение истории» (оригинальное название *A Study of History. 1934–1961*, точнее перевод «Исследование истории»), отказавшись от линейного изложения истории, он предложил оригинальную теорию классификации цивилизаций, до сих пор вызывающую неподдельный интерес и дискуссии среди ученых. Арнольд Тойнби обозначает полем исторического исследования Великобританию, представляющую пример национального государства. Однако, проведя краткий экскурс в прошлое страны, сделал вывод, что «национальная история Великобритании, если рассматривать ее изолированно, не является, никогда не была и не будет “умопостижимым полем исторического исследования” <...> Великобритания была лишь частью, действующим лицом, испытавшим на себе те же опыты, что пережили и другие участники событий — Франция, Испания, Португалия, Нидерланды, Скандинавские страны и т. д.» [1, с. 25]. Исследователь поставил перед собой амбициозную цель — раскрыть особенности генезиса обществ, расширяя поле исследования во времени и пространстве, в категориях общего, а не частного. Реализация генезиса рассматриваемого исторического поля исследования конкретизировалась решением ряда задач: сравнением обществ с национальными государствами и городами-государствами; выделением в качестве социального «атома» — общества, а не национального государства; выявлением общих признаков в сравниваемых объектах с установкой на всеобщность; установлением специфики временных связей (отношений) между обществами разных эпох и т. д.

На первоначальном этапе А. Дж. Тойнби классифицирует общества по следующим критериям: территориальному, преобладанию родственных связей, религиозному и т. д., выделяя от 19 (21) на начальном этапе до 37 в конце исследования обществ независимых, родственно связанных, инфрааффилированных, аффилированных двух видов и супрааффилированных. Однако обществ, сведенных в совокупность, всё равно представлено много, более того, сведенные воедино шесть групп структурно сложны, не отличаются

стройностью и научной обоснованностью. Руководствуясь религиозным критерием в определении оснований общества, устанавливаем закономерность социального развития в виде «отеческо-сыновних» зависимостей, что позволяет выделить группу одного вида. Примером могут служить арабское и иранское общества (аффилированные общества II), по критерию «вселенской церкви» объединенные в один вид (исламское общество). В целях объективности процесса систематизации рассматриваемых обществ британский исследователь предлагает уточнить классификацию применением еще одного критерия — степенью удаленности общества от первоисточника. Предполагаем, что территориальная удаленность может ослабить «сыновнюю» зависимость «...обществ, связанных с предшествующими связью более глубокой, чем отечески-сыновняя, а именно: через передаваемую с незначительными изменениями или вообще без них организованную религию» [1, с. 77]. Более детально о крепких или ослабевающих зависимостях родственных обществ можно узнать по табл. 1 «Постижения истории» [1, с. 79]. Однако и эта таблица может вызвать вопросы, так как она не отличается научной стройностью и детализацией проработки. Согласимся, что степень частичного или полного совпадения или несовпадения обществ по границам обществ-прародителя не совсем точный показатель. Заметим, что классификация обществ не является предметом нашего исследования, цель которого можно определить как выявление сущности «цивилизации».

Основные идеи А. Дж. Тойнби о цивилизациях

В процессе исследования прогрессивного развития человечества от первоначального замысла рассмотрения в качестве социального «атома» общества британский исследователь переходит к необходимости введения в поле научного исследования понятия «цивилизация». Осуществляя компаративный анализ примитивных обществ, ученый приходит к выводу, что все они различны, порой трудно выделить критерии сравнения рассматриваемых объектов. Для расширения «поля исторического исследования» «...общества этого вида принято называть “цивилизациями”, чтобы отличить их от “примитивных обществ»» [1, с. 80]. Какова мотивация введения в поле научно-

го исследования нового понятия «цивилизация», каковы его признаки?

В отличие от более узких определений «цивилизаций», связанных только с материальной культурой или политическими структурами, концепция А. Тойнби подчеркивает интегративный характер цивилизации как системы, способной к внутренней саморегуляции и адаптации. «Критическое отношение А. Тойнби к проблеме цивилизации выражается в том, что он не находит единого основания существующих цивилизаций» [4, с. 100]. Особое значение в определении британского исследователя имеет идея о том, что цивилизация — это не статичное образование, а динамический процесс, который развивается через циклы подъема и упадка. Предполагается, что детальный анализ может 21 цивилизацию сократить до 10. Прimitивных обществ много (в классификации Хобгауза, Уэлера и Гинзберга их 650), но они непродолжительны. Цивилизации же характеризуются длительностью существования, обширностью территорий и численностью населения, что в течение эволюционного развития приводит к преобладанию цивилизаций над угасающими примитивными обществами. Он вводит понятие «культурных ренессансов» и «кризисов», подчеркивая, что цивилизации проходят через периоды кризисов, которые могут привести к их трансформации или исчезновению, если внутренние ресурсы не позволяют им преодолеть трудности.

Британский исследователь в первоначальной классификации обществ, часть из которых он позднее отнесет к примитивным, критериями их зарождения и становления определил религию (вселенскую церковь) и территорию, а также выявленную «отеческо-сыновнюю» (родственную) зависимость. Таким образом, перед ним встала задача выявить критерии, описывающие отличие примитивных обществ как «народов, у которых нет истории» [1, с. 89], от цивилизации. А. Тойнби также выделяет ключевую роль духовных и культурных факторов в развитии цивилизации, считая, что именно духовное возрождение и внутренние ценности являются движущими силами исторического прогресса. Он подчеркивает, что цивилизация — это не только материальные достижения, но и духовные ориентиры, которые формируют ее уникальную идентичность. В результате анализа исследователь дает несколько общее, некорректное определение цивилизации как устойчивой общности людей, объединенных духовными традициями, сходным образом жизни, географическими и историческими рамками. Для него все

цивилизации однородны и тождественны друг другу в первую очередь по экономическому (общему) признаку. Экономическая система стала общей для всех цивилизаций, что неизбежно повлекло за собой унифицированную политико-правовую систему, определив признаки объединения в одну группу (цивилизацию). Если бы А. Дж. Тойнби сегодня пришлось классифицировать исследуемые социальные системы, то согласно принципу унификации в одну группу по экономическим и правовым признакам можно объединить цивилизации (ранее бывшие примитивными обществами по религиозному и территориальному признакам) в единый Евросоюз. «Эта двойственность, присущая определенным феноменам, отражается в употреблении слова «индивидуальный», которое не только двусмысленно, но и содержит, на первый взгляд, два диаметрально противоположных значения. Иногда оно употребляется, чтобы подчеркнуть уникальность явления, а иногда — чтобы выразить идею относительной несравнимости» [1, с. 88]. В рассмотрении становления цивилизаций исследователь, не приходя к конкретному результату, акцентирует внимание на сложной, противоречивой природе цивилизации: являясь категорией особенного (уникального и неповторимого), в своей системе включает универсальные признаки всеобщности (экономика, политика). Таким образом, цивилизация как особенное носит в себе элементы всеобщего (формации).

Рассматривая цивилизацию как сложную социальную систему, он выделял несколько ключевых аспектов в процессе их зарождения и становления:

1. Циклический подход к развитию цивилизаций: автор рассматривает цивилизации как живые системы, проходящие через циклы подъема, кризиса и возрождения, что подчеркивает их динамичную природу. «...Период жизни цивилизации столь огромен, что нельзя и надеяться измерить его кривую...» [1, с. 83].

2. Фокус на духовных и нравственных факторах: в отличие от материалистических подходов, исследователь придает первостепенное значение духовным ценностям, религии и морали как движущим силам исторического развития.

3. Концепция «вызовов и ответов»: ученый развивает идею, что цивилизации развиваются в ответ на внешние вызовы, что способствует их адаптации и эволюции. «Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу...» [1, с. 119–120].

4. Многоуровневая классификация — А. Тойнби делит цивилизации на три класса (культура,

цивилизация, государство), что позволяет более тонко анализировать их особенности и взаимодействия.

5. Интеграция истории и культуры: его теория объединяет исторический процесс с культурными и духовными аспектами, акцентируя внимание на их взаимосвязи. Причем в сравнительном анализе, носящем формальный характер, надо принимать в расчет относительность оценочных шкал.

Эти особенности делают теорию цивилизации А. Тойнби уникальной и отличающейся от других подходов к изучению цивилизаций, особенно благодаря ее акценту на духовных факторах и циклической динамике развития. «Наука, которая занимается сравнительным изучением примитивных обществ, называется антропологией. Успехи ее общепризнанны. Однако широко распространено мнение, что сравнительный метод, используемый антропологией, применим только к исследованию народов, не имеющих истории. Мнение это основывается на предположении, что сравнительное исследование и историческое исследование несовместимы между собой, потому что история не повторяется» [1, с. 89]. Сравнительный анализ отличается рассмотрением конкретных фактов, исторический же анализ рассматривает социальные объекты, каковыми в данном случае выступают цивилизации, в динамике развития и возможности выявления некоей закономерности на основе выявленной повторяемости событий. Таким образом, он выделил независимые и связанные цивилизации (см. табл. 2 на с. 92 «Постижения истории»), «независимые цивилизации появились благодаря мутации примитивных обществ, а родственно связанные цивилизации — через отделение от предшествующих цивилизаций, нам остается объяснить, каким образом и почему происходило рождение цивилизаций двух указанных типов» [1, с. 93]. Причем в качестве критерия распределения по группам связанных цивилизаций выступает классовый принцип (пролетариат внутренний и внешний и господствующее меньшинство). Аргументации выбора этого критерия мы не находим в труде А. Тойнби, хотя понятно, что невозможно ни одно общество представить вне разделения труда, лежащего в основе классового принципа. Пожалуй, британского исследователя больше интересует не вопрос описания сущности «цивилизации», а скорее, проблема их зарождения путем «мутации примитивных обществ в независимые цивилизации или с появления родственно связанных цивилизаций» [1, с. 93]. В основание

разделения на две группы положено «движение»: динамика характеризует «цивилизации», статика — «примитивные общества». Положение о статичности «правлящего меньшинства» и подвижности откалывающегося пролетариата звучит декларативно и не совсем убедительно.

Рассмотрим еще один критерий выделения цивилизаций — это расовые различия (см. табл. 3 на с. 100). Цивилизации могут возникать на основе трех, двух и одной расы. Однако сам исследователь признает несовершенство расовой классификации. Им предлагается применение другой, дифференцирующей «...теории среды — в различиях топографических, гидрографических, климатических условий, в которых оказываются живые общества» [1, с. 101]. А. Тойнби озадачился вопросом о том, могут ли одинаковые условия естественной среды определить схожесть социальных общностей, устанавливается ли прямая зависимость характера цивилизации от фактора «среды»? И, проведя сравнительный анализ на широком историческом материале, пришел к ограниченно позитивному выводу, описанному только границами территорий близких друг другу обществ. «Таким образом, теория, согласно которой среда — “положительный фактор в генезисе цивилизаций”, пока испытания не выдерживает» [1, с. 104]. «Ясно, что различные сочетания этих двух элементов могут порождать цивилизацию в одном случае и не порождать ее в другом. С другой стороны, становится понятным и обратное: цивилизации могут появляться в обстоятельствах, в высшей степени различных. Природная среда может быть причиной зарождения таких типов цивилизаций, как “речная” — египетская, шумерская и, возможно, индуистская; “нагорная” — андская, хетская, мексиканская; “архипелагского” типа — минойская, эллинская и дальневосточная в Японии; “континентальная” — китайская, индская и православно-христианская в России — или “лесного” типа — цивилизация майя» [1, с. 106]. Таким образом, британский исследователь приходит к выводу, что развитие цивилизаций объясняется не совокупностью факторов, а отношением.

Классификация цивилизаций по А. Тойнби

В итоге А. Тойнби предложил классификацию цивилизаций, основанную на их культурных и исторических характеристиках. Он выделил две основные категории:

1. Цивилизации-источки (Source civilizations)

К ним относятся цивилизации, которые являются источниками культурных и духовных цен-

ностей для других обществ. Они характеризуются высокой духовной энергией и способностью к инновациям.

- Месопотамская цивилизация.
- Египетская цивилизация.
- Индийская цивилизация.
- Китайская цивилизация.
- Западная цивилизация (европейская).

2. Цивилизации-расширения (Expansion civilizations)

В их перечень входят цивилизации, которые развиваются за счет заимствования и распространения культурных ценностей, а также осуществляют экспансию и интеграцию других обществ.

- Греческая цивилизация (в рамках западной).
- Римская цивилизация.
- Исламская цивилизация.
- Современная западная цивилизация.

Основные идеи и теоретические основы классификации А. Тойнби

Британский исследователь предложил рассматривать цивилизации как сложные социальные системы, проходящие через циклы подъема, кризиса и восстановления, представив их в совокупности, выделяющей три основных класса цивилизаций:

1. Малые цивилизации — локальные, ограниченные по территории и масштабу, характеризующиеся относительно простыми социальными структурами.

2. Средние цивилизации — крупные регионы с развитой культурой, более сложной социальной организацией и значительным влиянием на соседние области.

3. Глобальные, или универсальные цивилизации — системы, охватывающие значительные территории мира, обладающие высокой степенью интеграции, устойчивости и способностью к саморегуляции.

Ключевым в теории А. Тойнби является понятие «жизненного цикла цивилизации», который включает периоды роста, кризиса и возрождения. В рамках этого подхода третий класс — это цивилизации, достигшие высокого уровня развития, способные преодолевать внутренние и внешние кризисы, а также формировать глобальные стандарты и ценности.

Обоснование третьего класса классификации цивилизаций А. Тойнби

В рамках классификации цивилизаций А. Тойнби третий класс включает в себя культуры, характеризующиеся особым духовным и нравствен-

ным основанием. Далее представлены основные признаки, определяющие этот класс.

1. Духовная и нравственная основа

Культура третьего класса строится вокруг системы духовных, религиозных и нравственных ценностей. Эти ценности формируют мировоззрение общества, определяют его моральные ориентиры и образ жизни.

2. Историческая динамика

Развитие таких культур происходит через циклы подъема, кризиса и возрождения. Эти периоды отражают внутренние процессы изменения, связанные с духовным и нравственным развитием общества.

3. Уникальность и самобытность

Каждая культура обладает собственной системой смыслов, традициями и мировоззрением, что делает ее уникальной и отличной от других культурных систем.

4. Роль духовных ценностей

Идеи, религии и нравственные ориентиры являются движущими силами развития культуры. Именно они формируют ее внутреннюю логику и направленность.

5. Самостоятельность и автономия

Культуры третьего класса развиваются по внутренним законам, независимо от материальных или политических факторов. Они обладают внутренней целостностью и самостоятельностью.

6. Взаимодействие и диалог

Несмотря на свою автономию, эти культуры взаимодействуют, обмениваются ценностями и идеями, что способствует их развитию и эволюции, сохраняя при этом свою уникальность.

7. Центральная роль религии и философии

Религиозные и философские системы занимают центральное место в формировании культурных ценностей и мировоззрения, являясь ядром духовной жизни общества.

8. Морально-этическая направленность

Культура ориентирована на формирование нравственных идеалов и этических норм, которые служат основой для поведения и развития общества.

9. Духовное наследие и традиции

Передача духовных ценностей, традиций и религиозных учений от поколения к поколению.

Основные признаки третьего класса

Цивилизации третьего класса, по А. Тойнби, обладают следующими характеристиками:

- *Глобальный масштаб*: охватывают большие части мира или даже весь земной шар.

- Высокий уровень интеграции: наличие *сложных систем коммуникаций*, торговли, культуры и политики, объединяющих различные регионы.
- Долговечность и устойчивость: способны преодолевать кризисы и *сохранять свою идентичность* на протяжении длительного времени.
- Влияние на другие цивилизации: *формируют* культурные, технологические и политические *стандарты*, оказывая влияние на развитие менее развитых обществ.

В качестве примера можно рассмотреть цивилизации, характеризующиеся масштабностью, сложностью и способностью к саморегуляции и адаптации в условиях глобальных изменений, среди которых:

- Западная цивилизация (европейская и американская).
- Исламская цивилизация.
- Китайская цивилизация.

Оценка значения теории цивилизаций

А. Тойнби

Теория цивилизаций Арнольда Тойнби занимает важное место в современной историографии и культурологическом анализе, поскольку она предлагает уникальный и комплексный подход к пониманию исторического развития человеческих обществ. Ее значение можно оценить по нескольким ключевым аспектам. В ранних работах мы рассматривали вклад в развитие цивилизационной теории исследователей, среди которых особое место принадлежит А. Тойнби. «Многочисленные цивилизационные теории можно классифицировать по двум направлениям:

- теории стадияльного развития, перекликающиеся с историко-философским прочтением всемирного процесса развития человечества, но детально рассматривающие стадии (этапы) становления отдельной цивилизации (К. Ясперс, П. Сорokin, У. Ростоу, О. Тофлер и др.);
- теории локальных цивилизаций, разделяющие по критерию влияния на другие государства и народы на основные и локальные (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби).

Локальные цивилизации выступают в качестве единой сложной системы, характеризующейся че-

рез духовные, социально-политические и экономические подсистемы. Конкретная цивилизация отличается неким системообразующим признаком, обеспечивающим ей уникальность (особенность)» [3, с. 107]. Выделим отличительные признаки подхода британского исследователя к пониманию сущности цивилизации.

1. Новаторский подход к изучению истории

А. Тойнби предложил рассматривать цивилизации как живые системы, которые проходят через циклы подъема, кризиса и возрождения. Такой подход отличается от традиционных материалистических моделей, сосредоточенных на экономических или политических факторах, и делает акцент на внутренней динамике культурных и духовных процессов. Это позволило расширить понимание истории как многофакторного и циклического явления.

2. Важность духовных и нравственных факторов

Одной из главных инноваций теории А. Тойнби является признание роли духовных, религиозных и нравственных ценностей как движущих сил развития цивилизаций. Он подчеркивает, что именно идеи, вера и моральные ориентиры формируют внутреннюю логику исторического прогресса, что делает его подход более гуманистическим и этическим. Это особенно актуально в контексте глобальных вызовов современности, когда духовные ценности приобретают особое значение.

3. Многоуровневая классификация и системный анализ

Тойнби выделяет три уровня цивилизационных образований: культура, цивилизация и государство. Такой системный подход позволяет более точно анализировать особенности и взаимодействия различных уровней, а также выявлять причины их устойчивости или кризиса. Это делает его теорию более гибкой и применимой к различным историческим ситуациям и регионам.

4. Влияние на междисциплинарные исследования

Теория А. Тойнби оказала значительное влияние на развитие культурологии, социологии, международных отношений и исторической науки. Она стимулировала междисциплинарные исследования, направленные на понимание глобальных процессов и взаимодействия цивилизаций.

Список источников

1. Тойнби А. Дж. Постижение истории : пер. с англ. / сост. А. П. Огурцов. М. : Прогресс, 1991. 736 с.
2. Тойнби А., Хантингтон С. Вызовы и ответы. Как гибнут цивилизации. М. : Родина, 2020. 288 с.
3. Камалетдинова А. Я. Систематизация основных подходов к проблеме «цивилизация» // Вестник Челябинского государственного университета. 2023. № 4 (474). С. 102–108.
4. Камалетдинова А. Я. Цивилизация: поиск философско-теоретического единства // Вестник Челябинского государственного университета. 2025. № 1 (495). С. 99–104.

References

1. Toynbi A. Dzh. Postizhenie istorii. Moscow; 1991. 736 p. (In Russ.).
2. Toynbi A., Khantington S. Vyzovy i otvety. Kak gibnut tsivilizatsii. Moscow; 2020. 288 p. (In Russ.).
3. Kamaletdinova AYa. Sistematzatsiya osnovnykh podkhodov k probleme “tsivilizatsiya”. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2023;(4(474):102-108. (In Russ.).
4. Kamaletdinova AYa. Tsivilizatsiya: poisk filosofsko-teoreticheskogo edinstva. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2025;(1(495):99-104. (In Russ.).

Информация об авторе

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

Information about the author

A. Ya. Kamaletdinova — Candidate Sci. (Pedagogy), Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 28.08.2025; одобрена после рецензирования 22.10.2025; принята к публикации 30.10.2025.

The article was submitted 28.08.2025; approved after reviewing 22.10.2025; accepted for publication 30.10.2025.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.