



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. Бряник** (Екатеринбург, Россия), **Ю. А. Бубнов** (Воронеж, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **Л. Э. Крыштон** (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
статьи можно ознакомиться на сайте
[http://journals.csu.ru/index.php/
BulletinCSU](http://journals.csu.ru/index.php/BulletinCSU)

Редакция журнала может
не разделять точку зрения авторов
публикаций

Ответственность за содержание
статей и качество перевода аннотаций
несут авторы публикаций

Журнал зарегистрирован
в Роскомнадзоре.
Свидетельство ПИ № ФС77-66312
от 01.07.2016 г.
Индекс 33077
в каталоге «Пресса России»

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

Подписано в печать 30.01.26.
Выход в свет 27.02.26.
Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 15,2.
Уч.-изд. л. 14,0.
Тираж 500 экз. Заказ 23.
Цена свободная

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



ISSN 1994-2796 (print)

ISSN 2782-4829 (online)

doi 10.47475/1994-2796

ACADEMIC
PERIODICAL

Founded in 1991

№ 1 (507) 2026

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), **L. E. Kryshchtop** (Moscow, Russia), **V. S. Neveleva** (Chelyabinsk, Russia), **R. Wadlow** (Geneva, Switzerland), **G. Trompf** (Sydney, Australia), **N. L. Khudyakova** (Chelyabinsk, Russia), **M. N. Shcherbinin** (Tyumen, Russia).

The journal is published
12 times per year

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

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

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

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

The Editorial Board may not share
the views of the authors

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

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

Index 33077
in the “Press of Russia” catalog

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

Approved for printing 30.01.26.
Date of publication 27.02.26.
Format 60×84 1/8. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 15,2.
Ac.-publ. sh. 14,0.
Circulation 500 copies.
Order 23. Open price

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.

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

СОДЕРЖАНИЕ

РЕФЛЕКСИЯ НАД: ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Смирнов А. В. Как преподавать философию? набросок ответа 5

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

Марков А. В., Сосновская А. М. После Реальности: онтологические сдвиги
и множественные эффекты реального 13

Яцевич О. Е., Шабатура Л. Н., Заичко М. В., Лалетина Н. Д.
Ценности будущего: онтологический анализ 24

Ионесов В. И. Протобактрийская цивилизация в социальных проекциях
и предметных взаимосвязях генезиса зороастрийской идеологии 32

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

Морозова И. Н. Человек и культура в поисках бытийности: о мозаичности ценностей
и смыслов в современной гуманитаристике (продолжение) 43

Суханова Н. П. Культурная миссия в повестке проекта обучения критическому мышлению. 48

Кульжанова Г. Т. Потенциал субъектности человека в обществе знания:
от личностного бытия к социальной ответственности 55

Напсо М. Д. Одиночество цифрового человека как предмет философской рефлексии. 61

Корецкая М. А. Применение информационных технологий и искусственного интеллекта
в медицине: гуманитарный взгляд на проблемы 67

Казанцева В. А. Философские аспекты современной хилинг-литературы. 76

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Закирова Т. В. Гуманистический вектор в концепциях современной науки и человека
Э. Агацци и И. Т. Фролова (сравнительный анализ) 83

Моргун С. Н. Сознание и коммунологические тенденции. Глобализация как ускорение
коммунологических тенденций (философская дискуссия) 96

Рахимова М. В. Три аргумента в защиту диалектической связи феноменов повседневной
театральности и кажимости: философский анализ 105

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

Качай И. С. Трагедия творчества: философские основания. 113

Камалетдинова А. Я. Цивилизационный подход: проблема достаточности. 125

CONTENTS

REFLECTION ON: PHILOSOPHICAL EDUCATION

- Smirnov A. V.* How do We Teach Philosophy? My Answer Outlined. 5

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

- Markov A. V., Sosnovskaya A. M.* After Reality: Ontological Shifts and the Multiple Effects
of the Real 13
- Iatsevich O. E., Shabatura L. N., Zaichko M. V., Laletina N. D.*
Values of the Future: an Ontological Analysis 24
- Ionesov V. I.* Protobactrian Civilization in Social Projections and Subject Interconnections
the Genesis of Zoroastrian Ideology. 32

MAN, SOCIETY, CULTURE

- Morozova I. N.* Man and Culture into The Searching of the Being: on the Mozaicism of the Values
and Meanings into Humanities Nowadays (Continuation). 43
- Sukhanova N. P.* Cultural Mission in the Agenda of the Critical Thinking Teaching Project 48
- Kulzhanova G. T.* The Potential of Human Subjectivity in the Knowledge Society:
from Personal Being to Social Responsibility 55
- Napso M. D.* The Loneliness of a Digital Person as a Subject of Philosophical Reflection 61
- Koretskaya M. A.* Application of Information Technology and Artificial Intelligence in Medicine:
a Humanitarian Point of View 67
- Kazantseva V. A.* Philosophical Aspects of Modern Healing-Literature. 76

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

- Zakirova T. V.* Humanistic Vector in the Concepts of Modern Science and Man
By E. Agazzi and I. T. Frolov (Comparative Analysis). 83
- Morgun S. N.* Conscious and Communological Tendencies. Globalisation as Acceleration
of Communological Tendencies (Philosophical Discussion) 96
- Rakhimova M. V.* On the Dialectic of Everyday Theatricality and Appearance:
Three Arguments in Defense (Philosophical Analysis). 105

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

- Kachaj I. S.* The Tragedy of Creativity: Philosophical Foundations 113
- Kamaletdinova A. Ya.* The Civilizational Approach: the Problem of Sufficiency 125

РЕФЛЕКСИЯ НАД: ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

REFLECTION ON: PHILOSOPHICAL EDUCATION

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 5–12.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(1(507)):5-12.

Научная статья

УДК 130.2; 165

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-5-12

КАК ПРЕПОДАВАТЬ ФИЛОСОФИЮ? НАБРОСОК ОТВЕТА

Андрей Вадимович Смирнов

Институт философии РАН, Москва, Россия, public@avsmirnov.info, 0000-0001-9671-9156

Аннотация. Преподавать философию — значит учить чему-то, что превышает простую сумму знаний об истории философских традиций, их архитектонике, их месте и роли в тех больших культурах, в лоне которых они получили развитие. Ответ на вопрос о том, что же именно превышает простую сумму знаний, зависит от того, как понимается философия. Отличие философии от науки заключается в том, что философия не может принять в качестве недоказываемой предпосылки парадигматику, задающую способ постановки и решения научных задач, включая определённую картину мира и онтологию. Основной задачей философии является критическая рефлексия, т.е. выяснение оправданности собственных оснований, а не только оснований любой теоретической или практической деятельности. Множественность независимых в своих основаниях философских традиций служит условием *sine qua non* выполнения философией своей ключевой задачи рефлексии собственных оснований (система базовых категорий и логика), поскольку такая задача не может быть выполнена в пределах одной философской традиции, неизбежно ограниченной как раз теми основаниями рациональности, которые ей надлежит критически рассмотреть. Типология больших культур обоснована типологией сознания, которая представлена как вариативная схематика полагания «что-и-какое». Предложено понимание роли российской большой культуры и её отличия от других больших культур.

Ключевые слова: большая культура, связность, целостность, типология сознания, соборность

Для цитирования: Смирнов А. В. Как преподавать философию? Набросок ответа // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 5–12. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-5-12.

Original article

HOW DO WE TEACH PHILOSOPHY? MY ANSWER OUTLINED

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, public@avsmirnov.info, 0000-0001-9671-9156

Abstract. Teaching philosophy means touching upon something that exceeds the bare sum of knowledge about the history of philosophical traditions, their place and role in the big cultures in which they developed. The answer to the question of what exactly exceeds that bare sum of knowledge depends on how philosophy is understood. The difference between philosophy and science lies in the fact that philosophy cannot accept as an unproven premise the paradigm that defines the way of setting and solving scientific problems, including a certain picture of the world and ontology. The main task of philosophy is critical reflection, i.e. justification of its own grounds, not only the grounds of any theoretical or practical activity. The multiplicity of philosophical traditions independent in their foundations serves as a condition *sine qua non* for the philosophy to fulfill its key task of reflecting its own basis (system of basic categories and logic), since such a task cannot be accomplished within the scope of a single philosophical tradition, inevitably limited by those principles of rationality that it aims to consider critically. The typology of big cultures is based on the typology of consciousness, which is presented as a variable schematic of the «what-and-such» positing. The role of Russian big culture is outlined and its specific traits that make it different from other big cultures are delineated.

Keywords: big culture, *svyaznost'* (linkedness, coherence), *tselostnost'* (wholeness, integrity), typology of consciousness, *sobornost'*

For citation: Smirnov AV. How Do We Teach Philosophy? My Answer Outlined. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507)):5-12. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-5-12.

В готовящемся в настоящее время учебном пособии по философии принят проблемный (а не историко-философский) подход к изложению материала. Такое решение представляется удачным со всех точек зрения. В этой заметке я хотел бы затронуть некоторые темы, которые требуют внимания в связи с освещением незападных традиций философии и, шире, теоретической мысли.

Первое и самое главное: в данном случае, когда идёт речь о неевропейских типах рациональности (или более прицельно, о неевропейских традициях философии), теоретической проблемой оказывается само их наличие.

Это — особая проблема, не одна в ряду других, но из ряда вон выходящая. С одной стороны, это — не просто проблема, а такой их узел, от которого нити ведут к проблематике фактически всей теоретической (а не только философской) мысли, более того, всей сферы разворачивания человеческого сознания, включая язык, поведение и т.д. Ведь если мы принимаем всерьёз множественность разума (в кантовском смысле — чистого разума, задающего принципы познания а priori), нам придётся перестроить в соответствии с этим привычный способ мыслить любой вопрос.

Это с одной стороны. А с другой — такой проблемы не должно быть вовсе. Не должно быть потому, что никто не доказал, да и не доказывал, что разум универсален. Это принималось как догма, и даже Кант, другим названием философии которого стала «критика», эту догму без раздумий принимал.

Почему это так — другой вопрос, и не стоит здесь входить в выяснение деталей, поскольку это ничего не даст для нашей основной темы. Главное, что это так. Если уж действительно необходимо, можно сослаться на психологическую причину — естественный, биологически обоснованный эгоцентризм любого существа, в т. ч. человека, необходимый для выживания, и столь же естественный эгоцентризм культуры.

Итак, никем никогда не было доказано (и в принципе не может быть доказано), что разум универсален и существует в единственном варианте — том, что развит европейской традицией, начиная с греков. А если так, то дверь открыта — добро пожаловать в современный мир, в котором европейская философия, европейская традиция и в целом европейская культура — не единственная, тем более не единственно возможная, а одна из нескольких. Новый мир, расширенный на целый мир.

Чтобы двигаться дальше, обратимся к понятию «большая культура», описанному ранее. «Большая культура — это: 1) исторически подвижное, но в каждый момент фиксированное по своему составу, 2) неформальное, но фактически конституированное сообщество 3) конкретных культур, эмпирически определяемых по множеству известных признаков (этноязыковых, исторических, религиозных и др.)» [12, с. 7–27] и 4) объединённым способом смыслополагания. Таковы четыре основные составляющие определения большой культуры.

Большие культуры существуют на протяжении тысячелетий, и говорить о большой культуре — значит говорить о многотысячелетней истории. У каждой большой культуры свой старт и свой темп развития; нет никакого «осевого времени» как общего начала, как нет и единой линии развития для всех больших культур. Каждая опирается на свою внутреннюю логику, у каждой своё начало и продолжение, своя внутренняя динамика, своя хронология. Попытка вписать развитие всего в европейскую хронологию похожа на попытку создать теорию всего, и столь же удачна.

Сколько их, больших культур? Немного. Сполна себя развернувших в ходе многотысячелетней истории — четыре: европейская, арабо-мусульманская, южноазиатская (Индия), дальневосточная (Китай). Россия как большая культура имеет особый статус, и об этом будет сказано в конце, когда почва для такого разговора будет подготовлена. За пределами этой предварительной карты больших культур (одновременно — и карты типов рациональности) остаются Африка и Америка (до европейского нашествия и после него). Пока берём эти материки в скобки: они ждут своего исследователя.

Остаётся разъяснить, что такое способ смыслополагания. И здесь всё просто: это способ полагания связности «что-и-какое». Почему «что-и-какое»? Возьмём язык: мы говорим предложениями, а нормативное повествовательное предложение — подлежащее («что», о чём высказывание) и сказуемое («какое», качественное описание подлежащего), стянутые в единство благодаря связочной функции. Множественность, представляющая собой строгое единство, и наоборот — единство, являющееся множественностью. Предложение «Этот лес хвойный» — это строгое единство, поскольку это один факт, и истину либо ложь мы приписываем предложению в целом, а не его частям, и «вместе с тем это — нередуцируемая множественность. Значит, наше сознание способно

проводить эту удивительную когнитивную (потому что она протекает «в темноте» для нас, носителей сознания, и может быть представлено как вычисление, правда, в весьма необычном смысле) операцию: представлять множественность как строгое единство и строгое единство — как множественность» [14, с. 23–33].

Способность к связности — ключевая способность человеческого сознания, как таковая универсальная для человека как родового существа. Позволим себе такое общее утверждение: все люди как именно люди способны к полаганию связности «что-и-какое» и в силу этого они способны к языку, к восприятию мира как системы вещей, а не россыпи качеств, способны к теоретическому мышлению, когда мир мыслится как *изменяющийся*, т. е. как обновляющийся неизменный, где неизменность обеспечивается полаганием «что», а обновление возможно как смена «какое». Способность видеть изменение (а не просто обновление качеств) даёт человеку когнитивные преимущества в сравнении с животными, поскольку обеспечивает возможность предвидения и планирования вместо простой реакции на обновление мира. Способность к связности, таким образом, это стержневая способность, собирающая функционал человеческого сознания и задающая его «отличие от животных, в т. ч. высших. Животные способны к использованию знаков, но способность к связности — это именно человеческая способность, и она не может быть представлена как обращение со знаками.

Способность к связности — неуничтожимый остаток сознания, это то, что в сознании только от сознания, но не от мира. Об этом говорил Кант, утверждавший, что связность никогда не берётся от предмета познания, но всегда полагается разумом, об этом говорил Шпет» [11, с. 70–82], утверждавший, что задача феноменологии как главной философской науки — вычленив «коэффициент сознания», с которым вещи являются нам [16, с. 53–54]. Такой «коэффициент» и есть *способность к связности, развёрнутая в одном из своих вариантов*.

Здесь — принципиальный момент. Способность к связности универсальна, это — подлинный принцип а priori, всеобщий и строго обязательный для человека как родового существа. Но эта способность должна осуществиться, она должна задать выстраивание феноменов сознания (индивидуального и общественного), а значит, задать и морфологию большой культуры. Однако нет способа развернуть связность «вооб-

ще», инвариантно; её можно развернуть только в каком-то одном из вариантов. Таких вариантов можно указать четыре (об этом ниже), поэтому и о развернувших себя больших культурах можно говорить как о четырёх (в будущем этот список вполне может быть продолжен; о России как большой культуре — особый разговор). «Значит, принципы познания а priori, взятые не как чистая способность, а как конкретная реализация этой способности, всегда (вопреки Канту) вариативны, и таких комплексов принципов познания а priori как минимум четыре, по числу больших культур» [12, с. 7–27].

Это нетрудно сделать ясным, прибегнув к аналогии. Н. Хомский использовал понятие «языковая способность» (language acquisition device), чтобы обозначить удивительную, по его слову, способность носителя языка продуцировать и понимать неограниченное количество предложений вне всяких шаблонов и матриц. Языковая способность универсальна (все люди обладают ею), (инostr. Источник) но она реализуется только как конкретный язык, один из множества: нельзя говорить на языке «вообще», можно говорить только на конкретном языке. Правда, на этом аналогия с генеративной грамматикой Хомского заканчивается: Хомский считал, что можно построить универсальное, годное для всех языков описание «глубинной структуры», равно как задать способ перехода от неё к «поверхностным структурам», т. е. к высказываниям на конкретных языках. Это не получилось, и не случайно: если уж пользоваться метафорой «глубинной структуры», то она представлена *схематикой смыслополагания*, т. е. схематикой полагания связности «что-и-какое», что составляет костяк языка, поскольку определяет способ формирования предложения, определительной конструкции, словообразования и словоизменения. В ряде работ я подробно показал, как схематика действия определяет (и объясняет) факты арабского литературного языка, вскрываемые его теоретическим описанием в арабской языковедческой традиции.

После Канта (у неокантианцев) понятие априорного начала познания пустилось в путь с той высоты, на которую его поднял Кант, к более конкретным, низким уровням. Пристальное и прицельное исследование априорного раздробило его. Не в последнюю очередь априоризм заявил о себе в парадигмальной теории развития науки Т. Куна. Всё это, безусловно, имеет свою ценность; и всё же уровень абсолютного, а не относительного значения, какое имеют принципы

познания а priori, не должен быть утерян. Он обретается благодаря пониманию способности к связности как строго обязательной для человека, всеобщей способности сознания и её вариативной реализации, задающей (как минимум) четыре варианта смыслополагания, т. е. четыре варианта полагания связности «что-и-какое».

Откуда эта вариативность, где её исток? И как именно она осуществляется, что именно варьируется?

Исток — в целостности самосознания. Кант говорил о трансцендентальном Я и я эмпирическом; и в самом деле, всякому ясно, что человек может сохранить самотождественность только как тождественность Я, абсолютного, вне предикации. Но наряду с этим чистым Я мы всегда имеем бесчисленные, вечно-изменяемые я, погруженные в мир и связанные с многочисленными Другими, и без множественности этих я наше сознание, каким мы его знаем, невозможно. Чистое Я и я эмпирические — не одно и то же, но и не разное. Вот самое удивительное: их не связывает тождество (будь так, целостность Я-и-я схлопнулась бы в пустопорожнее, как выразился Шпет, самотождество фихтевского Я [17, с. 179]), но их не связывает и отрицание (будь так, сознание распалось бы, утерев свою целостность, что и случается, впрочем, у душевнобольных, хотя такие случаи, вопреки Вл. Соловьёву с его модисткой [13, с. 175] и последовавшему за ним Шпету [17, с. 187–188], нельзя принимать за опровержение Я, хотя они правы в том, что о таком чистом Я нельзя ничего сказать, кроме того, что оно — чистое, и уж тем более нельзя оснащать его без специальной оговорки априорным категориальным каркасом, возможным только как вариативный и привязанный к определённой большой культуре, как это сделал Декарт, заявивший о субстанциальности и бытии Я).

Это замечательное состояние, которое мы носим в себе как самосознание, выражается удивительным термином Николая Кузанского «неинаковость». Формально-логически «неинаковость» — двойное отрицание (отрицание отрицания тождества), а значит, утверждение (утверждение тождества), но такой вывод сигнализирует об ограничениях формальной логики в данной её конкретной реализации, не способной справиться с задачей описания смыслополагания, и не случайно современные логики не говорят о том, что логика исследует законы мышления: логика — вот парадокс — утерела логос, променяв его на многочисленные броские, но мелкие преи-

мущества технического характера, сами по себе ценные, но уведящие в сторону от основной задачи — задачи логоса.

Вообще же путь формализации, а затем и математизации логики, столь многое открывший, никогда не был оправдан как таковой, поскольку очевидно, что формальное само по себе содержательно, а значит, окончательная формализация невозможна, мы всегда будем иметь «что-и-какое», а не чистое «что», годное для любого «какое», в чём и состоит главная претензия формальной логики. Поскольку это в принципе невозможно (не бывает «что» без «какое» и «какое» без «что»: закон полагания «что-и-какое» как единственный путь работы человеческого сознания нельзя обойти, что, вероятно, первым понял Аристотель с его блестящей системой гилеморфизма и родовидовой логики, реализовавшей максимально полно на тот момент принцип смыслополагания как полагания «что-и-какое» и благодаря этому органично связавшей онтологию и теорию познания), то и формализация и математизация логики не может не быть выполнена в определённой логике смыслополагания, т. е. в определённой логике полагания «что-и-какое».

Речь просто-напросто о рефлексии: если логика претендует на универсальность, она прежде прочего должна подвергнуть логическому анализу себя саму, т. е. оправдать собственные основания (показать, по какому праву они принимаются), в данном случае — формализацию и математизацию. Знак должен явить своё нутро: показать, по какой схематике он работает. А таких схематик — как минимум две, что было замечено ещё Ч. С. Пирсом, фактически описавшим схематику действия [8, с. 64], но представившим её как вторую, после той основной, что была позже осмыслена как «семантический треугольник» и легла в основании европейской и американской семиотики (и которая в основных чертах намечена ещё Аристотелем). Интересно, что в современной арабской мысли замечено фактически то же, что отмечено Пирсом (но без ссылки на него, напротив, со ссылкой на арабскую языковедческую традицию): несовпадение схематик [4, с. 159–161]. Это расхождение схематик «в глубине» вызывает «на поверхности», т. е. в конкретных разнообразных теориях смысла (в арабо-мусульманской большой культуре) и семиотических теориях (в европейской большой культуре), неустранимые расхождения, прежде всего — понимании связи между означющим и означаемым.

Итак, две схематики полагания связности «что-и-какое». Вот где исток вариативности. Речь о самой «глубине» работы сознания, можно сказать, о той границе, что разделяет уже-осмысленное и ещё-бессмысленное. Здесь мы встречаемся с интуицией — прямым усмотрением, ни на что не опирающемся, поскольку оно само создаёт опору для всего последующего смыслополагания. Первый вариант: «интуиция ограниченного пространства, совпадения и несовпадения — круги Эйлера, открывшие базовую схематику европейской мысли, схематику полагания связности «что-и-какое» субъекта и предиката, на основе интуиции пространственного совпадения и несовпадения. Второй вариант: интуиция протекания действия между действующим и претерпевающим, выведенная на свет А. Бергсоном» [2, с. 9], до того обозначенная Фахр ад-Дином ар-Рази [9, с. 78–79] и позже переоткрытая Ч. С. Пирсом.

«Итак, полагание связности «что-и-какое» интуитивно, и возможны как минимум два варианта такой интуиции. Эти исходные интуиции задают и понимание «что», и понимание «какое», и понимание» [10, с. 25–35] того, как «какое» может быть приписано данному «что». Так задаётся — вариативно в самом основании — логика, так задаётся базовый и вторичный категориальный каркас, так задаётся мировоззрение, и т. д. Иначе говоря, так задаётся морфология большой культуры. В своём разделе готовящегося учебного пособия я дал, в пределах выделенного объёма, описание арабо-мусульманской большой культуры в этой методике. Конечно, это только сгусток, начальный конспект, который должен быть далее раскрыт на материале развёрнутого учебника истории арабо-мусульманской философии, с опорой на тексты (для этого составлена антология). Всё это, в свою очередь, опирается на весь массив исследований как философской арабистики и исламоведения, так и арабистики и исламоведения в целом. Освоение, хотя бы в основных чертах, этого многослойного «пирога» знаний необходимо для преподавателя.

Итак, две базовые интуиции. Далее, полагание «что-и-какое» всегда — это полагание единства-и-множественности, где «что» выражает единство множественного качественного разнообразия. В субстанции полагается единство всех акциденций, в действии полагается единство действующего и претерпевающего. И европейская, и арабо-мусульманская большие культуры отдают первенство единству перед множественностью: объяснить — значит свести множествен-

ность к единству, развернуть — значит вывести множественность из единства.

Начало для обеих больших культур — единство, не множественность. Различие в том, что европейская большая культура и её традиция философии полагает единство мира как единство субстанции, а арабо-мусульманская — как единство действий. Интересно, конечно, что «что» в обоих случаях остаётся спрятанным от любого наблюдения, кроме интеллектуального. Никто никогда не видел и не фиксировал приборами субстанцию как таковую, только её качественное наполнение (не случайно Кант отметил убеждённую европейской философии в том, что субстанция всегда явлена только как сумма своих предикатов, но не как таковая [6, с. 154]). И точно так же никто никогда не видел действие как таковое и не фиксировал его приборами, но только действующего или претерпевающего. «Что» спрятано за «какое», но именно единство «что» собирает множественность «какое» в осмысленный мир.

В паре единство-множественность приоритет может быть отдан не единству, а множественности. Тогда она служит исходным началом, единство которого достигается как *упорядоченность*, не уничтожающая и никак иначе не «снимающая» множественность, но лишь *располагающая* её в определённом порядке. Упорядочивание множественности. Моя гипотеза состоит в том, что такой способ полагания «что-и-какое» задаёт смысловую логику индийской (южноазиатской) и китайской (дальневосточной) больших культур.

А для чего нужно всё это, для чего такие сложности? Зачем *ломать голову*, почему не остаться с добрыми старыми европейскими интеллектуальными привычками? Во-первых, потому, что мы способны к большему: мы способны *собрать* разные способы смыслополагания в одну большую культуру, восстановив целостность после её утери в дискурсивном разворачивании связности. В этом логико-смысловая суть российской большой культуры. А во-вторых, потому, что только так можно выполнить основную задачу рефлексии собственных оснований, которую европейская (и любая другая) философия иначе выполнить не может. Европейская традиция (включая философию), даже если сознательно взять в скобки все прочие традиции, не может остаться собой, ограничившись собой: она тогда будет лишена возможности дать отчёт в собственных основаниях — в том, почему её мышление (шире — смыслополагание) устроено так, как оно устроено. А рефлексия — основная претензия европейской

философии: она-де занята тем, что критически разыскивает основания всего, и занималась этим не только со времён Канта, но всегда. Но если основания всего, то и себя самой; однако кто в традиции европейской философии объяснил, почему она устроена именно так, как устроена? почему принимает именно тот круг предельных категорий (бытие, сущность, т. д.), который принимает? почему верит в незыблемость законов тождества и противоречия? и т. д. Пока европейская философия не выполнила эту, самую главную работу рефлексии собственных оснований, она не по праву именуется философией.

Об этом говорил замечательный французский философ и китаист Ф. Жюльен [5]. По его признанию, невозможность для него самого, француза (т. е. европейца), постичь подлинное значение Древней Греции, её *негарантированность*, а значит, уникальность её гения, и заставило его обратиться к китаистике ради решения этой задачи. Франция (и в целом Европа сегодня) — не Греция, но Греция везде вокруг нас, говорит Жюльен, она встроена в нашу жизнь. Слишком привычна и воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Невозможность отрефлексировать — вот о чём он говорит, невозможность *отстранить* собственные основания. И это не случайно, поскольку инструменты рефлексии не могут не быть предпосланы рефлексии (что она делает без теоретических инструментов?), а между тем именно оправданность этих базовых инструментов разума (базовой логики и базовых категорий) мы и хотим выяснить. Вот и получается, что без того, чтобы выстроить целиком «другую точку зрения», в которой, по слову Жюльена, *нет ничего от Греции*, саму Грецию как основание европейского разума не рассмотреть.

Но с чем же мы останемся, если возьмём в скобки не только мир, но и европейский разум, если совершим самое кардинальное эпохе, на которое не отважился отец феноменологии? Многие думают, что ни с чем, а потому объявляют такой путь ложным. Но это неверно. Беря в скобки один вариант полагания «что-и-какое», мы остаёмся с неустранимой и неотъемлемой от нашего сознания способностью к связности, а значит, с принципиальной возможностью развернуть другой вариант связности «что-и-какое», другой вариант разума. Никакое эпохе не устраняет способности к связности, способности к смыслополаганию (к полаганию «что-и-какое»), поскольку устранение этой способности равнозначно устранению человеческого сознания, каким мы его знаем.

Значит, полное исполнение философской задачи — в том, чтобы проследить, с самого основания, вариативное разворачивание сознания как полагания «что-и-какое» в максимально возможном числе вариантов, с заданием принципов познания а priori и прослеживанием их действия в формировании целостного облика каждой большой культуры, в том числе — в задании оснований (категории и логика) и развитии её философской традиции.

Если такова задача философии, достигающей рефлексии предельных оснований, т. е. оснований себя самой, оснований любого способа смыслополагания, то не вытекает ли из этого, что научить этому и значит научить философии?

Вариативное разворачивание рассыпает целостность сознания; большие культуры, воплощающие разные варианты, задают вектор расхождения. Но должен быть задан и вектор схождения. Как же?

Есть уровень коллективной идентичности, определяемый конкретной культурой, и есть более высокий, второй уровень идентичности, задаваемый большой культурой. Большие культуры приводят к единству способа смыслополагания рассыпанную множественность конкретных, эмпирически данных культур, либо упорядочивают их множественность, задавая их расстановку. Однако третий уровень идентичности, уровень планетарного человечества не может быть задан ни как единство множественности, ни как упорядоченная множественность, поскольку любой из этих четырёх способов будет ставить акцент на одной логике смыслополагания, игнорируя прочие. Он может быть задан только как *соборность*. Соборность больших культур.

В соборности-соборности нет никакой загадки, и соборные сообщества, соборные (но не приведённые и не приводимые к единству) окружают нас. Счастливая семья — соборность, но не единство; соборность приводит к гармонии общего дела неповторимую субъектность каждого, не жертвуя никакой из них, тогда как формальный брак сохраняет единство семьи, подавляя субъектность её членов и приводя к утрате жизненного импульса. Это можно считать предварительным определением соборности, которое, с одной стороны, показывает исток этого понятия, коренящегося в традиции христианства (сохранённого православием, но странным образом утраченного в латинстве с его креном в сторону формализма, до такой степени, что даже слово «соборность» оказалось в наше время непереводимым на европейские

языки в своём подлинном значении), а с другой — выводит его принципиально за рамки конфессиональных ограничений. Собрана, а не приведена к единству, театральная труппа или футбольная команда, вообще любой творческий коллектив или коллектив работников, гармонично сплавливающих свои усилия во имя общего дела. К единству, а не соборности приводят общество демократические процедуры, и в этом очевидное ограничение демократии (неотъемлемое от её достоинств); не случайно, что критика правового государства в классическом евразийстве [15; 1] обращала внимание именно на этот момент утраты подлинного правомочия в демократическом обществе. Классическое евразийство (до Л. Н. Гумилёва), первую скрипку в философии которого играл Н. С. Трубецкой, стало продолжением традиции разработки идеи всечеловеческого в русской философии XIX в., родившейся сразу в противопоставлении идее общечеловеческого [3]. Не случайно, что эти смысловые средоточия русской философии: соборность, всечеловеческое, общечеловеческое, целостность, связность, смысл, правда, справедливость (это не исчерпывающий список) — либо не переводятся вовсе на другие языки, либо, имея формальный эквивалент (как «смысл»), понимаются существенно иначе, чем в других традициях.

Собранность ради общего дела, а не единство целого нетрудно обнаружить и во многих неживых вещах, что окружают нас. Таковы, например, механические часы, детали которых, не приводимые к единству материала или механических движений, собраны ради одной цели — показывать время. Даже простые варианты часов, как песочные или солнечные, таковы, что не могут быть поняты без трансцендентного им целеполагания, ради которого они собраны пусть и в простейшую, но всё же такую конструкцию, которая не приводима к единству материала или внешней формы, а непременно предполагает трансценденцию к цели. Таковы любые механизмы и изделия, от простых до необычайно сложных, которые созданы человеком: автомобиль, самолёт, атомная станция, шариковая ручка, и т. д., и т. п. Здесь целое не измеряется (и не может измеряться) своей частью, как куча песка измеряется тем или иным количеством песчинок, линия — отрезком, стена — блоками, из которых сложена, и т. д.

Целеполагание для собранного целого, вроде часов или самолёта, осуществляет человек. Но разве не таким же собранным целым является любой организм в природе, начиная с одноклеточных? Разве не таков сам человек и та боль-

шая культура, к которой он принадлежит? В ряду этих очевидных наблюдений большая культура занимает своё место. Большая культура, с одной стороны, превышает масштаб любого человека как во времени, так и в пространстве, в прямом смысле и в переносном (в пространстве мысли). При этом любая большая культура собрана индивидуальными усилиями людей, но собрана как будто по общему плану, превышающему любой индивидуальный масштаб. (Так и ДНК человека собирается из отдельных молекул как будто по общему плану, далеко выходящему за пределы каждой отдельной молекулы и её физических, химических, биологических свойств.)

Каким будет целое планетарного человечества — целым единой кучи песка или целым соборным организмом? К единству обезличенного ведут нацеленные на *общечеловеческое* европейские проекты вроде демократии, либерализма или коммунизма. Соборность целого — основание *всечеловеческого* проекта собирания больших культур, составляющее альтернативу целому семейству давно и активно разрабатываемых общечеловеческих проектов. Нельзя не понимать, со всей ясностью, различие двух типов проектов. Первый, общечеловеческий, построен на идее исключительности и безальтернативности логики только одной из больших культур. Второй, всечеловеческий, нацелен на сохранение и развитие каждой из них.

Всечеловеческое собирание больших культур — настоятельная потребность сегодня, когда обостряется борьба разнологичных глобалистских проектов, каждый из которых грозит нивелировать логико-смысловое разнообразие человечества. Российская большая культура строилась и строится — как большая культура — на логике всесубъектности. Всесубъектность (или неутрачиваемая субъектность каждого) — логическое выражение идеи всечеловеческого, идеи соборности и соработничества ради общего дела. Российский цивилизационный проект, проект собирания различных больших культур в российскую большую культуру, — это проект, фрактальный в отношении к миру. Особое место и особая роль российской большой культуры состоит тогда в том, что она первой поднимается на третий уровень идентичности. За ней последуют, будем надеяться, другие. Этот проект служит предложением пути к соборному человечеству — к человечеству неутрачиваемой субъектности больших культур. Значит, настоящей задачей русской философии сегодня становится осмысление и разработка этого пути.

Список источников

1. Алексеев Н. Н. Евразийцы и государство // Евразийская хроника / под ред. П. Н. Савицкого. Вып. IX. Париж, 1927. С. 31–39.
2. Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 5. СПб. : Издание М. И. Семёнова, 1914. С. 3–47.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб. : Тип. брат. Пантелеевых, 1895. 628 с.
4. Джабал Мухаммад Хасан Хасан. Ал-Ма'на ал-лугавийй Дираса 'арабиййа му'ассала назариййан ва татбикиййан (Языковой смысл. Арабское исследование, обоснованное теоретически и практически). Ал-Кахира : Мактабат ал-'адаб, 2009. 256 с.
5. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / пер. В. Г. Лысенко. М. : Московский философский фонд, 2001. 359 с.
6. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М. : Мысль, 1965. 544 с.
7. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1. 1081 с.
8. Пирс Ч. С. Принципы философии. Т. II. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 316 с.
9. Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М. : Издательский дом ЯСК, 2021. 446 с.
10. Смирнов А. В. «Стволовая клетка» сознания, культуры, цивилизации (к 90-летию академика В. А. Лекторского) // Вопросы философии. 2022. № 9. С. 25–35.
11. Смирнов А. В. Загадки сознания и кантианские ответы // Философский журнал. 2025. Т. 18. № 2. С. 70–82.
12. Смирнов А. В. Значение когнитивного опыта незападных больших культур // Человек. 2025. Т. 36. № 5. С. 7–27.
13. Соловьёв В. С. Теоретическая философия // Собрание сочинений В. С. Соловьёва. Т. VIII. СПб. : Издание товарищества «Общественная польза», 1903. С. 148–221.
14. Шамилли Г. «Мы работаем именно с началом мысли и сознания» : беседа с А. В. Смирновым / Г. Б. Шамилли, 4 июня 2024 года. Институт философии Российской Академии Наук. Musiqi Dünyası. 2024. № 3 (100). С. 23–33.
15. Шахматов М. В. Государство правды. М. : ФондИВ, 2008. 310 с.
16. Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и её проблемы. М. : Гермес, 1914. 219 с.
17. Шпет Г. Сознание и его собственник. (Заметки) // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М. : Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1916. С. 156–210.

Информация об авторе

А. В. Смирнов — доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Information about the author

A. V. Smirnov — Doctor of Philosophical Sciences, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS.

Статья поступила в редакцию 08.11.2025; одобрена после рецензирования 02.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 08.11.2025; approved after reviewing 02.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 13–23.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(1(507)):13-23.

Научная статья

УДК 7.038:165.62

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-13-23

ПОСЛЕ РЕАЛЬНОСТИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ СДВИГИ И МНОЖЕСТВЕННЫЕ ЭФФЕКТЫ РЕАЛЬНОГО

Александр Викторович Марков^{1*}, Анна Михайловна Сосновская²

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

² Северо-Западный институт управления РАНХиГС, Санкт-Петербург, Россия, sosnovskaya-am@ranepa.ru,
0000-0002-9736-0912

Аннотация. Данная исследовательская статья представляет собой масштабный теоретический анализ эволюции концепции «эффекта реальности» в искусстве — от ее классического формулирования Роланом Бартом в рамках структуралистской парадигмы до современных художественных практик, радикально порывающих с парадигмой репрезентации. Исходный тезис Барта, согласно которому реалистический эффект достигается сугубо семиотическими средствами, а именно за счет введения в повествование избыточных, нефункциональных деталей (таких как барометр на стене у Флорея), служащих знаком, указывающим на «реальное», рассматривается как фундаментальный, но исчерпавший свой объяснительный потенциал в условиях современного художественного ландшафта. Статья последовательно аргументирует, что интеллектуальный и художественный сдвиг, вызванный развитием постструктуралистской мысли, спекулятивного реализма, объектно-ориентированной онтологии (ООО) и новых материализмов, кардинально сместил эпистемологический фокус. Ключевой вопрос трансформировался с «как мы репрезентируем реальное?» на «какие именно реальности мы со-творяем и в какие отношения с не-человеческими актерами мы вступаем?». В этой новой онтологической парадигме искусство оперирует уже не знаками и символами, а целыми режимами достоверности и материальными присутствиями, активно производя новые онтологии, а не пассивно отражая предзаданную реальность. В результате классический семиотический инструментарий Барта оказывается принципиально неадекватен для описания и анализа художественных практик, в которых реальное не обозначается опосредованно через знак, а манифестируется через прямое материальное присутствие (животное на сцене, тающий лед, физическая усталость и пот тела актера) или конституируется в режиме реального времени в процессе перформативного или кибернетического взаимодействия со зрителем. В качестве методологического решения данной проблемы предлагается разработка и апробация новой синтетической аналитической модели «Жест — Реальное — Четвероякий объект» (ЖРЧО), призванной предоставить недостающий комплексный онтологический инструментарий. Эта многоуровневая модель интегрирует три ключевых и взаимодополняющих теоретических подхода: во-первых, теорию жестов Вилема Флюссера, где жест понимается как фундаментальный акт свободы, направленный на производство смысла и реальности через столкновение с сопротивлением материала; во-вторых, концепцию Реального Жака Лакана, трактуемую как травматическое ядро, радикально сопротивляющееся полной символизации и интеграции в символический порядок; и, в-третьих, аппарат объектно-ориентированной онтологии (ООО) Грэма Хармана, предоставляющий строгий понятийный инструментарий для описания произведения искусства как «четвероякого объекта», расколотого на свои реальные (непознаваемые) и чувственные (данные в опыте) компоненты. Продуктивность и аналитическая сила модели ЖРЧО демонстрируется через ее применение и детальный разбор пяти репрезентативных и наглядных кейсов из современного искусства, каждый из которых артикулирует уникальный и distinct тип производимого «эффекта реальности»: эффект присутствия иного актера (Ромео Кастеллуччи, «Tragedia Endogonidia»), эффект процессуальности и длительности (Кристиан Люпа, «Фабрика»), эффект материальности и пределов тела (Борис Шармац, «50 ans de danse»), эффект материальности вещества и среды (Сергей Шутов, «Пыль мозга») и, наконец,

эффект кибернетического взаимодействия и обратной связи (Random International, «Rain Room»). Итоговый вывод статьи заключается в том, что современное искусство окончательно утвердилось в своей новой ключевой роли — роли лаборатории по активному производству миров, а не их репрезентации. «Эффекты реальностей» понимаются теперь не как миметические или риторические приемы в рамках знаковой системы, а как полноценные учредительные акты, порождающие множественные, ситуативные, хрупкие и гибридные онтологии через сложное со-творчество и взаимодействие человеческих и не-человеческих акторов (животных, стихий, веществ, машин, алгоритмов). Предложенная синтетическая модель ЖРЧО предлагается автором как эффективный и мощный аналитический инструмент для картографирования этого нового сложного онтологического ландшафта и анализа механизмов производства реальности в актуальном искусстве.

Ключевые слова: эффект реальности, онтологический поворот, художественный жест, Реальное Лакана, объектно-ориентированная онтология, современное искусство, не-человеческие акторы

Для цитирования: Марков А. В., Сосновская А. М. После Реальности: онтологические сдвиги и множественные эффекты реального // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 13–23. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-13-23.

Original article

AFTER REALITY: ONTOLOGICAL SHIFTS AND THE MULTIPLE EFFECTS OF THE REAL

Alexander V. Markov^{1*}, Anna M. Sosnovskaya²

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

² North-West Institute of Management, RANEPА, St. Petersburg, Russia, sosnovskaya-am@ranepa.ru, 0000-0002-9736-0912

Abstract. This research article presents a comprehensive theoretical analysis of the evolution of the concept of the “reality effect” in art — from its classical formulation by Roland Barthes within the structuralist paradigm to contemporary artistic practices that radically break with the paradigm of representation. Barthes' original thesis, which posits that the realistic effect is achieved through purely semiotic means, namely by introducing redundant, non-functional details (such as the barometer on the wall in Flaubert's work) that serve as signs pointing to the “real,” is considered fundamental but having exhausted its explanatory potential in the context of the contemporary artistic landscape. The authors consistently argue that the intellectual and artistic shift driven by the development of post-structuralist thought, speculative realism, object-oriented ontology (OOO), and new materialisms has fundamentally changed the epistemological focus. The key question has transformed from “how do we represent the real?” to “what specific realities do we co-create and what relationships with non-human actors do we enter into?”. In this new ontological paradigm, art operates not with signs and symbols, but with entire regimes of veracity and material presences, actively producing new ontologies rather than passively reflecting a pre-existing reality. As a result, Barthes' classical semiotic toolkit proves fundamentally inadequate for describing and analyzing artistic practices in which the real is not denoted indirectly through a sign but is manifested through direct material presence (an animal on stage, melting ice, the physical fatigue and sweat of an actor's body) or is constituted in real time through performative or cybernetic interaction with the viewer. As a methodological solution to this problem, the development and testing of a new synthetic analytical model, “Gesture – the Real — The Quadruple Object” (GRQO), is proposed, designed to provide the missing comprehensive ontological framework. This multi-level model integrates three key and complementary theoretical approaches: first, Vilém Flusser's theory of gestures, where a gesture is understood as a fundamental act of freedom aimed at producing meaning and reality through a clash with the resistance of the material; second, Jacques Lacan's concept of the Real, interpreted as a traumatic core that radically resists full symbolization and integration into the symbolic order; and third, the apparatus of Graham Harman's object-oriented ontology (OOO), which provides a rigorous conceptual toolkit for describing a work of art as a “quadruple object,” split into its real (unknowable) and sensual (given in experience) components. The productivity and analytical power of the GRQO model is demonstrated through its application and detailed examination of five representative and illustrative case studies from contemporary art, each articulating a unique and distinct type of produced “reality effect”: the effect of co-presence of another actor (Romeo Castellucci, “Tragedia Endogonia”), the effect of processuality and duration (Krystian Lupa, “Factory”), the effect of bodily materiality and limits (Boris Charmatz, “50 ans de danse”), the effect of material substance and environment (Sergey Shutov, “Dust of the Brain”), and finally, the effect of cybernetic interaction and feedback (Random International, “Rain Room”). The article's final conclusion is that contemporary art has firmly established itself in its new key role—that of a laboratory for the active production of worlds, not their representation. “Reality effects” are now understood not as

mimetic or rhetorical devices within a sign system, but as full-fledged constitutive acts that generate multiple, situational, fragile, and hybrid ontologies through complex co-creation and interaction between human and non-human actors (animals, elements, substances, machines, algorithms). The proposed synthetic GRQO model is offered by the author as an effective and powerful analytical tool for mapping this new complex ontological landscape and for analyzing the mechanisms of reality production in current art.

Keywords: reality effect, ontological turn, artistic gesture, Lacanian Real, object-oriented ontology, contemporary art, non-human actors

For citation: Markov AV, Sosnovskaya AM. After Reality: Ontological Shifts and the Multiple Effects of the Real. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):13-23. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-13-23.

Введение

В своей знаменитой работе 1968 г. «Эффект реальности» [1; 2] Ролан Барт вскрыл механизм классического реализма: случайная, нефункциональная деталь (барометр на стене у Флобера, крошечная щербинка на зубе у Эммы Бовари) служит не повествованию, но знаковому указанию на «реальное». Она повышает стоимость повествовательной информации *par endroits* — замечательно, что и А. Демичева, и С. Н. Зенкин переводят это правильно «местами», хотя Барт скорее говорит в смысле «кое-где»: это не столько увеличение общей стоимости рассказа, сколько демонстрация самих возможностей для нарратива быть носителем какой-то избыточной ценности. Такая деталь, будучи избыточной для кода повествования, необходима для кода «реальности»; ее единственная функция — сказать: «мы — реальное». Барт анализировал этот эффект в рамках структуралистской парадигмы, где реальное всегда уже опосредовано знаком, а искусство работает с его репрезентацией.

Однако современный художественный ландшафт решительно порывает с этой моделью. Пост-структуралистская мысль, спекулятивный реализм, объектно-ориентированная онтология и новые материализмы совершили коперниканский переворот: вопрос сместился с «как мы репрезентируем реальное?» на «какие реальности мы со-творяем и в каких вступаем в отношения?». В этой новой парадигме бартовский «эффект реальности» не исчезает, но множится и усложняется. Он более не универсальный ключ к миметическому коду, а специфический онтологический режим, производимый конкретной художественной сборкой. Мы имеем дело не с Эффектом, но с множественными эффектами реальностей.

Так возникает проблемный зазор: блестящий семиотический инструментарий Барта оказывается неадекватен для описания практик, где реальное не обозначается знаком, а материально присутствует (животное на сцене, тающий лед, физическая усталость тела, взвесь пыли) или со-

творяется в процессе взаимодействия (зритель и алгоритм). Существующие искусствоведческие подходы, часто остающиеся в плену анализа репрезентации или социально-критической редукции, не предлагают инструментов для анализа того, как именно искусство сегодня производит новые онтологические режимы. Недооцененными остаются теория жестов Вилема Флюссера [3] и концепция Реального Жака Лакана [4], чей синтез потенциально мощен для объяснения механизмов этого производства.

Таким образом, вопрос заключается в следующем: современное искусство, порвав с моделью репрезентации, производит множественные «эффекты реальностей», однако существующие теоретические подходы не обладают адекватным онтологическим инструментарием для объяснения механизмов этого производства, роли не-человеческих акторов и материала, а также природы со-участия зрителя. Сдвиг от репрезентации к актуальному присутствию, к производству реальности в режиме реального времени, наиболее нагляден в современных сценических практиках.

Решение видится в построении синтетической модели, интегрирующей теорию жестов В. Флюссера для анализа акта производства реальности, концепцию Реального Ж. Лакана для понимания того, что сопротивляется символизации и объектно-ориентированную онтологию и теорию четверякого объекта Г. Хармана [5] для онтологизации художественного акта.

Материалы и методы

Современные исследования демонстрируют явный сдвиг от классических семиотических и репрезентационных моделей к анализу онтологических и перцептивных механизмов производства реальности через призму разных теоретических парадигм. Так, А. Баранов в статье «Зло в «овечьей шкуре»» фиксирует переход от анализа содержания (монстры, насилие) к исследованию механизмов восприятия реальности [6]. Используя символический интеракционизм Блумера, автор показывает, как хорроры инструментализуют

слом схем интерпретации — разрушение привычных шаблонов («ребенок = безобидный», «клоун = веселый»). Это свидетельствует о движении поля от нарративологии к когнитивной онтологии искусства: фокус смещается с того, что изображено, на то, как реальность конституируется через перцептивные кризисы. Динамика проявляется в признании, что искусство оперирует не знаками, а режимами достоверности.

Данную тенденцию к онтологизации подтверждает и статья С. Ячина «О радости собственно человеческой жизни», демонстрирующая радикальную децентрацию субъекта в эстетике [7]. Синтезируя постгуссерлианскую феноменологию, экзистенциал Хайдеггера и концепцию Другого Лакана, автор переосмысливает эстетический опыт как преодоление конечности через «символически дистанцированное в-себе и для-себя бытие в другом». Это отражает динамику поля в сторону антропологической онтологии: искусство трактуется не как репрезентация, а как экзистенциальный акт конституирования реальности в пространстве «Я–Другой». Работа Ячина, таким образом, подтверждает общий запрос на теоретические модели, способные объяснить онтологический, а не просто репрезентационный статус эстетических реальностей.

Наконец, исследование М. Ерофеевой «Что такое фикшн?» анализирует конструирование реальности через призму социальных конвенций [8]. Автор, опираясь на теорию фреймов И. Гофмана, подчеркивает многослойность фикшена («кино внутри кино») и показывает, что искусство производит реальности через управление информационными статусами (зритель знает больше/меньше персонажей) и игру с оболочками фреймов (смерть героя как смена онтологического уровня). Это свидетельствует о динамике поля в сторону социальной онтологии: фикшн предстает как лаборатория, где реальность не имитируется, а конструируется через конвенции и их нарушение. Работа Ерофеевой также фиксирует насущный запрос на инструменты анализа ситуативных, а не заданных онтологий, порождаемых художественным актом.

Основу исследования составляет синтетический теоретико-аналитический конструкт, разработанный для решения проблемы онтологического поворота в современном искусстве. В качестве материала выступает корпус ключевых произведений, репрезентативных для различных модальностей производства реальности: спектакли Ромео Кастеллуччи (*Tragedia Endogonia*), Кристи-

ана Люпы («Фабрика»), хореографические работы Бориса Шармаца, инсталляционные проекты Сергея Шутова («Пыль мозга») и Random International («Rain Room»). Выбор кейсов обусловлен их способностью демонстрировать разрыв с репрезентативной парадигмой и явно артикулировать различные типы «эффектов реальностей» — эффект соприсутствия, процессуальности, материальности тела, материальности вещества и кибернетического взаимодействия. Работа с материалом велась на основе анализа видеодокументации, критических рецензий, теоретических эссе самих художников и кураторских стейтментов, что позволило реконструировать как имманентную логику произведений, так и контекст их рецепции.

Методологический аппарат исследования сконструирован как многоуровневая модель, интегрирующая три взаимодополняющих теоретических подхода. Во-первых, это феноменологический анализ жеста по Вилему Флюссеру, применяемый для декомпозиции художественного акта не на семиотические элементы, а на элементарные движения по производству смысла и реальности, сталкивающиеся с сопротивлением материала. Его метод позволяет сместить фокус с вопроса «что означает произведение?» на вопрос «какой жест (акт) его конституирует и какие реальности этот жест производит?». Во-вторых, используется психоаналитическая герменевтика Реального в лакановском ключе, задача которой — выявить в художественном жесте точку столкновения с тем, что сопротивляется символизации, с травматическим ядром материала, тела или опыта. Этот метод необходим для анализа того, как именно произведение работает не с образами, а с пределами репрезентации.

В-третьих, указанные методы получают свою онтологическую карту и операциональный язык благодаря инструментарию объектно-ориентированной онтологии (ООО) Грэма Хармана, а именно — модели четвероякого объекта. Этот метод предоставляет строгий понятийный аппарат для описания произведения искусства как объекта, расколотого на реальную и чувственную составляющие, и для анализа специфики взаимодействия между этими уровнями в каждом конкретном случае. Синтез этих методов в единую модель «Жест – Реальное – Четвероякий объект» (ЖРЧО) позволяет провести сравнительный анализ кейсов, выявляя не только их внешние различия, но и глубинное структурное сходство как актов онтологического учредительства, где различные типы жестов вступают в отношение с различными

модусами Реального, порождая уникальные конфигурации четвероякого объекта — новые, ситуативные, но полноправные реальности.

Стадия 1. Метатеория

Флюссер + Барт

Соединение общей теории жестов Вилема Флюссера и концепции «эффекта реальности» Ролана Барта позволяет построить метатеорию, объясняющую, как человек конституирует и воспринимает реальность через телесные и знаковые акты. Флюссер предлагает онтологический фундамент, определяя жест как движение, выражающее свободу, в котором субъективность преодолевает объективную детерминацию. Барт, в свою очередь, предоставляет семиотический инструментарий для анализа того, как эта свобода манифестирует себя в дискурсе, создавая убедительный образ «реального».

Для Флюссера жест — не просто движение, но эпистемологически переопределенное действие. Его нельзя удовлетворительно объяснить ни механистически (как падение камня), ни физиологически или психологически. Суть жеста в том, что он выражает свободу — решение субъекта совершить действие, которое, будучи объективно предопределенным, феноменологически воспринимается как акт воли. Однако ключевая особенность этой свободы — её способность лгать, скрывать или раскрывать подлинное «я» того, кто жестукулирует. Таким образом, общая теория жестов становится этически ангажированной метатеорией коммуникации, изучающей акты выражения свободы в их подлинности или неподлинности.

Именно здесь вступает в силу анализ Барта. Он исследует, как в повествовательных текстах возникают, казалось бы, избыточные, нефункциональные детали, которые сопротивляются структурному анализу, так как не несут прямой нарративной или символической функции. Эти детали говорят: «мы — реальность». Объединяя эти две теории, мы можем интерпретировать «эффект реальности» Барта как особый тип жеста по Флюссеру — жест документации или свидетельствования. Автор, вводя такую деталь, совершает свободный акт выбора: он решает указать на нечто, что не служит прямому смыслу, но служит утверждению самого факта существования описанного мира. Этот жест направлен на материал (по классификации Флюссера — это «жест работы»), а его продуктом является не просто объект, а сама реальность, зафиксированная в знаке.

Однако, будучи жестом, он также содержит в себе потенциальную ложь. «Эффект реальности», как и показал Барт — риторический прием, искусственная конструкция, которая маскируется под непосредственное присутствие реального. Мы добавим, пойдя чуть дальше бартовской деконструкции правдоподобия, что она использует технологию письма, чтобы создать иллюзию отсутствия всякой технологии, иллюзию прямого доступа к «тому, что было». Таким образом, свобода автора выражается в том, чтобы скрыть себя за этой иллюзией беспристрастного наблюдателя, или, наоборот, — демонстративно обнажить этот прием.

Такой синтез позволяет по-новому взглянуть на классификацию жестов у Флюссера. «Эффект реальности» можно считать жестом, направленным одновременно и на материал (язык, текст), и на Другого (читателя, которого нужно убедить в реальности происходящего), и, в конечном счете, на себя самого, поскольку автор через этот акт утверждает свою власть над конструируемым миром. Любой акт коммуникации, любое произведение искусства, любой исторический документ может быть прочитан как жест, в котором сплетаются воля к выражению, воля к сокрытию и воля к созданию убедительного эффекта реального. Это ритуальный жест в флюссеровском понимании, но не «чистый», а наполненный скрытой магической целью — породить веру.

Следовательно, общая теория жестов, обогащенная семиотикой Барта, становится теорией о том, как свобода человека не только выражается в действии, но и активно творит ту реальность, в которой эта свобода может быть узнана и принята. Это делает теорию жестов универсальным интерфейсом, как того и хотел Флюссер, — местом, где встречаются онтология свободы и семиотика культуры, чтобы объяснить, как мы, будучи детерминированными существами, постоянно и свободно творим мир, в котором живем.

От жеста и реальности к интерфейсу

Соединенная метатеория Флюссера и Барта является по своей сути теорией интерфейсов, поскольку она картографирует и объясняет зоны контакта и трансляции между разнородными системами. В первую очередь, она описывает интерфейс между внутренней свободой субъекта и внешним, объективированным миром. Жест, понимаемый как выражение преодолевающей детерминацию воли, — это и есть тот первичный интерфейс, тот «портал», через который нематериальная интенция обретает плоть в действии

и знаке. Сам акт жестикюляции — это протокол обмена между волей и материей, где тело (или инструмент) становится медиатором, преобразующим решение в движение. Эта теория не изучает свободу саму по себе, но именно ее видимые, явленные проявления — то, как она входит в соприкосновение с миром и другими сознаниями, формируя интерфейс субъективности.

Далее, эта метатеория раскрывает интерфейсную природу самой реальности. «Эффект реальности», описанный Бартом, — это не что иное, как успешная работа культурного и семиотического интерфейса, который убеждает нас в подлинности репрезентируемого. Деталь-означающее, отсылающее напрямую к референту («барометр», «маленькая дверца»), функционирует как идеальный UI-элемент в интерфейсе текста — он интуитивно понятен, не требует объяснения и создает иллюзию прямого, беспрепятственного доступа к «тому, что было». Таким образом, реальность предстает не как данность, а как продукт бесперебойной работы интерфейсных механизмов, скрывающих свою работу. Объединенная теория, таким образом, изучает дизайн этого интерфейса — как именно жесты (в широком флюссеровском смысле, включая письмо) организуются, чтобы создать у пользователя (читателя, зрителя) ощущение прямой и аутентичной связи с конструируемым миром, бесприммерно соединяя семиотику с онтологией.

Варианты интерфейса

Театр как ассамбляж со-присутствия

В постановках таких режиссеров, как Ромео Кастеллуччи или Кристиан Люпа, «реальное» взламывает ткань спектакля не как деталь, а как онтологический принцип. У Кастеллуччи реальное часто является в виде не-человеческого актора, в соответствии с его принципом животного-на-сцене [9]: стадо живых лошадей на сцене в *Tragedia Endogonia*, медленно тающий ледяной монолит в *Inferno*. Это не бартовские «детали» для убедительности. Это вторжения иных, не-нарративных, не-символических реальностей. Эффект реальности здесь — эффект соприкосновения онтологий: биологической, геологической — и человеческой. Реальность не обозначается, она материально присутствует, вступая в непредсказуемые отношения со зрителем.

Люпа в своих «театральных эссе» работает с иным модусом. В спектакле «Фабрика» («Factory 2», 2008) он не репрезентирует биографию Энди Уорхола, но создает лабораторию по ее проживанию [10]. Актеры не «играют»

персонажей, они месяцами исследуют архивы, смотрят интервью, занимаются шелкографией. На сцене мы видим не представление, но документ процесса. Эффект реальности здесь — это эффект длительности и труда. Реальность спектакля тождественна реальности его создания. Зритель становится свидетелем не симуляции, а подлинного, длящегося здесь-и-сейчас события.

Балет и распад аутентичного тела

Современный танец радикально переосмысливает «реальное» тело. Классический балет стремился к идеальному, преодолевшему материальность телу. В ответ современный танец (особенно так называемый не-танец), от Пины Бауш до Уильяма Форсайта, сделал ставку на тело усталое, потеющее, дышащее, с его физическими пределами.

Борис Шармац в своих постановках доводит этот принцип до логического предела [11; 12]. Его «50 ans de danse» (2009) — это не попытка репрезентировать жизнь гения, но исследование мифа как физического распада. Тело танцовщика настоящего не «изображает» танцовщика прошлого; оно сталкивается с его хореографией как с непосильной материальной данностью. Мы видим одышку, дрожащие мышцы, пот, сбивающийся грим. Это не бартовский «эффект» — это демонстрация реального усилия. Эффект реальности производится через срыв миметического жеста и обнажение материальной правды тела-в-работе. Реальность здесь — это не иллюзия, а усталость.

Инсталляция: реальность как среда и вовлечение

В инсталляционном искусстве множественность эффектов реальности проявляется наиболее явно. Работа «Пыль мозга» (2025) — инсталляция Сергея Шутова, посвященная фосфенам — фигурам, светящимся точкам, рисункам, которые можно видеть, закрыв глаза, особенно если стимулировать мозг специальным электроприбором, вглядываясь в себя как во тьму, как во внутренний космос. Здесь нет репрезентации — есть предъявление самой материи, как прежде в его работах было представление самой материальности эпох, музеефикации героических образов [13]. Реальность пыли — ее химический состав, тактильность, способность проникать не только в легкие, но и в сам мозг — становится средой опыта зрителя. Эффект реальности — это эффект непосредственного физиологического и экологического контакта.

Другой модус — работы лондонской группы Рандом Интернэшнл (Random International),

в частности, «Rain Room» (2012). Инсталляция, где зритель проходит через ливень, который останавливается над ним благодаря системе датчиков. Эффект реальности здесь двойной. С одной стороны, это абсолютно реальная вода, ее запах, влажность, звук. С другой — это реальность, опосредованная и сконструированная технологией, кибернетическая реальность, отвечающая локусу контроля в Лондоне, который привычно считать прежде всего дождливым. Зритель одновременно переживает чудо подлинного контакта с стихией и осознание ее тотального контроля над воображаемым. Рождается гибридная реальность, где «эффект» невозможен без со-участия машины и человека.

Стадия 2. Синтетическая модель: Жест — Реальное — Четвероякий объект (ЖРЧО)

Флюссер + Лакан: Жест как шов между Символическим и Реальным

Для Вилема Флюссера жест — это фундаментальное движение сознания и тела, направленное на изменение мира, на «заброс смысла в пространство». Жест есть выражение свободы, сталкивающейся с сопротивлением материи и детерминизмом внешнего мира. Он несводим к причинно-следственным объяснениям. Искусство, по Флюссеру, есть область жестуляции. Жак Лакан предлагает иное, но комплементарное понятие — Реальное (*le Réel*). Реальное — это не реальность в ее эмпирической данности, а то, что ускользает от символизации, травматическое ядро, которое невозможно интегрировать в символический порядок без остатка. Это предел значения.

Синтез этих подходов позволяет увидеть, что художественный жест всегда имеет дело с Реальным. Он является той попыткой, тем усилением символизации или презентации, которое сталкивается с сопротивляющимся ядром Реального. Аффект, производимый искусством, есть след этого столкновения.

Грэм Харман в своей теории четвероякого объекта предоставляет точный инструмент для онтологической картографии художественного жеста. Любой объект по Харману раскладывается на четыре компонента:

1. Реальный объект (непознаваемая, скрытая от прямого доступа сущность).
2. Реальные качества (скрытые свойства реального объекта).
3. Чувственный объект (то, как объект является нам в опыте).
4. Чувственные качества (явные, данные в восприятии свойства).

Мы можем наложить эту модель на нашу синтетическую конструкцию:

1. Реальный объект жеста / произведения = Лакановское Реальное (травматическое ядро, неисчерпаемая онтологическая тайна).
2. Реальные качества = Следы Реального в Символическом (например, смерть в фотографии, свобода в акте письма, материальность в жесте танцовщика).
3. Чувственный объект = Символическая маскировка Реального, интерпретируемый знак, художественная форма.
4. Чувственные качества = Внешние, данные в восприятии атрибуты жеста / объекта (движение, цвет, звук, форма).

Синтез модели ЖРЧО

Искусство есть поле, где жест (Флюссер) как акт свободы становится оператором по взаимодействию с Реальным (Лакан). В этом акте чувственный объект (художественная форма) вступает в отношения с реальным объектом (онтологической основой материала, темы, медиума), порождая уникальный четвероякий объект (Харман) — то есть, новую реальность. Зритель является не пассивным наблюдателем, а со-участником этого конституирования, вовлекаясь в отношения с чувственным объектом и своими жестами, достраивая новую сборку.

Для наглядности систематизации различных модусов производства реальности предлагается табл. 1.

Стадия 3. Апробация модели: анализ эффектов реальностей

1. Ромео Кастеллуччи: Эффект соприсутствия

В работе Кастеллуччи «*Tragedia Endogonia*» реальное вторгается в театральное пространство не через репрезентацию, а через прямое включение не-человеческих актеров — живых лошадей и тающего ледяного монолита. «*Tragedia Endogonia*» — эпический цикл из 11 радикальных, визуально сильных и концептуально сложных спектаклей-перформансов Ромео Кастеллуччи, исследующих смерть, распад и возможность трансформации через шокирующие образы, тело и технологии, без традиционного сюжета. Художник совершает жест инъекции, онтологического вторжения, отказываясь от изображения «лошадности» или «ледяности» в пользу предъявления их биологической и геологической реальности как таковой, с их иной, не-нарративной временностью и материальностью. Это порождает феномен четвероякого объекта: реальный объект — непостижимая человеческому разуму «логика»

Таксономия эффектов реальностей в модели ЖРЧО

Тип эффекта	Реальный объект (Лакан / Харман)	Жест (Флюссер)	Чувственный объект / Качества	Ключевой пример
Соприсутствие	Онтология не-человеческого (биологическая, геологическая)	Включение, инъекция иного актора в поле искусства	Животное, стихия на сцене; непредсказуемость, запах	Кастеллуччи (Tragedia Endogonia)
Процесс	Время, труд как онтологические категории	Исследование, архивирование, дрящаяся работа	Документ процесса; усталость, следы труда	Люпа («Фабрика»)
Материальность тела	Физические пределы тела (боль, усталость, смертность)	Столкновение тела с непосильной данностью	Дрожащие мышцы, пот, одышка	Шармац («50 ans de danse»)
Материальность вещества	Химическая / физическая сущность материала	Предъявление вещества как среды	Тактильность, взвесь, запах	Шутов («Пыль мозга»)
Кибернетическое взаимодействие	Алгоритмическая реальность, машинная логика	Диалогическое взаимодействие с аппаратом	Ощущение чуда, отзывчивости среды	Random International («Rain Room»)

животного и стихии; чувственный объект — конкретные лошади и лед на сцене. Их реальные качества — непредсказуемость, температура, запах — сталкиваются с чувственными качествами театральной условности, рождая гибридную реальность соприсутствия, где границы между природным и искусственным, реальным и сценическим стираются.

2. Кристиан Люпа: Эффект процесса

В спектакле «Фабрика» Люпа отказывается от репрезентации жизни Энди Уорхола, превращая сцену в исследовательскую лабораторию. «Фабрика» — это интенсивный театрально-психологический процесс, где камера выступает главным инструментом для погружения актера в подсознание, провокации максимальной уязвимости и импровизационного рождения сценического действия. Результатом становится спектакль-лабиринт, балансирующий на грани реальностей, где подлинность рождается через иллюзию, а зритель становится соучастником-наблюдателем за «производством» театральной правды. Это не копия Фабрики Уорхола, а ее глубокое переосмысление в ключе европейского психологического и философского театра. Актеры на протяжении месяцев погружаются в реальный труд — занимаются шелкографией, изучают архивы. Жест художника здесь — это жест исследования и процессуальности, жест длительности, направленный на онтологические основания человеческого существования — время и труд как несимволизируемые данности. В рамках четверякого объекта реальный объект — неуловимая сущность

времени-труда; чувственный объект — документация этого процесса на сцене. Реальные качества времени-труда — его необратимость, накопление усталости — проступают сквозь чувственные качества перформанса: испачканные краской руки, монотонность действий. В результате реальность спектакля становится тождественной реальности его создания, стирая грань между репрезентацией и жизненным процессом.

3. Борис Шармац: Эффект материальности тела

В проектах Бориса Шармаца тело танцовщика вступает в прямое столкновение с наследием великих представителей прежнего балета, воспринимаемым как материальная, непосильная данность. Жест здесь — это жест сопротивления и преодоления, направленный не вовне, а внутрь, на границы собственной телесности. Реальное, с которым имеет дело перформанс, — это физиологические пределы тела, его уязвимость, боль и конечность. В структуре четверякого объекта реальный объект — телесная боль и усталость как таковые; чувственный объект — их внешние проявления: дрожащие мышцы, пот, сбивающийся грим. Реальные качества истощения и боли становятся чувственными качествами самого перформанса. Происходит срыв мимесиса: подлинная реальность здесь — это материальная правда тела-в-работе, преодолевающего свои пределы. Танцы Бориса Шармаца — это не зрелище для пассивного созерцания красивых тел. Это вызов, приглашение к размышлению, исследование глубин человеческого существования через призму

движения, какова реальность тела, что это значит быть телом в мире.

4. Сергей Шутов: Эффект материальности вещества

Художник Сергей Шутов — ключевая фигура 80–90-х гг.: пионер нью-эйджа, законодатель мод новой волны и участник рейв-движения. Он был главным московским партнером Тимура Новикова во время знаковой тусовки вокруг фильма «Асса» (1987). Инсталляция Сергея Шутова «Пыль мозга» создает сложную систему, где вентиляторы гоняют облака настоящей пыли, а фосфены — спонтанные зрительные ощущения без света — проецируются на сетчатку зрителя. Художник совершает жест предъявления и сопряжения: он предъявляет вещество (пыль) как активную среду и сопрягает его с внутренней, физиологической реальностью тела (фосфены). Реальное в этой работе — это химико-физическая сущность пыли и биологическая природа восприятия. Четвероякий объект формируется так: реальный объект — пыль и фосфены сами по себе, в их фундаментальной природе; чувственный объект — видимая взвесь пыли и мерцание в глазах зрителя. Реальные качества пыли — ее проницаемость, потенциальная токсичность, связь с «внутренним космосом» мозга — сталкиваются с ее чувственными качествами — тактильной ощутимостью, визуальной плотностью. Эффект — реальность как непосредственный физиологический и экологический контакт зрителя с веществом и собственным восприятием.

5. Random International: Эффект кибернетического взаимодействия

Инсталляция «Rain Room» Random International помещает зрителя в пространство искусственно-го ливня, который останавливается над его головой благодаря системе датчиков. Это иммерсивное пространство, где посетители могут ходить под непрерывным ливнем, не намкнув ни на йоту. Жест здесь — это жест взаимодействия и тестирования границ, совершаемый зрителем, вступающим в диалог с кибернетической системой. Реальное, с которым имеет дело инсталляция, — это алгоритмическая, машинная логика, реальность кода и сенсоров. В рамках четвероякого объекта реальный объект — непостижимая для полного человеческого понимания сложность кибернетической системы; чувственный объект — физическое явление дождя, останавливающегося над головой. Реальные качества системы — контроль, отзывчивость — манифестируются в чувственных качествах опыта: ощущении заворачива-

вающего чуда, влажности, звуке воды. Рождается гибридная реальность, конституируемая в акте со-творчества между человеком и не-человеческим агентом — аппаратом, где границы между субъектом и объектом, природным и искусственным, живым и механизированным вновь становятся проницаемыми. Усиливая связь с природой, эта инсталляция позволяет почувствовать себя в воде и слезах.

Стадия 4. Синтез и выводы: искусство как лаборатория онтологий

Проведенный анализ подтверждает продуктивность синтетической модели «Жест — Реальное — Четвероякий объект», которая позволила преодолеть фундаментальные ограничения традиционных подходов к изучению эффектов реальности в искусстве. Модель демонстрирует, что эти эффекты возникают не через семиотическую репрезентацию референта знаком, как предполагал Барт, а через материальное присутствие и конституирование Реального объекта в его динамическом взаимодействии с Чувственным объектом. Таким образом, бартовская «деталь», функционирующая в рамках знаковой системы, уступает место онтологическому событию, где реальность производится непосредственно в акте художественного высказывания. Этот сдвиг позволяет закрыть разрыв между репрезентацией и онтологией, предоставляя именно онтологический инструментарий для анализа.

Модель показывает, как искусство не просто отражает или символизирует существующую реальность, а активно производит новые онтологии — реальные объекты, возникающие на пересечении художественного жеста, Реального как такового и их четвероякой структуры. В центре этой динамики находятся интегрированные концепции жеста и Реального, становящиеся операциональными ядрами модели. Жест предстает как акт свободы, направленный на символизацию или прямое продуцирование Реального, которое всегда ускользает от полного освоения. Этот напряженный диалог между жестом и Реальным рождает новый четвероякий объект, где непостижимая сущность Реального сталкивается с его чувственным воплощением, порождая гибридные реальности.

В результате модель функционирует как онтологическая «карта», дифференцирующая многообразиие «эффектов реальностей» через специфику вовлеченного Реального объекта (биологического, временного, телесного, вещественного или кибернетического), характер совершаемого жеста

(инъекции, исследования, сопротивления, предъявления или взаимодействия) и уникальную динамику соотношения реальных и чувственных компонентов в каждом конкретном художественном акте.

Таким образом, современное искусство утверждает себя не как зеркало, отражающее мир, но как лаборатория по производству миров. «Эффекты реальностей» — это учредительные акты для множества ситуативных, хрупких, но подлинных онтологий. Они конституируются в зыбком, но продуктивном со-творчестве человека, не-человеческих акторов (животных, стихий, веществ, алгоритмов) и материала. Множественное число — *реальности* — становится единственно адекватным для описания современной художественной ситуации, где искусство берет на себя функцию онтологического инжиниринга, экспериментируя с самими условиями нашего бытия-в-мире.

Заключение. Онтологии вместо репрезентации

В то время как бартовский анализ был бесценен для разоблачения идеологии реализма, современ-

ное искусство ушло дальше игры со знаками. Оно превратилось в лабораторию по эксперименту с самими онтологическими основаниями, производя множественные и ситуативные реальности.

Проведенный анализ демонстрирует продуктивность синтетической модели «Жест — Реальное — Четвероякий объект». Эта модель позволяет преодолеть ограничения семиотики: эффекты реальности работают уже не через репрезентацию знаком, а через материальное присутствие и онтологическое событие. Таким образом, модель закрывает разрыв между репрезентацией и онтологией, предоставляя инструментарий для понимания того, как искусство производит новые реальные объекты и миры. Эти миры — будь то реальность не-человеческого актора, процесса, материальности или кибернетического взаимодействия — не отсылают к единой внешней Реальности. Они сами являются учредительными актами для множества временных, хрупких, но оттого не менее подлинных реальностей. Искусство больше не зеркало; оно — лаборатория по производству уникальных и нередуцируемых эффектов реального.

Список источников

1. Барт Р. Эффект реальности / пер. А. Демичевой // Часы. 1986. № 59. С. 175–183.
2. Барт Р. Эффект реальности / пер. С. Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1989. С. 392–400.
3. Флюссер В. Жесты: феноменологический набросок. М.: Ад Маргинем Пресс, 2025. 336 с.
4. Лакан Ж. Написанное. Т. I. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 496 с.
5. Харман Г. Четвероякий объект. 2 изд., доп. Пермь: Hyle Press, 2024. 186 с.
6. Баранов А. Зло в «овечьей шкуре»: как хорроры используют наши шаблоны мышления? // Философско-литературный журнал «Логос». 2024. Т. 34. № 4. С. 172–183.
7. Ячин С. О Радости Собственно Человеческой Жизни. К Феноменологии Эстетического Переживания // Horizon. Феноменологические исследования. 2024. Т. 13. № 2. С. 375–398.
8. Ерофеева М. Что такое фикшн? Фреймы в мультсериале «Подозрительная сова» // Философско-литературный журнал «Логос». 2024. Т. 34. № 4. С. 16–25.
9. Castellucci R. The animal being on stage // Performance Research. 2000. Т. 5. № 2. С. 23–28.
10. Triaux C. La Cité du rêve: l'utopie théâtrale de Krystian Lupa // Théâtre/Public. 2014. Т. 212. № 2. С. 33–41.
11. Wood C. Boris Charmatz: An Architecture of Attention // Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry. 2014. № 37. С. 120–132.
12. Franco S. Making Movement Memorable: Tino Sehgal and Boris Charmatz at Tate // Reconstructing Performance Art. Routledge, 2023. С. 189–208.
13. Кенигсберг Е. Я. Кураторские стратегии в современном изобразительном искусстве (на примере проекта «Музей великих надежд») // Известия Национальной академии наук Беларуси. Серия гуманитарных наук. 2019. Т. 64. № 3. С. 346–353.

Информация об авторах

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

А. М. Сосновская — доктор политических наук, профессор кафедры журналистики и медиакоммуникации.

Information about the authors

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

A. M. Sosnovskaya — Doctor of Political Sciences, Professor of the Department of Journalism and Media Communications.

Статья поступила в редакцию 10.12.2025; одобрена после рецензирования 25.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 10.12.2025; approved after reviewing 25.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

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

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 37.012.2

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-24-31

ЦЕННОСТИ БУДУЩЕГО: ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Ольга Евгеньевна Яцевич¹, Любовь Николаевна Шабатура²,
Маргарита Васильевна Заичко³, Наталья Дмитриевна Лалетина⁴

^{1,2,3,4}Тюменский индустриальный университет, Тюмень, Россия

¹jatsevichoe@tyuiu.ru, 0000-0001-9426-9614

²shabaturaln@tyuiu.ru, 0000-0001-7971-6826

³zaichkomv@tyuiu.ru, 0000-0002-6572-4005

⁴laletinand@tyuiu.ru, 0000-0002-2585-1720

Аннотация. Статья посвящена углублённому онтологическому анализу ценностей будущего в условиях ускоряющегося усложнения техно-био-социальных процессов, характеризующих современную цивилизационную динамику. Авторы исходят из положения о том, что классические аксиологические модели, ориентированные на устойчивые и универсальные нормативные основания, оказываются недостаточными для описания трансформаций ценностного порядка в ситуации неопределённости, множественности и распределённой агентности. В этой связи обосновывается необходимость переосмысления ценностей через призму метафизики становления, реляционной онтологии и постгуманистической философии, позволяющих выйти за рамки антропоцентрических и субстанциалистских интерпретаций. Показывается, что ценности будущего не могут рассматриваться как фиксированные нормативные структуры или иерархически заданные идеалы, а предстают в виде динамических онтологических модусов, формирующихся в результате перераспределения субъективности, агентности и планетарных форм бытия. Особое внимание уделяется роли технологических, медиальных и материально-семиотических процессов в производстве и трансляции ценностных новообразований. Подчёркивается, что ценности будущего возникают в гибридных пространствах взаимодействия человека, технологий, природы и социальных институтов, что требует расширения понятийного аппарата современной аксиологии. В статье формулируется комплексная модель онтологического становления ценностей, опирающаяся на принципы процессуальности, множественности и распределённой материально-семиотической продуктивности. Данная модель позволяет концептуализировать ценности как открытые, контекстуально обусловленные и со-становящиеся образования, способные адаптироваться к условиям радикальных социокультурных и технологических изменений. Полученные выводы могут быть использованы в философских исследованиях ценностей, а также в междисциплинарных разработках, связанных с анализом будущего и стратегиями устойчивого развития.

Ключевые слова: ценности, аксиология, традиционные ценности, онтология, медиальность ценностей, ценностные новообразования

Благодарности. Исследование выполнено в рамках научной темы «Динамика ценностных ориентиров студенчества города Тюмени и разработка модели перспективного развития молодежной политики и региональной культуры», зарегистрированной на платформе ЕГИСУ НИОКТР (регистрационный № 123033000057-0).

Для цитирования: Яцевич О. Е., Шабатура Л. Н., Заичко М. В., Лалетина Н. Д. Ценности будущего: онтологический анализ // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 24–31. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-24-31.

Original article

VALUES OF THE FUTURE: AN ONTOLOGICAL ANALYSIS

Olga E. Iatsevich¹, Lyubov N. Shabaturova², Margarita V. Zaichko³, Natalia D. Laletina⁴

^{1,2,3,4}Industrial university of Tyumen, Tyumen, Russia

¹jatsevichoe@tyuiu.ru, 0000-0001-9426-9614

²shabaturova@tyuiu.ru, 0000-0001-7971-6826

³zaichkomv@tyuiu.ru, 0000-0002-6572-4005

⁴laletinand@tyuiu.ru, 0000-0002-2585-1720

Abstract. The article is devoted to an in-depth ontological analysis of the values of the future in the context of the accelerating complexity of techno-bio-social processes characterizing modern civilizational dynamics. The authors proceed from the premise that classical axiological models focused on stable and universal normative foundations are insufficient to describe transformations of the value order in a situation of uncertainty, multiplicity and distributed agency. In this regard, the author substantiates the need to rethink values through the prism of the metaphysics of formation, relational ontology and posthumanistic philosophy, allowing to go beyond anthropocentric and substantialist interpretations. It is shown that the values of the future cannot be considered as fixed normative structures or hierarchically defined ideals, but appear as dynamic ontological modes formed as a result of the redistribution of subjectivity, agency and planetary forms of being. Special attention is paid to the role of technological, medial, and material-semiotic processes in the production and translation of value formations. It is emphasized that the values of the future arise in hybrid spaces of interaction between man, technology, nature and social institutions, which requires the expansion of the conceptual apparatus of modern axiology. The article formulates a comprehensive model of the ontological formation of values based on the principles of processuality, multiplicity and distributed material and semiotic productivity. This model makes it possible to conceptualize values as open, contextually determined and evolving entities capable of adapting to the conditions of radical socio-cultural and technological changes. The findings can be used in philosophical studies of values, as well as in interdisciplinary research related to future analysis and sustainable development strategies.

Keywords: values, axiology, traditional values, ontology, mediality of values, new value formations

Acknowledgements. The research was carried out within the framework of the scientific theme «Dynamics of value orientations of the student population of Tyumen city and the development of a model for the prospective development of youth policy and regional culture», registered on the platform EGISU R&D platform (registration No. 123033000057-0).

For citation: Iatsevich OE, Shabaturova LN, Zaichko MV, Laletina ND. Values of the Future: an Ontological Analysis. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):24-31. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-24-31.

Введение

Современная философская мысль сталкивается с необходимостью радикального пересмотра представлений о природе ценностей в условиях стремительной трансформации онтологического ландшафта. Классические картины мира, основанные на стабильных субстанциальных структурах, иерархиях бытия и линейных моделях исторического развития, утрачивают объяснительную силу перед лицом феноменов, формирующихся в горизонте будущего: нелинейных динамик, распределённых агентностей, постчеловеческих форм субъективности, а также гибридных ансамблей, конституируемых взаимодействием биологических, технологических, социально-нормативных и планетарных процессов. В этих условиях сама структура ценностного поля становится онтологически нестабильной:

ценности больше не могут мыслиться как метафизические данности, предшествующие опыту, но обретают статус событийных, реляционных и процессуальных образований.

Рассмотрение ценностей будущего требует перехода от традиционных нормативно-этических рамок к онтологически ориентированным моделям, где ценность мыслится не как атрибут субъекта или объекта, а как «модус со-бытия» форм, сил и процессов. Такой подход предполагает смещение внимания от субстанции к становлению, от идентичности — к различию, от устойчивости — к фазовым переходам, в которых новые ценностные конфигурации не просто возникают, но и формируют новые режимы возможного. В этом контексте ценности будущего выступают не как проекции идеалов, а как структурные эффекты онтологической новизны, возникающей

на пересечении технологий, экосистем, социально-символических матриц и коллективных форм интеллекта.

Кроме того, онтология будущего требует признания множественности способов существования, что радикально усложняет саму эпистемическую процедуру выявления и описания ценностей. Плюралистическая онтологическая перспектива конструирует пространство, в котором ценности предстают не как универсалии, а как контингентные, но онтологически продуктивные формы организации реальности. В их структуре соединяются материальность, смысл, динамика и оптимизация, что делает ценности не только философскими, но и операциональными. В таком расширенном горизонте анализ ценностей будущего превращается в исследование механизмов онтогенеза.

Цель данной статьи — разработать онтологически насыщенную концепцию ценностей будущего, способную не только диагностировать текущие трансформации, но и предложить когерентную рамку для понимания того, каким образом в условиях технологических, экологических и социально-символических разрывов могут формироваться новые порядки значимого.

Материалы и методы исследования

Методологическая стратегия исследования обусловлена его теоретико-философским характером и ориентирована на онтологический анализ ценностей будущего как процессуальных и реляционных образований. В качестве материала выступают философские тексты, концептуальные модели и теоретические позиции, сформированные в рамках классической и современной онтологии, феноменологии, философии техники и постгуманизма.

Эмпирические данные в узком смысле в работе не используются; вместо этого применяется анализ концептуальных практик, посредством которых конституируются различные режимы понимания ценностей.

Материальную основу исследования составляют труды ключевых философов, представляющих различные онтологические парадигмы: классическую метафизику (Платон, Аристотель), процессуальную философию (А. Н. Уайтхед), философию различия и становления (Ж. Делёз), теорию индивидуации (Г. Симондон), феноменологию и постфеноменологию (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, Д. Айди, П.-П. Вербек), реляционную онтологию и акторно-сетевую теорию (Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло), постгуманизм и новые ма-

териализмы (Р. Брайдотти, Д. Харэвей, К. Барад, Дж. Беннет, Ю. Такер), а также онтологию множественности (К. Мейясу, А. Молл).

Центральным является *онтологический анализ*, направленный на выявление предпосылок, структур и режимов существования ценностей в различных философских традициях.

Важную роль играет *герменевтический метод*, применяемый для интерпретации философских текстов и реконструкции смысловых контекстов, позволяя выявить скрытые аксиологические допущения, имеющие место быть в теоретических моделях бытия, даже в тех случаях, когда ценности не артикулируются эксплицитно.

Метод концептуального синтеза, направленный на интеграцию разнородных философских позиций в целостную теоретическую рамку, позволяет связать процессуальные, реляционные, постгуманистические и технологические интерпретации ценностей в единую онтологическую модель, исключая их редукцию к единому знаменателю.

Изучение ценностей требует обращения к фундаментальным структурам событийности, реляционности и множественности.

Метафизический статус ценностей в горизонте будущего требует обращения к нескольким философским традициям, каждая из которых предлагает собственную онтологическую рамку для понимания того, что делает ценности возможными как модусы бытия. В классической метафизике (Платон, Аристотель) ценность мыслится как форма или телеологическая завершённость. Платон [1] связывает ценности с эйдетическим порядком, а Аристотель — с энтелехией (внутренним стремлением сущего к раскрытию своей формы) [2].

В новоевропейской философии, особенно у И. Канта, ценность получает статус выражения автономии практического разума и тем самым приобретает трансцендентально-нормативный характер. У Э. Гуссерля [3] ценности обретают феноменологическую идеальность как особый слой предметности, раскрываемый актами сознания.

В XX в. происходит радикальный пересмотр аксиологических оснований. Ф. Ницше [4] рассматривает ценности как продукцию воли к власти и динамику жизненных сил; М. Хайдеггер [5] понимает ценность как некую производную от историко-онтологического способа раскрытия бытия. Постметафизическая мысль, представленная объектно-ориентированной онтологией (Н. Гарман) [6],

предлагает рассматривать ценности как эффекты взаимодействия автономных сущностей, не сводимых ни к субъективности, ни к объекту.

Материально-дискурсивная онтология К. Баррад [7] трактует ценности как интраактивные эффекты конфигураций, возникающих внутри технонаучных, социальных и экологических аппаратов.

На основе вышесказанного, можно сказать, что ценности будущего обладают многослойным, реляционным метафизическим статусом. Они возникают внутри пересечения технологических, экологических и социальных процессов, задавая новые векторы возможного.

Феноменологический подход к ценностям будущего предполагает анализ того, каким образом ценности проявляются, даны и конституируются в структуре опыта. В рамках классической феноменологии Эдмунда Гуссерля [8] ценность мыслится как идеальный коррелят интенциональных актов, не сводимый ни к субъективной проекции, ни к эмпирическому объекту. Ценность выступает как «предметность особого рода», доступная посредством акта оценивания, который выявляет специфический слой значимости мира. Для Гуссерля ценность имеет трансцендентальный характер: она конституируется в чистом сознании, но обладает объективной идеальностью, позволяющей ей быть интересубъективно воспроизводимой.

Макс Шелер развивает феноменологию в направлении материальной аксиологии: ценности, если следовать логике его мыслей, обладают априорной и иррелевантной к психологии структурой. Они не создаются сознанием, а даны как эмоционально постигаемые сущности. Эта аксиологическая онтология предполагает существование собственной иерархичности ценностей, задающей онтологический порядок значимого.

Николай Гартман [9] формирует стратифицированную онтологию, где ценности занимают уровень идеальных сущностей, обладающих нормативной силой. Для него ценности реальны, но нередацируемы к материальному или психическому.

М. Хайдеггер и М. Мерло-Понти вводят экзистенциальные и телесные структуры переживания ценности. М. Хайдеггер полагает, что ценность – не сущность, но производный феномен, возникающий из раскрытия мира *Dasein* [10]. М. Мерло-Понти показывает, что ценности укоренены в прелингвистических структурах восприятия и телесной соотнесённости.

Современная постфеноменология (Д. Айди [11], П. -П. Вербек [12]) акцентирует технологическую медиальность ценностей, рассматривая их как возникающие из взаимодействия человека с техническими артефактами. Будущее как пространство медиированных форм опыта открывает новые ценностные горизонты.

Важно в рамках онтологии упомянуть понятие *процессуальности*, поскольку в классической версии процессуальной метафизики, разработанной Альфредом Норттом Уйтхедом [13], реальность мыслится как совокупность «актуальных случаев», каждый из которых является событием становления. В этой перспективе ценности не существуют как надвременные сущности, но возникают как моменты «интенсивности» и «значимости», структурирующие процесс актуализации мира. Ценность у Уйтхеда связана с понятием «удовлетворения» — степени, в которой процесс становления достигает внутренней согласованности.

Жиль Делёз [14] радикализирует процессуальный подход, отвергая онтологию тождества и заменяя её онтологией различия и повторения. В делёзовской метафизике ценности не могут быть поняты как нормативные инварианты; они представляют собой эффекты дифференциальных процессов, разворачивающихся в поле виртуального. Ценность здесь — это не то, что предписывает, а то, что усиливает или ослабляет способности к становлению, увеличивает или снижает интенсивность жизни. Такой подход позволяет мыслить ценности будущего как изменяющиеся режимы аффективной и онтологической продуктивности.

Гилберт Симондон [15] дополняет эту линию концепцией индивидуации, в рамках которой сущности никогда не даны полностью, а всегда находятся в процессе становления. Ценности, с этой точки зрения, возникают не после завершения индивидуации, а внутри неё, как регулятивные напряжения между доиндивидуальным потенциалом и актуализирующимися формами. Будущие ценности, следовательно, могут быть интерпретированы как операторы индивидуации в условиях техно-научных и социально-экологических трансформаций.

В контексте будущего процессуальная перспектива подрывает идею универсальной и окончательной системы ценностей. Вместо этого она предлагает мыслить ценности как множественные, контекстуально обусловленные и потенциально конфликтующие конфигурации, способные

существовать, перекрывать и вытеснять друг друга.

Реляционная онтология и акторно-сетевая теория исходят из принципиального отказа от представления о сущностях как самодостаточных и онтологически замкнутых единицах. В рамках этой теории акцентируется первичность отношений, процессов и связей, внутри которых только и возможна стабилизация того, что ретроспективно именуется «сущностью». В таком подходе ценности не могут рассматриваться как внутренние свойства субъекта или объекта; они возникают как эффекты устойчивых реляционных конфигураций, поддерживающих определённые режимы значимости.

Ключевым направлением реляционной онтологии является акторно-сетевая теория, разработанная Бруно Латуром, Мишелем Каллоном и Джоном Ло [16]. Эта теория радикально расширяет понятие акторности, включая в него не только людей, но и технические артефакты, институты, тексты, алгоритмы, природные объекты и инфраструктуры. Актор в этом контексте определяется не по внутренним характеристикам, а по способности вступать в отношения и производить эффекты. Ценности, соответственно, формируются не в сознании субъекта, а в сетях взаимодействия, где человеческие и нечеловеческие элементы совместно стабилизируют определённые формы значимого.

Постгуманистическая и онто-эпистемологическая перспектива предполагает нахождение в центре автономного, рационального и онтологически привилегированного субъекта. В работах Розы Брайдотти, Донны Харэвей [17], Карен Барад [18] и Юджина Такера [19] человек мыслится не как исходная точка онтологии, а как один из элементов сложных ассамбляжей, включающих биологические, технологические, экологические и символические компоненты. В этом контексте ценности будущего не могут быть поняты как исключительно человеческие нормы; они формируются в постантропоцентрических конфигурациях.

С онто-эпистемологической точки зрения ценности будущего представляют собой не «объекты» знания и не «принципы» действия, а режимы ответственности, возникающие в конкретных конфигурациях мира. Эти режимы определяют, какие формы жизни поддерживаются, какие различия воспроизводятся и какие возможности становления открываются или блокируются [20].

Понятие **онтологической множественности** фиксирует фундаментальный сдвиг в современной метафизике: отказ от представления о едином, иерархически организованном бытии в пользу множества режимов существования, не сводимых к общему основанию. В этом контексте будущее не может быть понято как линейное продолжение настоящего или как реализация заранее заданного. Напротив, оно мыслится как поле пересекающихся, конкурирующих и иногда несоизмеримых онтологических траекторий, каждая из которых порождает собственные ценностные конфигурации.

Аннемари Мол [21] в рамках онтологической философии вводит понятие «множественных онтологий», показывая, что различные практики не интерпретируют одну и ту же реальность, а буквально производят различные версии реального. Это означает, что ценности будущего будут зависеть от того, какие практики — медицинские, технологические, экологические, управленческие — становятся доминирующими. Каждая из них конституирует собственный онтологический режим с присущими ему критериями значимости, допустимости и ценности.

Важный вклад в осмысление онтологической множественности вносит Квентин Мейясу [22], радикально отделяющий реальность от человеческой корреляции с ней. Его концепция указывает на принципиальную нестабильность любого онтологического порядка. С этой точки зрения ценности будущего не могут опираться на предположение о неизменности мира; напротив, они должны быть совместимы с возможностью радикального онтологического разрыва.

Технологическая трансформация бытия и ценностные новообразования не частный социальный или культурный процесс, а фундаментальный онтологический сдвиг, затрагивающий сами условия существования, восприятия и оценивания реальности. Современные технологии — цифровые платформы, алгоритмические системы, биотехнологии, искусственный интеллект, глобальные инфраструктуры — не просто расширяют человеческие возможности, но участвуют в конституировании онтологических режимов, внутри которых формируются новые типы субъектности, темпоральности и ценности.

С онтологической точки зрения технологию следует понимать не как внешний инструмент, а как медиум становления бытия. В этом смысле она сближается с хайдеггеровским пониманием техники как способа раскрытия, однако в отличие

от классической критики современные философы техники подчёркивают множественность и контингентность технологических режимов. Технологии не навязывают единую онтологию, но продуцируют разнообразные формы присутствия, действия и значимости, каждая из которых сопровождается собственным ценностным ландшафтом.

Технологическая трансформация бытия радикально изменяет структуру темпоральности. Ускорение, асинхронность и предиктивность становятся ключевыми характеристиками технологического времени. Ценности в этих условиях всё чаще ориентированы не на сохранение устойчивых состояний, а на управление рисками, адаптацию и способность к быстрому пересбору. Возникают ценности гибкости, резистентности и модульности, отражающие нелинейный характер будущего.

Исходя из онтологической перспективы, важно подчеркнуть, что технологические ценностные новообразования не являются ни полностью детерминированными, ни полностью произвольными. Они возникают в точках напряжения между возможностями технологий и ограничениями материального, социального и экологического мира.

Технологическая трансформация бытия выступает как ключевой механизм возникновения новых ценностных новообразований, которые полностью не заменяют традиционные ценности, но перераспределяют их значимость, иерархию и способы реализации [23].

Выводы

В отличие от классических аксиологических подходов, рассматривающих ценности как устойчивые нормативные сущности или универсальные регулятивы человеческого действия, предложенная теоретическая перспектива позволила выявить их процессуальный, реляционный и множественный характер. Ценности предста-

ют не как предзаданные основания социального и морального порядка, а как динамические онтологические конфигурации, возникающие внутри конкретных режимов бытия.

Анализ субстанциальных, процессуальных, реляционных, феноменологических и постгуманистических онтологий показал, что ни одна из них в отдельности не способна исчерпывающе объяснить генезис и статус ценностей будущего. Вместе с тем их продуктивное сопряжение позволяет выстроить онтологическую рамку, в которой ценности понимаются как эффекты становления, стабилизируемые во времени через сети человеческих и нечеловеческих акторов, материально-дискурсивные практики и технологические структуры. Такой подход снимает оппозицию между объективизмом и субъективизмом в аксиологии, переводя анализ в плоскость онтологической продуктивности ценностных режимов.

Особое внимание было уделено роли технологий как медиаторов и соконституентов бытия. Показано, что технологическая трансформация не только изменяет способы реализации уже существующих ценностей, но и порождает ценностные образования, не лимитируемые традиционными аксиологическими рамками.

Разработка концепции онтологической множественности и нелинейности будущего позволила обосновать тезис о принципиальной плюралистичности ценностей. Будущее предстало не как единое пространство реализации универсальных норм, а как совокупность пересекающихся онтологических траекторий, каждая из которых порождает собственные критерии значимости и допустимости. В этих условиях ценности выполняют не функцию окончательных нормативных ориентиров, а роль временных механизмов стабилизации возможного, обеспечивающих связность мира в ситуации неопределённости и постоянного становления.

Список источников

1. Платон. Софист [диалог] / пер., интерпрет., коммент. и прилож. И. А. Протопоповой. Санкт-Петербург : Платоновское философское общество, 2019. 261 с.
2. Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. А. Кубицкого. Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, печ. 2023 (макет 2024). 413 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль; перевод с немецкого А. В. Михайлова. Феноменология и основы наук / [пер. с нем., предисл., коммент. И. И. Докучаева и др.]. Москва : Академический проект, 2009; Калининград : Изд-во Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, 2024. 230 с.
4. Ницше Фридрих. Воля к власти : [пер. с нем.] / Фридрих Ницше; [сост. и прим. И. В. Минакова]. Москва : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2003 (ОАО Можайский полиграфический комбинат). 860 с.
5. Хайдеггер Мартин. Ницше и пустота. Москва : Родина, 2023. 286 с.

6. Гартман Н. К основоположению онтологии / пер. с нем. Ю. В. Медведева; под ред. Д. В. Складнева. Санкт-Петербург : Наука, 2003. 639 с.
7. Барад К. Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значение // Опыт нечеловеческого гостеприимства: Антология. Москва, 2018. С. 42–121.
8. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 / Эдмунд Гуссерль. Москва : Академический проект, 220–489 с.
9. Peterson K. Stratification, Dependence, and Nonanthropocentrism: Nicolai Hartmann's Critical Ontology // In: Kuperus, G., Oele, M. (eds) *Ontologies of Nature. Contributions to Phenomenology*, vol. 92. Springer, Cham, 2017. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-319-66236-7_8
10. Яцевич О. Е. Этимология понятия "дизайн": корреляты design/Dasein // *Общество: философия, история, культура*. 2015. № 6. С. 69–71. EDN VCGYCT.
11. Ihde D. Postphenomenology — again // *Working Papers from the Center for STS Studies*, 2003. № 3. P. 11.
12. Verbeek P.-P. A Field Guide to Postphenomenology // In: R. Rosenberger and P.-P. Verbeek (eds.) *Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technology Relations*. London: Lexington Books, 2015. ISBN 978-0-7391-9436-2, pp. 9–41.
13. Whitehead A.N. *Process and Reality (Gifford Lectures 1927–28)*. New York : Macmillan; corrected edition, Griffin R. D., Sherburne D. W. (eds.) New York : The Free Press, 1929 [1985].
14. Делез Жиль. Различие и повторение / пер. с франц. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. Санкт-Петербург : Петрополис, 1998. 384 с.
15. Simondon G. *La résolution des problèmes* / Paris : Presses Universitaires de France, 2018. 353 p.
16. Pisarev A., Astakhov S., Gavrilenko S. Actor-Network Theory: An Unfinished Assemblage // *Philosophical Literary Journal Logos*. 2017. Vol. 27, pp. 1–34. DOI: 10.22394/0869-5377-2017-1-1-34
17. Юмартов Д. А. Сравнительный анализ философских концепций Розы Брайдотти и Донны Харауэй : диссертация на соискание ученой степени канд. философ. наук / Юмартов Дмитрий Андреевич ; 2024 г. 183 с. EDN НММУКО.
18. Саяпин В. О. От процессуальной онтологии Симондона к инструментарию интерактивности Барад: метафизика индивидуации и ее практическое применение // *Философская мысль*. 2025. № 9. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ot-protsessualnoy-ontologii-simondona-k-instrumentariyu-intraaktivnosti-barad-metafizika-individuatsii-i-ee-prakticheskoe>
19. Такер Юрий. Ужас философии: в 3 т. Пермь : ГилеПресс , 2017. Т. 1: В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. 2017. 184 с.
20. Яцевич О. Е., Панова А. В., Тарасова О. В.. Экологические ценности как детерминанты устойчивого развития общества: контент-анализ научных источников // *Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования*. 2025. № 3 (48). С. 59–63. DOI:10.36809/2309-9380-2025-48-59-63
21. Ивахненко Е. Н. Аннмари Мол на пути к множественным онтологиям // *Epistemology Philosophy of Science*. 2019. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/annmari-mol-na-puti-k-mnozhestvennym-ontologiyam>
22. Федчук Д. А. О новой и старой онтологиях: Мейясу, Бадью и отказ от классических концепций // *Вопросы философии*. 2019. № 3. С. 199–205 [Электронный ресурс]. URL: <http://ras.jes.su/vphil/s004287440004432-0-1>. DOI: 10.31857/S004287440004432-0
23. Шабатура Л. Н., Яцевич О. Е. К вопросу о понятии «цифровых ценностей» // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2025. № 8 (502). С. 50–55. DOI: 10.47475/1994-2796-2025-502-8-50-55. EDN NVGBZS.

Информация об авторах

О. Е. Яцевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков, член Российского философского общества.

Л. Н. Шабатура — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных наук и социальных технологий, член Российского философского общества.

М. В. Заичко — старший преподаватель кафедры иностранных языков.

Н. Д. Лалетина — старший преподаватель кафедры иностранных языков.

Information about the authors

O. E. Iatsevich — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Foreign Languages, Member of the Russian Philosophical Society.

L. N. Shabatura — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Humanities and Social Technologies, Member of the Russian Philosophical Society.

M. V. Zaichko — Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages.

N. D. Laletina — Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages.

Статья поступила в редакцию 30.11.2025; одобрена после рецензирования 10.01.2026; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 30.11.2025; approved after reviewing 10.01.2026; accepted for publication 15.01.2026.

Вклад авторов: авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

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

The authors declare no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 902 (575)

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-32-42

ПРОТОБАКТРИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЕКЦИЯХ И ПРЕДМЕТНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ ГЕНЕЗИСА ЗОРОАСТРИЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

Владимир Иванович Ионесов

Самарский государственный институт культуры, Самара, Россия, acdis@mail.ru, 0000-0002-6175-5904, индекс Хирша: 40

Аннотация. Протобактрийская цивилизация представляет собой уникальный нарратив в материальном наследии эпохи бронзы Центральной Азии. Археологические комплексы этой своеобразной культуры относятся к наиболее обширным, информативным и весьма обстоятельно изученным ареалам памятников древневосточного типа. Семиосфера предметного мира протобактрийской цивилизации изучена в основном на уровне археологических реконструкций, которые сами по себе служат важной предпосылкой для перехода к социокультурным обобщениям. Между тем, историко-культурологический анализ позволяет выявить универсальные значения и смысловые спецификации цивилизационного процесса и показать, как общество адаптируется в ситуации смены жизненных циклов культуры через обращение к её символическим практикам и предметным артикуляциям. В статье предпринята попытка рассмотреть феномен протобактрийской цивилизации как особой культурной реальности в социальных проекциях и предметных взаимосвязях генезиса некоторых сторон зороастрийской идеологии. Вопросы социальной истории древнейших комплексных (раннеклассовых) обществ не теряют свою актуальность в историко-культурологических исследованиях. Это тем более очевидно, что в сложении и утверждении ряда общеисторических феноменов (урбанистический процесс, институционализация власти, общественное разделение труда, социально-имущественное дифференциация, межэтнические объединения, культурная ассимиляция, централизация религиозных систем и пр.) обнаруживается определяющее воздействие именно социокультурных факторов, закономерностей и стадийных исторических тенденций. Показательно, что в этом взаимодействии, как во времени, так и в пространстве особенно отчетливо проявляется роль эпохальных культурных сдвигов и социально-мировоззренческих переломов. Не случайно оформление крупнейших религиозных верований (буддизм, конфуцианство, зороастризм, христианство, иудаизм и др.) происходило на культурно-цивилизированных перекрестках истории, на той «переходной стадии, которая вела от осевого времени к великим империям древности» (К. Ясперс) под неперемным воздействием сильных социальных потрясений и трансформаций. Так, утверждение иудаизма сопровождалось распадом централизованной царской власти (X в. до н.э.). Кризис Римской империи в начале нашей эры в значительной мере предопределили массовое выдвижение, особенно в ее восточных провинциях, новых идеологических течений и религиозных сект (фарисеи, саддукеи, ессеи, зелоты, сикарии и др.), наиболее жизнеспособной из которых оказалось учение Иисуса Христа. Многие реформаторские религиозные направления, в том числе, протестантизм, лютеранство и пр. также обязаны своим рождением кардинальному историческому повороту к антропоцентрическим ценностям и парадигмам свободомыслия эпохи Возрождения. Личностная доминанта в их религиозных системах исторически выражала объективное выдвижение человеческого фактора на арену зарождающегося нового эпохального социокультурного порядка. Как показывают исторические факты, крушение одних и зарождение других цивилизационных устоев происходили чаще всего параллельно и в целом определялись в той или иной мере единым, хотя и многообразным историческим процессом. Примечательно, что именно в переходные периоды истории в обществе создаются наиболее благоприятные предпосылки для формирования новых общественных структур и отношений. Можно выделить некоторые из этих предпосылок: а) ослабление сопротивляемости старой системы в силу ее экономической разбалансировки и депрессии; б) недееспособность уходящих институтов и структур власти в организации социального контроля и экономического управления; в) прогрессирующее падение уровня жизни, массовое обнищание основных производителей; г) усилившийся разброд в умах, крушение традиционной идеологической системы; д) активное вызревание новых социально-экономических механизмов и иерархических структур; е) нарастающая социальная, межплеменная и межэтническая мобильность; ж) насущная потребность в новой системе общественных координат, в эффективных нормативах и ценностях, связанных с организацией и стабилизацией социокультурной ситуации;

з) неблагоприятная внешнеполитическая обстановка, проникновение в традиционную социокультурную систему инновационных идеологических течений (так называемая «внешняя стимуляция»). Данный культурный переход, как правило, проявляется во взаимодействии, слиянии и синтезе качественно новых конфигураций, возникающих еще в недрах отмирающей социокультурной системы на основе ее разложения, с внешними элементами, появившимися в результате эпохального исторического сдвига.

Ключевые слова: протобактрийская цивилизация, сапаллинская культура, эпоха бронзы, Центральная Азия, Джаркутан, зороастризм, переходный процесс, эпохальные сдвиги

Для цитирования: Ионесов В. И. Протобактрийская цивилизация в социальных проекциях и предметных взаимосвязях генезиса зороастрийской идеологии // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 32–42. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-32-42.

Original article

PROTOBACTRIAN CIVILIZATION IN SOCIAL PROJECTIONS AND SUBJECT INTERCONNECTIONS THE GENESIS OF ZOROASTRIAN IDEOLOGY

Vladimir I. Ionesov

Samara State Institute of Culture, Samara, Russia, acdis@mail.ru, 0000-0002-6175-5904, h-index: 40

Abstract. The Proto-Bactrian civilization represents a unique narrative in the material heritage of the Bronze Age of Central Asia. The archaeological complexes of this unique culture are among the most extensive, informative, and thoroughly studied sites of ancient Eastern monuments. The semiosphere of the material world of the Proto-Bactrian civilization has been studied primarily through archaeological reconstructions, which in themselves serve as an important prerequisite for the transition to socio-cultural interpretations. Historical and cultural analysis allows us to identify universal meanings and semantic specifications of the civilizational process and demonstrate how society adapts to changing cultural life cycles through its symbolic practices and objective articulations. This article attempts to examine the phenomenon of the Proto-Bactrian civilization as a unique cultural reality within the social projections and objective interrelations of the genesis of Zoroastrian ideology. Questions regarding the social history of ancient complex (early class) societies remain relevant in historical and cultural studies. This is all the more evident given that the formation and consolidation of a number of general historical phenomena (urban development, institutionalization of power, social division of labor, social and property differentiation, interethnic unification, cultural assimilation, centralization of religious systems, etc.) reveals the decisive influence of sociocultural factors, patterns, and stage-by-stage historical tendencies. Significantly, this interaction, both in time and space, particularly clearly reveals the role of epochal cultural shifts and socio-ideological turning points. It is no coincidence that the formation of major religious doctrines (Buddhism, Confucianism, Zoroastrianism, Christianity, Judaism, etc.) occurred at cultural and civilized crossroads of history, during that transitional stage that led from the Axial Age to the great empires of antiquity (Karl Jaspers), under the inevitable impact of powerful social upheavals and transformations. Thus, the rise of Judaism was accompanied by the collapse of centralized royal power (10th century BC). The crisis of the Roman Empire at the beginning of the Common Era largely predetermined the widespread emergence, especially in its eastern provinces, of new ideological movements and religious sects (Pharisees, Sadducees, Essenes, Zealots, Sicarii, etc.), the most viable of which proved to be the teachings of Jesus Christ. Many reformist religious movements, including Protestantism, Lutheranism, and others, also owe their birth to the radical historical shift toward anthropocentric values and the freethinking paradigms of the Renaissance. The personal dominant in their religious systems historically expressed the objective advancement of the human factor into the arena of the emerging new epochal sociocultural order. As historical facts show, the collapse of some civilizational foundations and the emergence of others occurred most often in parallel and, on the whole, were determined by a single, albeit diverse, historical process. It is noteworthy that it is precisely during transitional periods in history that the most favorable preconditions for the formation of new social structures and relations are created in society. Some of these preconditions can be identified: a) weakening of the resistance of the old system due to its economic imbalance and depression; b) incapacity of the outgoing institutions and power structures in organizing social control and economic management; c) progressive decline in the standard of living, mass impoverishment of the main producers; d) increasing confusion of minds, collapse of the traditional ideological system; e) active maturation of new socio-economic mechanisms and hierarchical structures; e) increasing social, intertribal and interethnic mobility; g) urgent need for a new system of social coordinates, for effective standards and values related to the organization and stabilization of socio-cultural situation; c) an unfavorable foreign policy environment, the pen-

etration of innovative ideological currents into the traditional socio-cultural system (so-called “external stimulation”). It has been noted that this cultural transition, as a rule, historically manifests itself in the interaction and eventual fusion (synthesis) of innovative configurations, emerging within the dying formation as a result of its disintegration, with external elements emerging in radically different socio-economic conditions.

Keywords: Proto-Bactrian civilization, Sapalli culture, Bronze Age, Central Asia, Dzharkutan, Zoroastrianism, transition process, epochal shifts

For citation: Ionesov V. I. Protobactrian Civilization in Social Projections and Subject Interconnections the Genesis of Zoroastrian Ideology. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):32-42. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-32-42.

Введение. Одной из древнейших религиозных систем, возникших под воздействием глубокого эпохального кризиса и цивилизационного сдвига, является зороастризм. В генезисе зороастрийского учения просматриваются многочисленные синдромы переходного процесса — ломка старых пост-первобытных эгалитарных обычаев и конструирование новых культурных канонов, ценностно-мировоззренческих установок и ритуально-символических практик.

В последние десятилетия к разработке вопросов генезиса зороастризма активно привлекаются археологические материалы, благодаря чему удалось выдвинуть ряд новых версий в его осмыслении [2; 7; 12; 29]. Однако чисто историко-археологическим подходом нельзя ограничивать исследование этой сложнейшей исторической темы. Представляется своевременным и перспективным культурологическое осмысление некоторых аспектов исторического возникновения зороастризма в контексте социального развития доурбанистических обществ Северной Бактрии второй половины II — начала I тыс. до н. э. Разумеется, настоящая статья не претендует на категоричность сделанных в ней оценок и выводов и тем более полноту охвата исторического материала по данной проблематике, а представляет собой попытку взглянуть на зороастризм как результат синтезированной идеологии переходного периода от комплексного (раннеклассового) к сословно-классовому обществу, отражающего напряженные социальные и религиозно-философские искания на путях становления личностной духовной культуры. Что же в этом плане мы можем сказать о доурбанистической Бактрии позднего бронзового века по археологическим данным?

Социальные процессы в древнейшей Бактрии разворачивались в условиях эпохальных структурных трансформаций под воздействием культурно-исторического синтеза. За последние 50–60 лет на юге Узбекистана и в Северном Афганистане сделаны крупные археологические открытия доурбанистических памятников II тыс. до н.э.

(Дашли, Фарукабад, Тикар, Гирдайтепе, Сапаллитепе, Джаркутан, Бустон, Молали, Шортугай и др.), а также исторически сменяющих их в начале I тыс. до н. э. объектов раннежелезного века (Алтын, Кучуктепе, Кызылтепе, Бандыхан I, Миршади, Буйрачи и др.). Несмотря на неравномерность их археологической изученности, все они имеют непреходящую источниковедческую ценность для разработки многих важных аспектов наиболее ранних этапов бактрийской истории. Особая историческая значимость этих памятников подчеркивается и тем, что после запуска протогородских центров на территории южного Туркменистана (Алтын-депе, Намазга-депе VI и др.) в начале II тыс. до н.э. зона активного процесса урбанизации перемещается на восток, в дельту Мургаба и на плодородные земли бассейна Амударьи.

Одним из перспективных регионов в исследовании данной темы является Южный Узбекистан. Здесь не только полностью или в значительной мере раскопан ряд крупных объектов (Сапаллитепа, Джаркутан — холмы № 4А, 4В, 5, 6, Бустон VI), но и открыта серия качественно новых для эпохи бронзы Средней Азии раннегородских комплексов сапаллинской культуры — монументальный храм огня, цитадель со зданиями дворцового типа и высотной архитектурой, производственные массивы, имеющие принципиальное значение в исследовании социальной эволюции комплексных обществ и исторических предпосылок возникновения зороастризма [3; 11–12; 24–29]. Как отмечает Н. А. Аванесова: «Комплекс факторов, характеризующих особенности культурно-хозяйственного типа сапаллинцев и историческую обстановку в протобактрийском обществе в конце II тыс. до н.э. предполагает существование предпосылок, необходимых для возникновения и распространения новой идеологии. И здесь серьезным стимулом к трансформации послужило внедрение в древнебактрийский регион отдельных групп скотоводческого населения (андроновцы, срубники, тазабагыябцы, бешкентцы)» [2, с. 28].

Обсуждение. Проблемы возникновения зороастризма и локализация его исторической родины уже многие десятилетия приковывают к себе внимание ученых. Некоторые исследователи связывают происхождение зороастрийской идеологии с культурами древнего Хорезма (С. П. Толстов), другие — с цивилизациями Ирана (Б. Хеннинг М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин), третьи ищут ее истоки на обширных пространствах Урала и Сибири (М. Бойс, Е. В. Кузьмина), четвертые — в оазисах древней Бактрии (И. М. Дьяконов, Е. Э. Бертельс, А. М. Мандельштам, А. А. Аскаров), пятые — в Маргиане (В. И. Сариниди). Не отличается ясностью и хронологическая принадлежность раннего зороастризма. В литературе обосновываются различные датировки, от начала II тыс. до н. э. до середины I тыс. до н.э. Однако большинство специалистов определяют время первоначального оформления зороастризма II — началом I тыс. до н. э. (И. М. Дьяконов, Ю. Мейер, Э. А. Грантовский, Е. З. Бертельс, А. А. Аскаров).

В своих исследованиях А. А. Аскаров убедительно показал, что расцвет сапаллинской культуры приходится на период интенсивного формирования комплексных обществ, классового образования и новых идеологических канонов [3]. В родственных и синхронных сапаллинским североафганских археологических комплексах (типа Дашли 1 и 3) В. И. Сариниди усматривает свидетельства «...далеко зашедшего процесса социальной дифференциации, когда вся общественная жизнь обитателей оазиса регламентировалась выделенной прослойкой местного общества» [22]. Касаясь политической эволюции оседлоземледельческих обществ Древней Бактрии, В. Н. Массон характеризует его как «общество сложной социальной структуры, в котором институализация светской власти способствует возрастанию роли управленческих и военных функций правителей, в связи с освоением новых территории и усиления межплеменных, а возможно, и межэтнических столкновений» [17].

Историко-археологическое изучение Джаркутана, крупнейшего поселения сапаллинской культуры с выделенными некрополями, его историческая топография, социально-территориальное деление и этапы урбанистической эволюции убедительно свидетельствуют о принадлежности городища и его общества к так называемым комплексным (раннеклассовым) организациям древневосточного типа. В социально-дифференцированной структуре Джаркутана четко обозначены

основные составляющие раннегородской цивилизации: высотная архитектура (храм, цитадель) для привилегированной верхушки, жилищно-хозяйственные кварталы рядовых общинников, производственные массивы ремесленников, развитая сеть ирригационных сооружений, обособленные погребальные комплексы с социально-ранжированными захоронениями. В погребальном церемониале широко практикуются имитативные обряды, кенотафы, жертвоприношения священным баранов, в материальной культуре развита растительная и зооморфная символика [24–29]. Н. А. Аванесова рассматривает многочисленные факты погребения человека с животным — овцой или собакой — в качестве символов, приведенных в Ригведе и Авесте [25, с. 274].

Материализованным воплощением институализации власти стало возведение на Джаркутане, примерно в XVI–XIII вв. до н. э. дворцового комплекса и храмового ансамбля [24]. Первый выражал в лице правящей аристократии глубину социальной стратификации общины, утверждал многоступенчатую иерархию общественной жизни и политизацию власти. Вторым выступал материальным свидетельством становления жреческой монополии на религиозно-культурную деятельность общины. Если «дворцовый комплекс» закреплял оформление в обществе централизации социальной, то «храмовый ансамбль» — идеологической. Археологическим доказательством социально-имущественного ранжирования умерших служат находки в могилах бронзовых наконечников, печатей, а позднее и разнообразной вотивной атрибутики в виде миниатюрных бронзовых имитаций ножей, топоров, кинжалов, серпов, лестниц, зеркал и др. Видимо, не случайно распространение вотивного погребального инструментария произошло почти параллельно с появлением на городище храма огня. Выявленные в храме металлургические мастерские дают основания полагать, что в них изготавливалась ритуально-культурная атрибутика для погребальных целей и, что еще существеннее, именно храмом, вероятно, санкционировалась вся идеологическая и сакральная деятельность общины, включая похоронный церемониал. Можно также считать, что с возведением храма огня в целом завершилось слияние мелких разрозненных семейно-родовых (домашних) культов в единое общеродовое божество в лице священного огня.

Таким образом, Джаркутан в последней трети II тыс. до н.э. складывается в столичный раннегородской центр, выполняющий функции

экономического, политического и идеологического лидера в Северной Бактрии. Джаркутан стал (в том числе, в силу своего стратегически выгодного географического положения) мощным форпостом-катализатором в политогенезе и классовом образовании древнебактрийского общества, сыгравшего значительную роль в период, предшествующий сложению зороастризма. Присутствие в материальной культуре Джаркутана и сопряжённых с ним объектов (Бустон VI и др.) элементов протозороастрийского культа убедительно показано в работах А. А. Аскарлова, Т. Ш. Ширинова, А. А. Аванесовой [2; 6; 22]. «Погребальные ритуалы в обрядово-культовой практике во многом совпадают с символическими и мифологическими установками, прописанных «в ведических (Ригведа), постведических (Авеста) источниках». Н. А. Аванесова классифицирует археологический комплекс Бустона VI сапаллинской культуры по сумме культово-погребальных характеристик как некрополь огнепоклонников Северной Бактрии, где огонь в обряде обладал высоким мифологизированным статусом [2].

Близость к племенам степного мира, отличающихся повышенной мобильностью и воинственностью, богатыми сырьевыми ресурсами, но одновременно и более примитивным общественно-экономическим укладом, в значительной мере предопределило содержание исторического и этнокультурного процесса в древнебактрийских центрах. В целом, такое соседство отнюдь не способствовало стабилизации внешнеполитической обстановки в данном регионе. Есть мнение, что Сапаллитепа и Джаркутан были своего рода стратегическими форпостами бактрийско-маргианских оседлоземледельческих цивилизаций [19]. Во всяком случае, имеются веские основания считать, что пограничная зона земледельческого и скотоводческого миров в историческом развитии стала питательной почвой, генератором ускорения потестарно-политической институализации власти в древнебактрийском обществе, с одной стороны, и нарастающего экономического и религиозно-культового возвышения степных скотоводческих племен, с другой. Кроме того, межцивилизационное слияние и взаимное социокультурное обогащение двух различных этнокультурных организмов стали решающим моментом в процессе формационного синтеза, и, в конечном счете, в утверждении качественно нового раннегосударственного объединения с развитой иерархией поселений и дуалистической религиозной идеологией.

В конце II тыс. до н. э. сапаллинская культура вступает в полосу острых социальных коллизий, мировоззренческих пересмотров и мифо-символических трансформаций. На завершающей стадии сапаллинской культуры прежде достаточно гомогенная похоронная практика расщепляется на множество погребальных обрядов с выраженной ритуально-ранжированной полистилистикой.

В результате исторического надлома всей системы общественных отношений в конце II — первой четверти I тыс. до н. э. наступил период эпохально-формационного синтеза двух различных этнокультурных организмов: кочевническо-скотоводческого и оседлоземледельческого. Их «оплодотворение» привело к рождению качественно новой синтезированной общественно-политической системы с соответствующими компонентами религиозной идеологии монотеистического толка. Развитие степных племен «остановилось на стадии раннего классового образования, а импульсом к дальнейшему движению явился синтез кочевого и земледельческого населения, возникновение нового этнического субстрата (и социума), преодолевшего «заспециализированность» к экологической среде [10, с.103].

Новые черты проявились почти во всех сферах жизни в системе расселения, в архитектуре и топографии, керамике и орнаментации, металлургии и строительной технике, религиозной идеологии и погребальном обряде. Вероятнее всего, изменился и этнический состав общества, его язык. Хотя достоверных сведений на этот счет явно недостаточно. На смену обширным раннегородским центрам со сложной дифференцированной планировкой объектов приходят компактные, сильно укрепленные поселения типа усадеб, убежищ и резиденций [6]. Таким образом, внутригородская социально-иерархическая градация трансформируется в внутриаозисную дифференциацию и соответствующую ей мировоззренческую доктрину.

Надо полагать, что именно эта историческая обстановка и культурный контекст наиболее благоприятствовали сложению необходимых предпосылок для вызревания фундаментальных канонической ранней зороастрийской идеологии с отчётливой личностной и социально-этической направленностью. Зороастрийскую идеологию следует рассматривать как продукт цивилизационного и формационного синтеза, этнокультурной интеграции оседлоземледельческих и степных скотоводческих обществ. Каждое из этих обществ потенциально содержало те или иные

протозороастрийские элементы, но весь феномен заключался в том, что только их слияние на бактрийско-маргианской земле дало начало новой социально-этической мировоззренческой парадигме.

Какие же черты сближают зороастризм с местным субстратом древнейшей Бактрии в свете новейших археологических данных? В артефактах Джаркутана периода расцвета и заката протобактрийской цивилизации можно усмотреть многочисленные свидетельства огнепоклонства. Следует отметить, в первую очередь, монументальный храм огня, внутри которого материализовано представлена характерная для зороастрийского учения атрибутика — священные алтари, водные источники, золохранилища, мастерские для изготовления сакральных предметов и божественных напитков. В погребальном обряде имеют место многочисленные случаи захоронений расчлененных скелетов человека, то есть предварительно очищенных от мясных тканей. Н. А. Аванесова находит в археологических материалах некрополя Бустон VI сапаллинской культуры много параллелей с зороастрийскими традициями, выделяя в погребальном цикле вторичных захоронений особый обряд выставления тела усопшего на специальном помосте — дахме. Данный обычай позже был регламентирован и записан в одной из четырех частей Авесты — Видевдате [25, с. 516]. Этот вывод разделяет и А. Р. Каспаров, считая «верификацию обряда вторичного захоронения с авестийским выставлением на дахме достаточно обоснованной. Практика вторичного захоронения полностью соотносится с индоиранскими установлениями о погребальном обряде. Не случайно такие представители фауны, как птицы и особенно собаки (им посвящен весь 13 Фрагард), почитались в Авесте, ведь именно ими тело освобождалось от мягких тканей, а Трупный Демон покидал умершего» [29, с. 18, 24].

Укажем также на ритуальное коллективное погребение собак [5]. В погребальном инвентаре встречаются конусообразные ритуальные сосуды, так называемые «астоданы», изготовленные специально для захоронения. А. А. Аскарлов усматривает в этих сосудах прообраз будущих зороастрийских оссуариев. На завершающих этапах сапаллинской культуры в духовной жизни земледельцев заметно усиливается культ огня и священных животных.

На могильниках устраиваются кострища, а в значительном количестве погребений — ритуальные возжигания («очищение огнем») и жертво-

приношения баранов. Представляется, что культ огня распространенный в оседлоземледельческой культуре в качестве древней традиции на определенном этапе (кузалинское время, начиная с середины II тыс. до н. э.) под влиянием социальных изменений подвергается ритуальной централизации, то есть происходит слияние мелких домашних культов в единое общесоциальное божество огня (как, впрочем, и некоторых других культов). Однако это еще не означало появление нового религиозного вероучения (каковым являлся зороастризм), а было результатом «культурной мутации и спонтанной трансформации» [18, с. 29] традиционной духовной культуры земледельцев, так как вся сапаллинская культура в своей основе по-прежнему покоилась преимущественно на сугубо земледельческих устоях и традициях эламо-шумерского мира. В связи с этим вряд ли будет корректным выводить зороастризм исключительно из местного историко-культурного субстрата и рассматривать его как эволюционный продукт сапаллинской цивилизации. Не убедительными представляются и попытки идентифицировать зороастрийскую идеологию лишь с традициями скотоводческих культур Средней Азии, Урала и Сибири. В культурологическом понимании, следует учитывать, что зороастризм явление качественно новое, оформившееся в период межцивилизационного и формационного надлома в результате синтезированной земледельческо-скотоводческой культурной интеграции. Археологическим подтверждением этого синтеза стали символические практики и сакральные объекты финальной (бустанской) стадии сапаллинской культуры (конец II тыс. до н.э.), а также памятники раннежелезного века (X–VII вв. до н.э.) бактрийско-маргианского региона (Тиллятепе, Алтын 10, Кутлугтепе, Кучуктепе, Кызылтепе, Бандыхан 2, Яз-депе, Аравали-депе, Елькен-депе).

Не вызывает сомнений, что сильный импульс был задан культуре пришлым скотоводческим населением, в основе своей, вероятно, ираноязычным. В металлургическом производстве интенсивно наращивается удельный вес кузнечного и оружейного дела. Разнообразнее и надежнее становится воинское снаряжение, появляется кавалерия. В хозяйстве расширяется животноводческий сектор, в котором наблюдается заметное увеличение доли крупного рогатого скота, в том числе лошадей [6, с. 81–85]. Ухудшение внешней военной обстановки заставило общество отказаться от крупных рассредоточенных городищ и перейти к небольшим, но сильно укрепленным

поселениям, типа убежищ и резиденций, с хорошо обустроенными фортификационными сооружениями, но без монументальных храмов и дворцов. Политически это означало переход от прежней модели города-государства (типа Джаркутана) к полисной структуре социальных объединений. На исторической оси этих социокультурных сдвигов запускаются эпохальные процессы перекодировки культуры, которые «сопровождались существенными изменениями в историческом пространстве, поскольку быстро трансформировалась старая география центров и периферии, а иногда возникала принципиально новая» [23, с. 26]. Несколько небольших поселений с различными социально-урбанистическими функциями и политическим статусом сосредотачивались в оазисах, образуя достаточно автономные полисные организмы, вроде княжеских владений, уделов, что, впрочем, не исключало их последующей государственной централизации (VIII–VI вв. до н. э.). На этой основе сложилось известное по письменным источникам Древнебактрийское царство. Аналогии таким объединениям мы находим в древнейших сведениях Авесты, в текстах которой уже фиксируется общественная иерархия родовых поселений и прочих социально-политических формирований терминами — «Арьюшайана», «дахьосати», «дахью», «вис», «нмана», «нафа». Как считает И. М. Дьяконов, «общество рисуемое Авестой, а следовательно, и ее древнейшие части, должно относиться ко времени не позднее начала первого тысячелетия до н. э.» [8, с. 140]. Примечательно, что в текстах Авесты ничего не говорится о возведении монументальных храмов, известных на сапаллинско-дашлинских памятниках эпохи бронзы и отсутствующих в период X–VIII вв. до н. э.

Исследователи идентифицируют названия Арьюшайана и дахьосати с крупными политическими союзами, типа царств, осуществляющих «власть над областями», и именуемые в Авесте «дахью». В современной терминологии, видимо, точнее будет сопоставить понятие «дахью» с уделом, княжеством, владением, географически локализованных в оазисах. Во главе подобных областей (оазисов) стояли дахьюпаты — правители земель. Для раннежелезного века только в пределах южноузбекистанской части Северной Бактрии выделяется до пяти оазисов [19, с. 17, 24–25], внутри которых сосредотачивались более дробные социально-политические единицы, такие как *вис* — родовое поселение столичного типа и *нмана* — большесемейный дом-усадебка. В этом

социально-иерархическом членении, несмотря на явную архаичность древнейших текстов Авесты, отражена реальная историческая основа вполне сопоставимая с древнебактрийской археологической действительностью X–VII вв. до н. э. Так, В. М. Массон определенно считает, что «резиденциями доахеменидских дахьюпатов разных рангов были археологически устанавливаемые центры городского типа с окученной застройкой и цитаделями на мощных платформах, и городища, сочетавшие функции резиденции и убежища» [17]. «Само существование которых, по мнению И. М. Дьяконова, свидетельствует об имущественном расслоении и грабительских войнах между царьками возникающих мельчайших государств» [9, с. 192–193]. Подобными центрами (в авестийском обозначении *вис*) вполне могли быть Кызылтапа, Джандавлаттепа, Бандыхан I в Бактрии, Яз-депе, Елькен-депе, Аравали-депе в Маргиане. Поселения более мелкого социального калибра — Кучук-тепа, Кызылча 6, Буйрачи I, II, вероятно, уместно отождествлять с авестийскими *нмана*.

По всем признакам период X–VIII вв. до н. э. отличается от протобактрийской цивилизации эпохи бронзы качественно иной сущностной характеристикой комплексных обществ и их идеологических систем. Разительные изменения затрагивают и самую консервативную сферу общественной жизни — погребальный обряд. Судя по всему, на определенном этапе перестают практиковаться захоронения в обширных некрополях, а обряд труположения заменяется кремацией умерших. Обряд трупосожжения покойников впервые зарегистрирован А. А. Аскарковым в археологическом комплексе раннежелезного века Пшактепа.

Итак, культура и общество древнебактрийского региона в период так называемых «темных веков» демонстрирует торжество социокультурного синтеза, в процессе сложения вторичного раннегосударственного устройства и, в конечном счете, зороастрийского учения.

Констатация того, что вызревание основных принципов новой религии произошло в результате синтезированного «оплодотворения» местного оседлоземледельческого субстрата пришлым ираноязычным скотоводческим населением, позволяет поставить вопрос о глубоком отображении этой дуалистической по своей природе социальной действительности в религиозно-мировоззренческой системе зороастризма. «Вследствие изменения этнических свойств социума, типа культуры, формируется индивидуальность нового типа,

с деятельностью которой и связан формационный стадийный сдвиг» [10, с. 99]. Вероятно, такая индивидуальность была выдвинута историей в лице Заратуштры.

Предпосылки, способствующие становлению ярко выраженной монотеистической тенденции в зороастрийском вероучении, мы находим в эпохе, предшествующей его возникновению, лучше всего археологически представленные в Северной Бактрии Джаркутаном и его культурно-территориальной агломерацией (Бустон IV и др.). В раннегородской структуре Джаркутана отчетливо воплощены идеи, фиксирующие, с одной стороны, процесс институционализации / монополизации власти и религиозно-культурной деятельности общины, с другой — возвышение личностного фактора, обусловленного имущественным расслоением, обособлением общественных групп и распадом внутрисоциальных связей. «Но тот же процесс общественного развития, который благоприятствовал возникновению монотеистических идей, приводил к упадку государства и общества, влек за собой рост беспомощности каждого отдельного индивидуума, усиливая в нем потребность в надежном авторитете» [13, с. 247]. Не этим ли объясняются признаки выраженной архаизации культуры, возрожденческие (рудиментарные) культурные синдромы, экономический спад и мировоззренческий дуализм захвативший протобактрийскую цивилизацию, отчетливо выраженные в археологических комплексах ее финальной стадии?

В основе мировоззренческого дуализма, пронизывающего все содержание зороастрийского канона лежат, как нам кажется, вполне объективные исторические моменты, а именно противостояние оседлоземледельческого и степного скотоводческого миров, чередование состояний войны и мира, поляризация общественных сил, раздвоение общественного бытия на власть имущих и обездоленных, мифологизация сознания, деление на живых и мертвых, вера в «золотой век» эгалитарного общества и его смена «темными веками» со свойственной им политической раздробленностью, экономическим хаосом, мировоззренческим плюрализмом и социальным противостоянием.

Вполне допустимо также предположение, что деперсонифицированные божества традиционной оседлоземледельческой религиозной догматики не были полностью уничтожены, а лишь трансформировались под воздействием социального императива в свиту главного бога, в лице

Ахура-Мазды. Тем самым, как бы воспроизводя иерархию общественных отношений по формуле: царь и его подданные. «По мере того, как развивалось разделение труда, и происходила поляризация общественных отношений, возникала и поляризация и в мире богов, причем отдельные боги выступали как антропоморфные носители специфических форм человеческой деятельности» [15, с. 160]. Нарастающее этнокультурное взаимодействие в условиях эпохального распада эгалитарного жизненного уклада, ускорили социальную мобильность и процесс переклассификации мировоззренческих и духовных ценностей. Имущественная и социально-статусная дифференциация, а также сосуществование в культуре неоднородных и разноплеменных религиозно-идеологических течений всё сильнее закрепляли за индивидуумом право свободы выбора и мировоззренческого плюрализма. В новой многоукладной и разноликой культурной среде под давлением смены цивилизационных циклов центр тяжести переносится с общесоциальных религиозных ценностей на внутреннее состояние личности, когда «становится гораздо выгоднее освободить человеческий индивидуум от родовых авторитетов и дать ему хотя бы некоторую свободу в его предпринимательстве и в овладении жизненными ресурсами» [14, с. 47].

Выдвижение в культуре личностных инициатив и ценностей, мировоззренческих постулатов, основанных всё больше на ритуально-этических принципах социальной вовлеченности индивидуума в общественную жизнь, радикально меняли нормативные понятия об индивидуальной ответственности, что стало питательной почвой для зарождения представлений об индивидуальном грехе и посмертном воздаянии. К этому следует добавить и социально-психологические обстоятельства — стремление людей в условиях эпохального кризиса и массового обнищания противопоставить земным страданиям надежду на справедливое воздаяние в мире потустороннем.

Закат и гибель одной цивилизации, и мучительные роды новой социокультурной системы, надо полагать, сопровождалась разбродом в умах, размыванием ценностей, упадническими настроениями, столкновением и кровопролитием противостоящих межплеменных и межэтнических сил. Этим можно объяснить известные в зороастрийской идеологии эсхатологические мотивы, веру в конец мира и неизбежность «страшного суда».

Заключение. Таким образом, есть веские основания заключить, что именно на поликультурной

северобактрийской основе в конце II — начале I тыс. до н.э. сложились наиболее благоприятные исторические предпосылки для возникновения зороастрийского вероучения. Следует также отметить, что близкие условия формируются в это же время в Маргиане [22]. Зарождение стержневых мировоззренческих устоев раннего зороастризма на древнебактрийской земле стало возможным, как было показано выше, под интенсивным воздействием цивилизационного синтеза и этнокультурной инфильтрации. По мнению Н. А. Аванесовой «процесс культурного синтеза породил в чем-то родственную, но качественно отличную культуру, т. е. культурная нивелировка и трансформация привели к образованию новой общности и идеологии, основанной на огненно-соляной символике» [2, с. 40].

Однако, все эти факты, имея на раннем этапе (X–IX вв. до н. э.) стимулирующее воздействие в оформлении ключевых постулатов раннего зороастрийского вероучения, в то же время, отнюдь не способствовали его официальному закреплению в качестве господствующей религиозной идеологии именно в этом регионе. Вероятно, дестабилизация экономической жизни, предшествующая возникновению древнебактрийского царства, не позволила реализовать достаточно демократические зороастрийские каноны на уровне государственной религии, чему есть несколько объяснений. Во-первых, вторичная институализация власти еще находилась в процессе своего становления и потому не была готова к огосударствлению идеологии. Во-вторых, новая мировоззренческая система на данном этапе не была принята всем обществом, так как функционировала в условиях активного социального и межэтнического противостояния, кроме того, могла восприниматься некоторыми слоями общества как оппозиционная идеология (чего не избежали на стадии своего становления и многие другие религии — христианство, ислам, протестантство и др.). В-третьих, революционное по своему первоначальному проявлению и народное по содержанию мировоззрение на этапе глубокого социального кризиса отнюдь

не стремилось к своему «государственному» порабощению и срастанию с компрометирующими себя правящими социально-политическими структурами. Оно (мировоззрение) лишь предлагало идеологическую модель возрождения былого расцвета духовной культуры, как главного гаранта социальной защиты малоимущих и обездоленных масс. Но как неоднократно случалось в истории всякая новая религиозная система, зародившаяся в периферийной зоне цивилизации и поднявшая за собой народные массы «медленно, но верно», притягивается своим могущественным соседом и, в конечном счете, оказывается в руках правящей элиты иной региональной принадлежности.

Так, первоначально оформившись в северо-западной Индии, буддизм, спустя некоторое время, откатился в далекие от своей родины земли юго-восточной и центральной Азии, где получил наиболее полное государственное признание. То же произошло с ранним утверждением и распространением христианства и ислама [15, с. 75]. Еще раньше эта же участь постигла и зороастризм. Поэтому исторически вполне правдоподобно выглядит легендарное сообщение о том, что Заратуштра не был принят на своей родине, и после многолетних скитаний получил официальное покровительство при дворе восточноранского правителя Кави-Виштаспы, правившего в Дрангиане [1, с. 320]. Наиболее могущественным соседом Бактрии в VIII–VII вв. до н. э. была Мидия, где к этому времени уже существовал сильный государственный строй и где жесткая борьба с Ассирией и временное подчинение ей создали оптимальную социально-психологическую среду для быстрого и глубокого восприятия обществом дуалистического мировоззрения зороастризма. Испытав всю «боль» и «прелесть» своего бактрийского «зачатия», и оказавшись по мере распространения в мидийско-персидском окружении, зороастризм постепенно теряет свою первоначальную чистоту и демократичность и смыкается с государственной идеологией ахеменидского Ирана.

Список источников

1. Абаев В. И. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования. Памяти Н. И. Конрада. Москва : Наука, 1974. С. 310–321.
2. Аванесова Н. А. Бустон VI — некрополь огнепоклонников доурбанистической Бактрии. Самарканд : Международный институт Центральноазиатских исследований (МИЦАИ), 2013. 640 с.
3. Аскарлов А. А. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана. Ташкент : ФАН, 1977. 232 с.

4. Аскарлов А. А. Расписная керамика Джаркутана // Бактрийские древности. Ленинград : Наука, 1984. С. 17–19.
5. Аскарлов А. А. Степной компонент в оседлых комплексах Бактрии и вопросы его интерпретации // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата : Наука, 1989. С. 158–166.
6. Аскарлов А. А., Альбаум Л. И. Поселение Кучуктепа. Ташкент : ФАН, 1979. 112 с.
7. Аскарлов А. А., Ширинов Т. Ш. Древнебактрийский храм огня в южном Узбекистане // Градостроительство и архитектура. Культура Среднего Востока — развитие и взаимодействие. Ташкент : ФАН, 1989. С. 7–24.
8. Дьяконов И. М. Сложение классового общества в Северной Бактрии // Советская археология. 1954. Вып. 19. С. 121–135.
9. Дьяконов И. М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. до н. э. Москва; Ленинград : Наука, 1956. 486 с.
10. Ершов Ю. Г. Человек. Социум. История (Социально-философские проблемы теории исторического прогресса). Свердловск : Изд-во Уральского университета, 1990. 153 с.
11. Ионесов В. И. О феномене ритуальной имитации в переходной культуре: протобактрийский контекст // Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. 2019. Вып. 52. № 2. С. 73–81.
12. Ионесов В. И., Павленко Ю. В. Протобактрийская цивилизация: социокультурный контекст возникновения зороастризма // КЛИО. 2002. № 4 (13). С. 110–117.
13. Каутский К. Происхождение христианства. Москва : Политиздат, 1990. 463 с.
14. Лосев А. Ф. Античная философия истории. Москва : Наука, 1977. 208 с.
15. Лукач Й. Пути богов. Москва : Политиздат, 1984. 248 с.
16. Массон В. М. Средняя Азия в эпоху раннего железа: культурная и социально-экономическая динамика // Раннежелезный век Средней Азии и Индии : тез. докл. Ашхабад : Ылым, 1984. С. 3–10.
17. Массон В. М. Формирование древних цивилизаций в Средней Азии и Индостане // Древние культуры Средней Азии и Индии. Ленинград : Наука, 1984. С. 56–70.
18. Массон В. М. Первые цивилизации. Ленинград : Наука, 1989. 276 с.
19. Пугаченкова Г. А., Ртвеладзе Э. В. Северная Бактрия — Тохаристан. Очерки истории и культуры. Ташкент : ФАН, 1990. С. 17, 22–23.
20. Сарианиди В. И. Древние земледельцы Афганистана. Москва : Наука, 1977. 172 с.
21. Сарианиди В. И. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории (ВДИ). 1989. № 1. С. 152–169.
22. Сарианиди В. И. Исследования памятников Дашлинского оазиса // Древняя Бактрия. Москва : Наука, 1976. С. 21–86.
23. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного / отв. ред. Л. И. Рейснер, Н. А. Симония. Москва : Наука, 1984. 582 с.
24. Askarov A., Shirinov T. Le temple du feu de Dzarkutan de le plus ancien centre culturel de la Bactriane septentrionale. Histoire et cultes de l'Asie Centrale preislamiques. Paris : 1991. P. 129–136.
25. Avanesova N. A. Buston VI — the Necropolis of Fire-Worshippers of Pre-Urban Bactria. Samarkand: International Institute for Central Asian Studies (IICAS), 2016, 634 pp.
26. Ionesov V. I. Cenotaphs in ritual practice of complex societies: Proto-Bactrian cultural context // Mediterranean Archaeology and Archaeometry. 2020. Vol. 20, № 3. P. 91–105.
27. Ionesov V. I. Review of Book «Buston VI — the Necropolis of Fire Worshippers of Pre-Urban Bactria» (by N. A. Avanesova) // Anthropos, 115.2020/2. P. 546–548.
28. Ionesov V. I. Ritual Process and Symbolic Transformation in Cultural Landscapes of Proto-Urban Bactria: Introduction and Reflections on the New Book by Nona Avanesova // Asian Studies. 2021. IX (XXV), 1. P. 347–359.
29. Kasparov A. Verification of the funeral rite of the necropolises of the Sapalli culture with Vedic and Avestan sources. 07.00.06 — Archaeology (history fiction). Dissertation abstract of the Doctor of Philosophy (PhD) on Historical Sciences. Samarkand: Samarkand state university named after Sharof Rashidov, 2024. 56 pp.

Информация об авторе

В. И. Ионесов — доктор культурологии, кандидат исторических наук, профессор кафедры культурологии, музеологии и искусствоведения, председатель Самарского культурологического общества «Артефакт — культурное разнообразие», действительный член Европейской академии наук и искусств.

Information about the author

V. I. Ionesov — Doctor of Cultural Studies, Candidate of Historical Sciences, Professor of the Department of Cultural Studies, Museology and Art Studies, Chairman of the Samara Cultural Studies Society «Artifact — Cultural Diversity», Full Member of the European Academy of Sciences and Arts.

Статья поступила в редакцию 04.09.2025; одобрена после рецензирования 05.01.2026; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 04.09.2025; approved after reviewing 05.01.2026; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

The author declares no conflicts of interests.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 43–47.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(1(507):43-47.

Научная статья

УДК 130.3

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-43-47

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА В ПОИСКАХ БЫТИЙНОСТИ: О МОЗАИЧНОСТИ ЦЕННОСТЕЙ И СМЫСЛОВ В СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКЕ (продолжение)

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. Онтологическое и антропологическое рассматриваются отечественными исследователями в напряженности взаимосвязей и противоречивости. К обсуждению проблем современной культуры все чаще привлекается аксиология, в неразрывности с антропологией, онтологией (что характерно для понимания оснований ценностного сознания в русской религиозно-философской мысли). В понятии смысла акцентирована жизненно-практическая, персонифицированная конкретизация осмысленной субъектом значимости феномена миробытия. Ценностно-смысловое «поле», в ракурсе жизненно-практического статуса для субъекта, демонстрирует обращенность, сопричастность субъекта культуры с миробытием. Понятие жизни в ее антропологическо-телесном и нравственном измерениях занимает важное место в православной мысли. В онто-антропологической, аксиологической проекциях культуры выделяется бытийность, как свойство, характеристика субъекта культуры. Предлагается определение бытийственности, как раскрытие субъектности в культуре. Человек утверждается в своем человеческом бытии, выходя за рамки физического, телесного присутствия в миробытийности. Бытийные, жизненно-практические ценности образуют предпосылки для «проявленной» субъектности, «прорыва» бытия субъектом. Ценности жизненно-практического статуса, складывающиеся в процессе актуального миробытия субъекта, в свою очередь, оказывают воздействие на формирование новационных мировоззренческих программ как аксиологических оснований культурных практик созидания человека и культуры (в особенности в эпоху переходности, кризисного состояния культуры и общества).

Ключевые слова: бытийность, бытийственность, диалогизм человека и мира, Дар

Для цитирования: Морозова И. Н. Человек и культура в поисках бытийности: о мозаичности ценностей и смыслов в современной гуманитаристике (продолжение) // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 43–47. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-43-47.

Original article

MAN AND CULTURE INTO THE SEARCHING OF THE BEING: ON THE MOZAICISM OF THE VALUES AND MEANINGS INTO HUMANITIES NOWADAYS (continuation)

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, the value transformations of the ontological and anthropological; emphasizes the importance of axiology on the human existence's understanding. Russian researchers examine the ontological and anthropological in their tense interrelations and contradictions. Axiology is as attracted into the

© Морозова И. Н., 2026

discussions on the contemporary culture's problems, due to its inseparability with anthropology and ontology (it is as the characteristic of Russian religious and philosophical thought on the understanding of the value consciousness' foundations). The concept of meaning emphasizes the subject's vital and practical attitude to the phenomena of world existence; their particular significance as personal conceived by the subject. The value-semantic «field», revealing its vital and practical status for the subject, demonstrates the subject's orientation and involvement with the world. The concept of life in its anthropological-bodily and moral dimensions takes an important place into Orthodox thought. Into the onto-anthropological, axiological projections of culture, the beingness is as distinguished as a property, a characteristic of the subject of Culture. The definition of the beingness is as proposed as the disclosure of the subjectivity in Culture. Existential, vital and practical values form the prerequisites for the «manifested» subjectivity, the «breakthrough» of being by the subject. The values of the life-practical status, as folding into the process of the subject's actual worldview, in turn, influence on the formation of the innovative worldview programs as axiological foundations for cultural practices of human and cultural creation (especially in times of transition and crisis in Culture and society)

Keywords:, beingness, dialogism of the man and World, the Gift

For citation: Morozova IN. Man and Culture into the Searching of the Being: on the Mozaicism of the Values and Meanings into Humanities Nowadays (Continuation). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):43-47. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-43-47.

Онтология, антропология, аксиология культуры и человека: актуальность взаимосвязи ценностей и смыслов онтологического и антропологического.

К обсуждению кризиса, мозаичности ценностей современной культуры российскими гуманитариями все чаще привлекается аксиология. Аксиология при этом рассматривается как возможность охранения духовно-интеллектуального основания идентичности человечества [18, с. 22]. Аксиология понимается, в первую очередь, в неразрывности связей и взаимоотношений с антропологией [16, с. 49; см. также 20]. Аксиология тесным образом связывается и с онтологией, что характерно для русской религиозно-философской мысли, с трансцендентализмом в понимании оснований ценностного сознания [22, с. 4]. Так, например, к идеальным аспектам ценности Н. О. Лосский относил онтологически обоснованные значение и смысл [17, с. 62], особо выделяя связь ценности с жизнью субъекта [17, с. 63].

Понятия «ценность» и «смысл» отражают сосредоточенность, концентрированность духовных приоритетов, ориентирующих субъекта культуры в образе, способе мироустройства и жизнедеятельности. Неоднозначным остается вопрос о том, в чем различие феноменов ценности и смысла (и, соответственно, понятий), а также, существует ли таковое вообще (что остается предметом специального, отдельного и обширного обсуждения) [см., например, 14; 31].

В нашем случае, полагаем, существенно то, что в понятии ценности (соответственно, в таких ценностных сознания, как идеалы, оценки и нормы) отражается значимость, «...отношение субъекта (индивида или общества) к какому-то явлению

или событию» [14, с. 8; см. определение ценности в известной статье о ценности в Философской энциклопедии В. К. Шохина: 29; см. также 24; 30]. В качестве характеристики, общей для ценностей и смыслов, примем, вслед за А. С. Кравец, такой параметр, как осознание значимости субъектом чего-либо или кого-либо [14, с. 25].

В понятии смысла акцентировано жизненно-практическое отношение субъекта к феноменам миробытия [см., например, 9, с. 310–311]. Понятие жизни в ее антропологическо-телесном и нравственном измерениях занимает важное место в православной мысли [1, с. 6; см. также 27]. Во второй четверти XIX в., на фоне «журнально-публицистической» настроенности русской философской мысли, например, в творчестве архиеп. Никанора (Бровковича) проявляется жизненно-практическая, «жизнестроительная» обращенность религиозной метафизики [27, с. 95, с. 97]. Архиеп. Никанор принимает, наряду с рациональным обоснованием, «прочувствованность» идей [27, с. 96]. Смысл является качеством культурного бытия, в котором проявлено аксиологическое измерение последнего как определенная, конкретизированная для субъекта спецификация значимости предмета, явления [13; см. также 2].

Бытийные ценности. В иерархии «Идеал — ценности и смыслы» особым статусом обладают бытийные, жизненно-практические ценности. Бытийные ценности «впечатаны» в нормативную и ценностную среду, создавая тем самым у субъекта чувство сопричастности ко всему [21, с. 98]. Чувство причастности к миробытию определяется также и уровнем сформированности бытийного сознания [21, с. 100]. Сопричастность субъекта, включенность последнего в миробытие,

бытийное сознание способствует повышению социальной активности в обществе и культуре в сторону субъектности [21, с. 111], о чем подробнее скажем ниже.

Бытийность. Бытийственность как «проявленная» субъектность. В категории бытия в истории философской мысли отображаются интуиции понимания мироустройства человекомира [10; см. также 11]. Феномен бытия, бытийности субъекта культуры представляет определенную целостность, слитность, нераздельность, существенность, качественность, событийность, как элементарный фермент, онтологическое присутствие в бытии [6, с. 25]. Бытийность предполагает выведенность во вне (диалогизм, выход в пространство отношения Я-ты-мы-вы-они, сопричастность с миром Другого), существование, воплощение, в различных формах, способах бытия человека в культуре [6, с. 25–26; 15].

Онтология культуры понимается как онтология значимого бытия, что предполагает способность человека преодолевать небытие утверждением, утверждать бытие, свершать событие, прорыв бытия субъектом [12; 8, с. 205, с. 206]. Качественность бытийности в культуре определяется аксиологической отнесенностью (положительной и отрицательной духовно-ценностной характеристикой). Бытийность, писал Лосский, «...есть положительная ценность в сравнении с небытием» [17, с. 29]. Выделим бытийственность, которая дополняет бытийность «проявленной», ценностно-ориентированной субъектностью. В демократической традиции (что в очередной раз говорит о сущностном единстве русской духовной культуры) отечественной философии, например, у А. И. Герцена, встречается термин «одействование», под которым он понимал точный смысл «...происходящих в духовной жизни радикальных перемен», **жизненно-практического...** (выделено автором. — *Прим. авт.*) смысла категорий «субъект», «объект», «сущность», «действительность» [23, с. 64].

К жизненно-практической стороне социокультурного бытия относят весь спектр активности в обществе и культуре [28, с. 69]. Обратим внимание, что жизненно-практическое, обыденное сознание рассматривается в направленности на сохранение **субъектности** (выделено автором. — *Прим. авт.*) [7, с. 57]. Жизненно-практическое измерение бытийного сознания субъекта, жизне-практический статус идеи (ценности) обусловливает совпадение идеи и бытия — включенность в практику.

Субъектность как сопричастность человека с миром. «Утверждение человеком своего бытия как человеческого бытия предполагает, — пишет Ф. И. Гиренок, — его самоопределение» [5, с. 16]. Субъектность имеет особое значение, заключает автор концепции галлюциноза сознания, для обретения человеческого в человеке (в сравнении с субъективностью) [5, с. 51, с. 55]. Диалогизм, сопричастность человека с миром проявляется и во внешнем действовании (бытийности) субъекта как Дарения, бескорыстном акте одаривания себе подобных [4, с. 87].

Человек и мир оказываются, замечает Ф. И. Гиренок, изначально онтологически тождественными в понимании сознания и мира в философии русского космизма [5, с. 164]. В данном контексте проявляется ограниченность антропоцентризма, в отличие от антропокосмизма, восстанавливающего «естественные связи человека с природой» [5, с. 177]. Философ делает радикальный вывод о ценностно-смысловых деформациях (например, антиантропологизме) современной европейской культуры [4, с. 88]. Онтологическая «всеядность» человека не предполагает аксиологическую «пустотность»; напротив, онтологическая идентичность субъекта культуры на уровне сущности определена ценностями и смыслами.

Заключение. Онто-аксиологическая ресурсность бытийственной субъектности: ценностно-смысловая перспективность культурных практик созидания.

Культурные практики сегодня находятся в статусе формирования, архетипизации. Реализация субъектного потенциала в них осуществляется как процесс бытийственности субъекта. Актуальные ценности и смыслы, находящиеся в основании различных форм культурной практики, имеют особый, как уже говорилось выше, жизненно-практический статус (по выражению П. Бурдые, «верование в действовании») [3, с. 133].

Ситуация переходности сообщает культурным практикам особый статус ресурса, основания для формирования «прорывных» ценностных стратегий. В процессе ценностно-ориентированного проектного способа бытийности субъекта, созидания происходит воплощение бытийных ценностей и смыслов [19]. Субъектами (коллективными и индивидуальными) культурных практик созидания реализуются основанные на принятых ценностях (прежде всего, утверждения бытия) механизмы субъектного, межсубъектного, субъектно-объектного отношений (трансцендирования, субъективации, объективации, воплощения,

преображения). Субъектный потенциал, идея человека-созидателя и в современной русской духовной культуре раскрывается с привлечением аксиологического ресурса отечественной философии (например, философии русского космизма) [25; 26].

В специализированных духовных, духовно-практических (наука, образование, искусство) практиках созидания формируются ос-

нования ценностей и смыслов духовного единства современной отечественной культуры (например, в движениях «Русская мечта», «Время вперед», «Олицетворенные ценности», «Лад», Фонде «Созидающий мир», других инициативных социокультурных практиках), что образует предмет для дальнейшего исследования мозаичности поисков бытийственности субъекта современной культуры.

Список источников

1. Антоний (Простихин А. В.), еп., Масленников Д. В. Проблема единства антропологической и нравственной сущности бытия человека в классической философии религии и теологии. СПб. : Изд-во РХГА, 2022. 192 с.
2. Баширов Т. А., Федорова Ю. А., Даутова И. И. Проблема смысла жизни в русской философии // Вестник науки. 2019. № 11 (20). С. 6–10.
3. Бурдые П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2017. 560 с.
4. Гиренок Ф. И. О галлюцинозе сознания // Российский гуманитарный журнал. 2021. Т. 10. № 2. С. 85–90.
5. Гиренок Ф. И. Ускользающее бытие. М. : Книга по Требованию, 1994. 222 с.
6. Думинская М. В. Онтологические особенности эстетически сотворенной целостности // Вестник Бурятского государственного университета. 2013. № 14. С. 25–29.
7. Емец И. А. Концептуализация структуры обыденного сознания в социально-гуманитарном дискурсе // Культура и цивилизация. 2022. № 1 (15). С. 56–68.
8. Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. СПб. : Скифия-принт, 2020. 236 с.
9. Иванов-Разумник Р. В. О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. С.-Петербург : Типография М. М. Стасюлевича, 1908. 312 с.
10. Казин А. Л. Уроки русского. СПб. : Алетейя, 2016. 375 с.
11. Карипбаев Б. И., Шарипов А. К. От бытия культуры к культуре бытия: о перспективной возможности конструирования позитивных онтологий // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 2. Ч. 1. С. 56–67.
12. Конев В. А. Онтология культуры (Избранные работы). Самара : Самарский университет. 1998. 195 с.
13. Конев В. А. Философия культуры в системе современной философии // Философия, 1998 год, (1). Вестник СамГУ. [Электронный ресурс]. URL: <http://vestniksamgu.ssau.ru/gum/1998web1/phy1/199810501.html>
14. Кравец А. С. Смыслы и ценности // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2007. № 6. С. 3–26.
15. Кулапин Б. В. Специфика «Я» и «Не-Я»: концептуальные основания бытийственности // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7. Филос. 2010. № 2 (12). С. 132–136.
16. Кушнаренко Я. В. К вопросу о классификации антропологических оснований аксиологических проектов XIX–XX вв. // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 330. С. 48–54.
17. Лосский Н. О. Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. Харьков : Фолио; М. : АСТ, 2000. 864 с.
18. Мисонжников Б. Я. Ценностная парадигма философской антропологии: включение в новый контекст // Гуманитарный вектор. 2022. Т. 17, № 2 С. 16–24.
19. Морозова И. Н. Концепт созидания в философии культуры: горизонты, ракурсы, смыслы // Вестник Челябинского государственного университета. Серия Философия. Социология. Культурология. 2020. № 8 (442). С. 38–44.
20. Невелева В. С. Живой человек как ценность и проблема в современной русской философии // Вестник ЧелГУ. 2024. № 7 (489). С. 99–106.
21. Огородников А. Ю. Бытийные ценности и бытийное сознание как основа устойчивого развития общества в плюралистичной социокультурной среде // Ценности и смыслы. 2019. № 5 (63). С. 95–114.
22. Петров А. В. Аксиологический смысл метафизики свободы: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Омск, 2011. 21 с.

23. Рабош В. И. Философия человека в опыте метафизического гнозиса и образовательной институционализации // Высшее образование в современном мире: история и перспективы. Рагуза : Энциклопедист-Максимум, 2023. С. 39–75.

24. Ушакова В. В. Смысл как многозначное понятие // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 2. С. 205–210.

25. Фофанов Р. Ю. Образ человека-созидателя будущего; автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2018. 24 с.

26. Фофанов Р. Ю. Человек-созидатель как идеальный образ человека будущего в русском космизме (Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский) // Almamater. 2016. № 11. С. 13–18.

27. Хань Юй. Вклад Никанора (Бровковича) в формирование традиции «православного философствования» // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2023. Т. XX. Вып. 2. С. 94–99.

28. Шамшин Л. Б. Ценностно-смысловые ориентиры современного образования в культурологическом контексте // Человеческий капитал. 2020. № 1 (33). С. 64–71.

29. Шохин В. К. Ценность / Новая философская энциклопедия: В 4 т. 2010. Т. IV. 736 с. С. 320–323.

30. Шрейдер Ю. Смысл / Новая философская энциклопедия. Москва : Мысль, 2010. Т. 3: Н – С. 2010. 694 с. С. 576–577.

31. Ячин С. Е. Состояние метакультуры. Владивосток : Дальнаука, 2010. 268 с.

Информация об авторе

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

Information about the author

I. N. Morozova — Candidate of Cultural Studies, Associate Professor, Department of the Decorative and Applied Art.

Статья поступила в редакцию 04.11.2025; одобрена после рецензирования 30.11.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 04.11.2025; approved after reviewing 30.11.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 167.7

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-48-54

КУЛЬТУРНАЯ МИССИЯ В ПОВЕСТКЕ ПРОЕКТА ОБУЧЕНИЯ КРИТИЧЕСКОМУ МЫШЛЕНИЮ

Наталья Петровна Суханова

Новосибирский государственный университет экономики и управления «НИНХ», Новосибирск, Россия,
n.p.suhanova@edu.nsuem.ru, 0000-0003-2601-8236

Аннотация. Проблема развития качества мышления в современных образовательных практиках влечет за собой как теоретические построения о том, какой должна быть сегодня отечественная высшая школа, так и апробацию разнообразных курсов обучения, в числе которых «Логика и критическое мышление». Материалы исследования включают анализ дискуссионных публикаций по вопросам преподавания гуманитарных дисциплин. В частности, акцентируется внимание на необходимости преподавания философских курсов, направленных на развитие мышления, и обсуждении актуальных вопросов образования с опорой на традиционный инструментальный социально-гуманитарных наук. Теоретические концепции, касающиеся перспектив отечественного образования, становятся важным ресурсом для решения социально-философских задач. Методологическим базисом в исследовании фактического контекста образовательного проекта по логике и критическому мышлению становится теория социальных эстафет М. А. Розова. Человеческая деятельность формируется под влиянием социальных программ, способствующих овладению языком и позволяющих индивиду осваивать навыки понимания и объяснения текстов. Социальные взаимодействия играют ключевую роль в развитии критического мышления, рассматриваемого в фокусе тематики языка, ценностей, социально-этических навыков. Изучаются лингвистические аспекты курса «Логика и критическое мышление», планируемый результат обучения в котором направлен на обретение участниками способностей рационального и эффективного мышления. Неразрывность языка и мышления подвергается обсуждению сквозь призму логики как науки о мышлении и науки о языке. Показывается проблематичность достижения действенных критических навыков учащимися в отрыве от прочных логических знаний. Обсуждаются тонкости мыслительных операций, содержательная сторона конкретных ситуаций, характеризуются параметры нормативности, позволяющие учащимся осознать неотрывность культуры разумного мышления от языка как выразителя содержания и формы мысли. Во взаимосвязи с эстафетным содержанием деятельности разбирается проблема понимания. Конкретизируются ситуации, обнаруживающие недостаточное или полное непонимание языковых выражений, приводящее к спорам и конфликтам. Анализируются механизмы, находящиеся в основании объяснительных схем и теорий понимания, заостряются вопросы установления смысловых значений, контекстуальности, интерпретации высказываний. Вскрываются лингвистические навыки, систематически демонстрируемые участниками проекта. Особое внимание уделяется социальным и этическим результатам программы обучения. Как учебная дисциплина логика в контексте критического мышления служит эффективным инструментом для формирования гибкого, доказательного и концептуально строгого мышления. В своем содержании программа курса нацелена на экспликацию высказываний социального, этического характера. Убеждения и ценности, которые играют ключевую роль в выражении субъективных точек зрения, вскрываются в процессе диспутов и полемики. Высказывания неминуемо аксиологически нагружены, и обнаружение ошибок в аргументации требует установления ценностных оснований ее участников. Выясняется сложность организации платформы убеждений субъектов, фигурирующих в аргументационном процессе. Учащиеся решают задачи по распознаванию конфликтов, тем самым развивая свои социальные навыки и умения уважать точки зрения, отличные от собственных. Существенно значимыми представляются моральные ценности в контексте критического мышления. Практика реализации курса показывает, что участники программы становятся более ответственными за свои суждения, проявляют терпимость к несогласию и дорожат разнообразием мнений. Учащиеся не только анализируют информацию, но и осуществляют этическую экспертизу высказываний и действий. Интеграция критического мышления с этическими нормами в образовательном процессе приводит к качественным изменениям в способах мышления, позволяя участникам более осознанно взаимодействовать друг с другом.

Выводы статьи подчеркивают, что многообразие мыслительных навыков достигается через систематическую и целенаправленную работу в рамках концептуально оформленной программы. Результаты исследования демонстрируют рост логической культуры слушателей. Лингвистическая компонента курса непосредственно связана с эффективностью коммуникации. Показаны изменения ценностного, социального, этического характера в мыслительной практике учащихся. Делается вывод о том, что невозможно рассуждать продуктивно о развитии критического мышления в отрыве от социокультурной составляющей проекта.

Ключевые слова: образование, логика, критическое мышление, ценности, язык, текст, понимание, социальные и этические навыки

Для цитирования: Суханова Н. П. Культурная миссия в повестке проекта обучения критическому мышлению // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 48–54. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-48-54.

Original article

CULTURAL MISSION IN THE AGENDA OF THE CRITICAL THINKING TEACHING PROJECT

Natalya P. Sukhanova

Novosibirsk State University of Economics and Management “NINH”, Novosibirsk, Russia, n.p.sukhanova@edu.nsuem.ru, 0000-0003-2601-8236

Abstract. The problem of developing the quality of thinking in modern educational practices entails both theoretical constructions about what domestic higher education should be like today and testing of various training courses, including «Logic and Critical Thinking». The research materials include an analysis of controversial publications on the teaching of humanitarian disciplines. In particular, the emphasis is on the need to teach philosophical courses aimed at developing thinking and discussing current issues of education based on the traditional tools of social and humanitarian sciences. Theoretical concepts concerning the prospects of domestic education are becoming an important resource for solving social and philosophical problems. The methodological basis in the study of the actual context of the educational project on logic and critical thinking is the theory of social relays by M. A. Rozov. Human activity is formed under the influence of social programs that promote language acquisition and allow an individual to master the skills of understanding and explaining texts. Social interactions play a key role in the development of critical thinking, considered in the focus of the topics of language, values, and socio-ethical skills. The article examines the linguistic aspects of the course «Logic and Critical Thinking», the planned learning outcome of which is aimed at acquiring the abilities of rational and effective thinking by participants. The inseparability of language and thinking is discussed through the prism of logic as a science of thinking and a science of language. The problematic nature of students achieving effective critical skills in isolation from solid logical knowledge is shown. The intricacies of mental operations, the content of specific situations are discussed, and the parameters of normativity are characterized, allowing students to realize the inseparability of the culture of rational thinking from language as an expression of the content and form of thought. The problem of understanding is analyzed in connection with the relay content of the activity. Situations that reveal insufficient or complete misunderstanding of linguistic expressions, leading to disputes and conflicts, are specified. The mechanisms underlying explanatory schemes and theories of understanding are analyzed, and issues of establishing semantic meanings, contextuality, and interpretation of statements are highlighted. Linguistic skills systematically demonstrated by project participants are revealed. Special attention is paid to the social and ethical outcomes of the training program. As an academic discipline, logic in the context of critical thinking serves as an effective tool for developing flexible, evidence-based, and conceptually rigorous thinking. In its content, the course program is aimed at explication of statements of a social and ethical nature. Beliefs and values that play a key role in expressing subjective points of view are revealed in the process of disputes and polemics. Statements are inevitably axiologically loaded, and detection of errors in argumentation requires establishing the value bases of its participants. The complexity of organizing the platform of beliefs of subjects involved in the argumentation process is revealed. Students solve problems on recognizing conflicts, thereby developing their social skills and the ability to respect points of view that differ from their own. Moral values in the context of critical thinking seem to be of great importance. The practice of implementing the course shows that program participants become more responsible for their judgments, are tolerant of disagreement and respect the diversity of opinions. Students not only analyze information, but also carry out an ethical examination of statements and actions. The integration of critical thinking with ethical standards in the educational process leads to qualitative changes in the ways of thinking, allowing participants to interact with each other more consciously.

The conclusions of the article emphasize that the diversity of thinking skills is achieved through systematic and purposeful work within the framework of a conceptually designed program. The results of the study demonstrate the growth of the logical culture of students. The linguistic component of the course is directly related to the effectiveness of communication. Changes in the value, social, ethical nature in the thinking practice of students are shown. It is concluded that it is impossible to reason productively about the development of critical thinking in isolation from the socio-cultural component of the project.

Keywords: education, logic, critical thinking, values, language, text, comprehension, social and ethical skills

For citation: Sukhanova NP. Cultural Mission in the Agenda of the Critical Thinking Teaching Project. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):48-54. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-48-54.

Введение. Успешность реализации курса по становлению логических и критических навыков может проследиваться сквозь призму различных характеристик. Мониторингу подвергается то, насколько хорошо участники научились идентифицировать логические структуры, сформировали умения анализа, оценки и построения аргументов, различают корректные и некорректные приемы в полемике. Важно понимать, до какой степени эффективно программа курса служит развитию способности к критическому мышлению, позволяя учащимся оперируя информацией выявлять предвзятости и самостоятельно конструировать суждения. Значимым параметром, как в академической среде, так и в будущей профессиональной деятельности, является искусство коммуникации, на совершенствование которого направлены установки курса. Конечно, требует внимания вопрос применимости учащимися полученных знаний в тех или иных областях жизнедеятельности и практики, что позволяет говорить о повышении их междисциплинарных компетенций.

Но вместе с тем, систематизация наличного опыта педагогической работы, изучение ракурсов и граней образовательного проекта «Логика и критическое мышление» дает возможность для размышлений о том, какова миссия курса в развитии культуры мышления не только логической, но лингвистической, исследовательской, социально-этической. Ведь «университетское образование — это исходная база для творческого инновационного мышления» [9, с. 401], как писал М. А. Розов, рассуждая об идее высшего образования, играющего одну из главных ролей в становлении человеческой личности.

Фактическая цель статьи состоит в рефлексивном осмыслении культурной повестки курса по критическому мышлению в фокусе тематики языка, ценностей, этических норм и социальной ответственности.

Материалы и методы исследования

Необходимо отметить, что проблемные сюжеты в преподавании гуманитарных и социальных

наук по-прежнему остро волнуют научное сообщество. В числе дискуссионных публикаций последних лет можно встретить следующие работы: «Очищение языка как условие трансформации отечественной системы образования» О. А. Донских [2], «О пользе рациональной простоты: как преподавать гуманитарные дисциплины в технических вузах?» Е. Н. Ивахненко и Н. И. Кузнецовой [3], «Образ образования будущего» А. О. Карпова [5], «Время карнавала: российская высшая школа и наука в эпоху постмодерна» П. А. Ореховского и В. И. Разумова [6], «Образование как мышление, или Место философии в системе образования» Л. Т. Ретюнских [7], «Общество нуждается в новом цивилизационном проекте образования» В. М. Розина [8], «Развитие философского мышления — императив современного образования» Е. М. Сергейчик [11], «Логико-методологические основания преподавания гуманитарных дисциплин» Г. В. Сориной [12], «Философское образование в координатах науки» В. А. Яковлева [15] и др.

В материалах исследований обнаруживается, в том числе, мысль о преподавании философских курсов, нацеленных на формирование критического мышления, воспитание ума, осознанное препарирование мировоззренческих проблем. Логико-философский дискурс органически включает в себя проблемный подход, позволяет обсуждать насущные вопросы современного образования в опоре на классический инструментальный социально-гуманитарных наук. Рассматриваемые концепции сосредотачиваются также на теме обращения к методикам в вопросах развития познавательных навыков, освещая прикладные и философско-теоретические аспекты преподавательской деятельности в высшей школе. Теоретические построения, посвященные перспективам отечественного образования, представляются ценным источником инициатив в текущих условиях аксиологического релятивизма и эпистемологической неопределенности.

Методологическим фундаментом в обсуждении эмпирического контекста образовательного проекта «Логика и критическое мышление» является теория социальных эстафет Михаила Александровича Розова. Человеческая деятельность целенаправленна, зависима от ценностных ориентаций: «Отдельные деятельностные акты, которые мы повсеместно наблюдаем вокруг себя и которые постоянно сами реализуем, возникают неслучайно и вовсе не являются проявлением нашей биологической природы. Они есть реализация определенных социальных программ, освоение которых и делает нас людьми» [10, с. 20]. Основой функционирования этих программ служат социальные эстафеты, которые подразумевают воспроизведение поведенческих моделей по предоставленным образцам. Процесс, лежащий в основе человеческого опыта, от овладения языком до формирования сложных логических построений, можно рассматривать как передачу «культурных программ», которые не существуют в абстрактном виде, а реализуются через практические действия, коммуникацию и взаимодействие в обществе. В рамках этих социальных взаимодействий индивид осваивает языковые навыки, формирует способность понимать и объяснять тексты. Социальные эстафеты онтологически выстраиваются через понятие социального куматоида. Данный объект предполагает осуществление определенной социальной программы на непрерывно чередующемся и друг друга заменяющем материале. Теоретический конструктор теории социальных эстафет предоставляет перспективные возможности в разрешении философско-методологических проблем социокультурного измерения проекта по критическому мышлению.

Лингвистические аспекты в культуре критического мышления

Главный планируемый результат обучения в курсе «Логика и критическое мышление» направлен на обретение учащимися навыков рационального и эффективного мышления. Принципы построения кампусного курса предполагают обращение участников проекта к учету гибкости в коммуникации и познании знаковой системы языка. Практическая работа на занятиях выстраивается таким образом, чтобы на примере конкретных ситуаций производился разбор понятия знака, различения знаков-образов и знаков-символов. Рассматривается семиотика как комплексное изучение языка и принципы употребления знаков. Выполняются специальные упражнения, посвященные вопросам естественных, искусствен-

ных и смешанных языков. Материалом для анализа служат тексты разных жанров, среди которых есть как научные и деловые, так и художественно-публицистические.

Изучение мышления неразрывно связано с изучением языка, в котором оно протекает и вне которого его существование невозможно. Логика как наука о мышлении есть также и наука о языке. Действенные навыки критического мышления недостижимы в отрыве от прочных логических знаний. Погружение в тонкости мыслительных операций через рассмотрение мышления и использование языка обращает взор учащихся к основным задачам, решаемым языком в процессе познания и коммуникации. Содержательная сторона конкретных ситуаций становится предметом обсуждения того, какое место в языке занимает задача описания, сообщения о положении вещей и процессов. Далее характеризуются параметры нормативности, позволяющие при помощи языка формулировать выражения с намерением говорящего добиться определенного результата от внимающего ему другого участника. Показывается и то, как язык используется для оценивания через выражение положительного, нейтрального или отрицательного статуса в отношении рассматриваемого сюжета. Впечатляюще для слушателей выглядит возможность языка изменять положение дел словом, так называемая декларативность, изменение мира самим фактом произношения. Незнание особенностей языка, как подчеркивает А. А. Ивин, может сделать речь «мало убедительной, а то и просто бессильной» [4, с. 199]. Приобретением участниками курса является осознание того, что культура разумного мышления неотрывна от языка, являющегося выразителем содержания и формы мысли.

Критическому разбору подвергаются схемы объяснения и понимания. Проблема понимания, занимающая особое место в социально-гуманитарных науках, направляет внимание участников к специфике понимания текста во взаимосвязи с эстафетным содержанием деятельности. Отмечается понимание языковых выражений, как играющее принципиально важную роль в жизнедеятельности человека ввиду того, что язык является основным средством общения между субъектами. На занятии создаются ситуации, обнаруживающие непонимание или недостаточное понимание выражений, приводящее к недоразумениям и конфликтам. Надлежащее понимание языковых выражений требует от участников проекта ознакомления с механизмами, находящимися

в основании объяснительных схем и теорий понимания. Осмысливая определенный текст, учащиеся подключаются к распознаванию «тех отрывков и фрагментов, которые способствуют проникновению в композицию произведения» [14, с. 226]. Ключевыми моментами в понимании языковых выражений являются контекстуальность их использования, знание культурных особенностей устройства текста, умение разбираться в структуре предложений и семантике. Анализ, осуществляемый учащимися, направлен также на выявление смысловых значений, интерпретации которых содействует умелая постановка вопросно-ответных ситуаций.

Лингвистические навыки, обретаемые и систематически демонстрируемые участниками проекта по логике и критическому мышлению, можно представить следующим образом: использование адекватных понятий для выражения мысли; различение понятия и слова, слова и значения; прояснение вопроса многозначности языковых выражений; учет неточности большинства выражений в языке; внимание к искажению значения слова, когда язык из коммуникативного средства может превратиться в препятствие для достижения понимания друг друга; чуткость к изменчивости значений ситуативных слов во избежание ошибочности выводов; дифференциация конкретных и абстрактных понятий; понимание роли аналогии и метафоры в языке и научном познании, их качественных характеристик; оперирование терминами, относящимися к предметной области; умение грамотно вести диалог, быть квалифицированным участником полилога.

Формирование языковой культуры — процесс сложный, многогранный и трудоемкий. Свой вклад в развитие и совершенствование этого процесса вносит образовательный проект «Логика и критическое мышление».

Социальные и этические результаты программы обучения по логике и критическому мышлению

Достоверность тезиса о том, что дисциплина «Логика» в парадигме исследовательского, критического мышления, является эффективным инструментом для развития мыслительных качеств, обосновывается укорененностью предмета мышления в дисциплинарной матрице проекта. Проблемность поднимаемых в курсе вопросов, допущение плюрализма в ответах, рефлексия в отношении к рассматриваемым проблемам, требование точности и последовательности в построении мысли, одновременная вовлеченность ког-

нитивных, этических, логических способностей делает функционал курса незаменимым в плане выстраивания навыков гибкого, нестандартного и при этом доказательного и концептуально строгого мышления. Содержательные границы образовательной программы дают возможность выхода участникам проекта в рассуждениях обращаться, в том числе, к сюжетам этического, социального, ценностного характера.

Убеждения и ценности играют основополагающую роль в базисе точки зрения, выражаемой субъектом. Особое значение они имеют в контексте диспута и полемики, на чем акцентируется внимание курса. В рассмотрении темы по логико-эпистемическим аспектам аргументации освещается аргументация как прием познавательной деятельности. Различаются виды аргументаций, доказательство и убеждение. Сопровождаемые примерами и кейс-заданиями, разбираются структура доказательства, его виды — прямое и косвенное, а также состав и способы аргументационной теории. Аксиологически нагруженные высказывания выстраиваются в обоснование тезиса. Обнаружение правил и ошибок в аргументации требует экспликации ценностных оснований высказываний. Осуществление спора и усвоение корректных и некорректных его приемов предполагает анализ учащимися не только общих условий спора, его стратегии и тактики, но и платформы убеждений субъектов, фигурирующих в нем. «Формирование продуктивного критического мышления требует от участников проекта осознанного отношения к требованиям спора» [13, с. 102].

Организация групповой работы на практических занятиях в соответствии с установками проблемно-ориентированного метода дает возможность отметить наращивание социальных навыков учащихся. Демонстрируется разграничение социальных, морально-этических ситуаций и корректное рассуждение о них. Отстаивается собственное видение в дискуссии, показывается умение в распознавании конфликтной ситуации. Навыки разрешения споров и конфликтов, основанные на рациональном обсуждении, приводят участников к признанию различий во мнениях. В докладах и дебатах слушателями занимается активистская позиция, выражаемая в готовности принимать на себя социальные и моральные обязательства. Активное слушание друг друга в группе, помогающее пониманию альтернативных аргументов и точек зрения, позволяет зафиксировать развитие эмпатии и уважение к иному

мнению. Плодотворная деятельность в малой группе нацеливает участников на возвращение способностей к сотрудничеству, совместным решениям и идеям, ценности вклада каждого члена группы. Достижением учащихся является открытость к обучению и росту, успешность в межличностных отношениях и коммуникации.

Э. В. Барбашина и Н. В. Гуляевская справедливо указывают на актуальность темы, направленной к выяснению того, каким является «соотношение критического мышления и моральных ценностей» [1, с. 425]. Выделение вопроса образования этических навыков участников необходимо при анализе концепта критического мышления и позволяет увидеть более полную результирующую картину, получаемую в качестве итога обучения по университетскому курсу «Логика и критическое мышление». Так, наблюдается возрастание интеллектуальной ответственности учащихся за свои суждения, умения проявлять терпение в случае несогласия с высказываниями других. Принимается соревновательность взглядов с признанием авторитетности весомых аргументов. Сплоченные учебные занятия коллективов малых групп показывают уважительное отношение к коллективу и заботу об атмосфере в нем со стороны его членов. Наряду с отстаиванием собственной автономии отмечается кропотливость в отношении вклада в общее дело, совместного поиска истины. Слушателей волнует ход диалога в целом и придерживание этических норм, дискуссионного этикета способствует всестороннему разбирательству.

Критическое мышление и моральные ценности взаимосвязаны друг с другом, формируя целостный подход к обучению и развитию лич-

ностных качеств участников образовательного проекта. В ключе настоящего обсуждения важным аспектом является не только способность обучающихся анализировать и оценивать информацию, но и умение осуществлять этическую экспертизу своих высказываний и поступков. Интеграция критического мышления и этических норм в образовательном процессе продуцирует качественные изменения мыслительных операций, позволяющие участникам более осознанно подходить к взаимодействию с окружающими и проявлять самостоятельность в принятии решений.

Выводы

Совершенно очевидно, что многообразие мыслительных навыков приобретается путем систематической, целенаправленной работы при наличии концептуально оформленной программы обучения. В быстро меняющемся мире образованный человек, профессионал — это человек думающий, способный к созиданию новых идей. Программа университетского курса «Логика и критическое мышление» ставит перед собой цель создать основу для креативного и инновационного мышления. Важность лингвистических и этических аспектов в коммуникативной практике не может быть преуменьшена. Самостоятельно мыслящий, социально и морально ответственный человек учитывает последствия своих действий и понимает, как его решения влияют на других и общество в целом. Учиться мыслить критически, значит обрести способности, которые позволят справляться с вызовами в жизненно важных сферах, что немаловажно в условиях современных изменений и глобальных процессов, требующих вариативных подходов и взаимопонимания.

Список источников

1. Барбашина Э. В., Гуляевская Н. В. Критическое мышление и его изучение как дисциплины в высших учебных заведениях // Профессиональное образование в современном мире. 2023. Т. 13, № 3. С. 424–432. DOI: 10.20913/2618-7515-2023-3-2
2. Донских О. А. Очищение языка как условие трансформации отечественной системы образования // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2024. № 2 (40). С. 145–166. DOI: 10.23951/2312-7899-2024-2-145-166
3. Ивахненко Е. Н., Кузнецова Н. И. О пользе рациональной простоты: как преподавать гуманитарные дисциплины в технических вузах? // Высшее образование в России. 2022. Т. 31, № 4. С. 92–99. DOI: 10.31992/0869-3617-2022-31-4-92-99
4. Ивин А. А. Теория и практика аргументации. М. : Юрайт, 2022. 300 с.
5. Карпов А. О. Образ образования будущего // Вопросы философии. 2024. № 1. С. 17–28. DOI: 10.21146/0042-8744-2024-1-17-28
6. Ореховский П. А., Разумов В. И. Время карнавала: российская высшая школа и наука в эпоху пост-модерна // Идеи и идеалы. 2020. Т. 12, № 3–1. С. 77–94. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.3.1-77-94

7. Ретюнских Л. Т. Образование как мышление, или Место философии в системе образования // Философские науки. 2023. Т. 66, № 1. С. 24–50. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-66-1-24-50
8. Розин В. М. Общество нуждается в новом цивилизационном проекте образования // Известия Российской академии образования. 2022. № 3 (59). С. 5–16. DOI: 10.51944/20738498_2022_3_5
9. Розов М. А. Гносеология культуры. М. : Новый хронограф, 2015. 576 с.
10. Розов М. А. Философия науки в новом видении. М. : Новый хронограф, 2012. 440 с.
11. Сергейчик Е. М. Развитие философского мышления — императив современного образования // Философские науки. 2023. Т. 66, № 4. С. 82–101. DOI: 10.30727/0235-1188-2023-66-4-82-101
12. Сорина Г. В. Логико-методологические основания преподавания гуманитарных дисциплин // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2024. Т. 8, № 1. С. 54–66. DOI: 10.17323/2587-8719-2024-1-54-66
13. Суханова Н. П. Тема спора в концепции курса по критическому мышлению // Преподаватель XXI век. 2024. № 3. Ч. 1. С. 99–106. DOI: 10.31862/2073-9613-2024-3-99-106
14. Шульга Е. Н. Современная философская герменевтика: понимание и интерпретация. М. : Юрайт, 2024. 304 с.
15. Яковлев В. А. Философское образование в координатах науки // Высшее образование в России. 2022. Т. 31, № 6. С. 103–113. DOI: 10.31992/0869-3617-2022-31-6-103-113

Информация об авторе

Н. П. Суханова — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и гуманитарных наук.

Information about the author

N. P. Sukhanova — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Humanities.

Статья поступила в редакцию 01.02.2025; одобрена после рецензирования 30.11.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 01.02.2025; approved after reviewing 30.11.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.1:17.023.31

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-55-60

ПОТЕНЦИАЛ СУБЪЕКТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ ЗНАНИЯ: ОТ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ К СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Гульбарам Тимеркановна Кульжанова

Костанайская академия МВД РК имени Шракбека Кабылбаева, Костанай, Республика Казахстан, gulbaram2012@mail.ru, 0000-0001-6639-6683

Аннотация. В статье рассматривается феномен субъектности человека как основополагающая категория современной философской антропологии и социально-философского анализа. Обосновывается мысль о том, что субъектность представляет собой интегративное качество личности, выражающее её способность к самопознанию, рефлексии, свободному выбору и ответственному участию в общественной жизни. Актуальность исследования определяется необходимостью переосмысления человеческого измерения в эпоху становления общества знания, где интеллектуальный, духовный и нравственный потенциал личности становится определяющим фактором общественного развития. Автор акцентирует внимание на том, как изменение форм коммуникации, процессы цифровизации и рост индивидуальной автономии влияют на способы самореализации человека и характер его социальной активности. Современное общество знания выстраивает новую модель человеческих взаимодействий, в которой значимость интеллектуального и духовного вклада личности становится мерой общественного прогресса и культурной зрелости. Исследование вносит вклад в развитие современной гуманитарной мысли, уточняя представления о взаимосвязи внутренней свободы человека и его социальной ответственности на фоне глобальных изменений. Цель статьи заключается в выявлении сущности субъектности человека и определении её роли в процессах личностного становления, социального взаимодействия и формирования ценностно-нравственных ориентиров. Методологическую основу исследования составляют принципы философской антропологии, социального конструктивизма и гуманистически ориентированного подхода, позволяющие раскрыть внутренние механизмы становления активной и ответственной личности. Результаты анализа показывают, что цифровая трансформация и индивидуализация социальных практик создают новые возможности для самореализации человека, одновременно усиливая потребность в этических ориентирах и духовной целостности. Особое значение придаётся человеческому капиталу как совокупности интеллектуальных, творческих и нравственных ресурсов личности, определяющих её вклад в общественное развитие и качество социальной динамики. Перспективы дальнейшего исследования связаны с осмыслением субъектности как основания формирования новой этики знания и культуры социального сотрудничества.

Ключевые слова: субъектность, потенциал, личность, общество знания, социальная ответственность, человеческий капитал, философская антропология, социальная философия

Для цитирования: Кульжанова Г. Т. Потенциал субъектности человека в обществе знания: от личностного бытия к социальной ответственности // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 55–60. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-55-60.

Original Article

THE POTENTIAL OF HUMAN SUBJECTIVITY IN THE KNOWLEDGE SOCIETY: FROM PERSONAL BEING TO SOCIAL RESPONSIBILITY

Gulbaram T. Kulzhanova

Kostanay Academy of the Ministry of Internal Affairs of the Republic of Kazakhstan named after Shrakbek Kabylybayev, Kostanay, Republic of Kazakhstan, gulbaram2012@mail.ru, 0000-0001-6639-6683

Abstract. The article examines human subjectivity as a fundamental category of contemporary philosophical anthropology and socio-philosophical analysis. It argues that subjectivity is an integrative quality of the individual, expressing the capacity for self-knowledge, reflection, free choice, and responsible participation in social life. The study is relevant due to the need to reconsider the human dimension in the knowledge-based society, where the intellectual, spiritual, and moral potential of the individual becomes a key factor of social development. The author analyzes how digitalization, changing forms of communication, and growing individual autonomy influence human self-realization and social activity. The modern knowledge society forms a new model of interaction in which the intellectual and spiritual contribution of the individual serves as a measure of social progress and cultural maturity. The study refines contemporary humanitarian thought by clarifying the relationship between inner freedom and social responsibility amid global transformations. The purpose of the research is to reveal the essence of human subjectivity and determine its role in personal development, social interaction, and the formation of moral values. The methodological basis rests on philosophical anthropology, social constructivism, and the humanistic approach, which disclose the mechanisms of forming an active and responsible personality. The analysis shows that digital transformation and the individualization of social practices open new opportunities for self-realization while strengthening the need for ethical orientation and spiritual integrity. Human capital—understood as the sum of intellectual, creative, and moral resources — defines the individual's contribution to social progress.

Keywords: subjectivity, potential, personality, knowledge society, social responsibility, human capital, philosophical anthropology, social philosophy

For citation: Kulzhanova GT. The Potential of Human Subjectivity in the Knowledge Society: from Personal Being to Social Responsibility. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):55-60. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-55-60.

Введение. С развитием технологий, цифровизацией и глобальными коммуникациями проблема человеческого бытия и степень проявления субъектности личности приобретают особую значимость. Современный человек существует в пространстве стремительно меняющихся смыслов, где знание и информация становятся определяющими факторами повседневности. Эти процессы расширяют возможности самореализации, но одновременно порождают риски утраты личной автономии, поверхностности восприятия и ослабления нравственных ориентиров. В такой социокультурной ситуации философское осмысление субъектности становится необходимым условием понимания того, как личность сохраняет внутреннюю целостность и способность к ответственному действию.

Общество знания, в котором интеллектуальные и креативные ресурсы направляют траекторию цивилизационного развития, ставит перед человеком задачу глубокого самопознания и ответственного использования своих возможностей. Важно не столько обладать объёмом информации, сколько уметь преобразовывать знание в личностный и социальный смысл. Современная личность должна сохранять способность к самостоятельному суждению и моральной ориентации при усиливающемся влиянии технологических систем.

Проблема субъектности раскрывает глубинные измерения человеческого существования — самосознание, внутреннюю активность, ответственность и способность к саморазвитию. Эти каче-

ства определяют человека как духовное существо, формирующее себя через труд, познание и культуру. Однако рост роли знания и коммуникаций сопровождается новыми формами зависимости и отчуждения, что обостряет вопрос о сохранении человеческого в человеке, его способности к моральному выбору и участию в общем деле.

В эпоху трансформации культуры и цифровизации человек сталкивается с необходимостью заново определить своё место в мире, где границы реального и виртуального становятся всё более подвижными. Это усиливает потребность в философском осмыслении субъектности как внутреннего стержня личности, обеспечивающего равновесие между автономией и сопричастностью.

Особое значение приобретает понятие человеческого капитала — совокупности интеллектуальных, моральных и духовных ресурсов личности, формирующих основу общественного развития. Субъектная активность превращает знание и творчество в реальные факторы прогресса, связывая личное самосовершенствование с общественным благом.

Актуальность исследования заключается в том, что в обществе знания субъектность человека становится системообразующим фактором социальной консолидации, гражданской ответственности и культурного развития. Настоящее исследование направлено на философское раскрытие потенциала человеческой субъектности, выявление её онтологических и ценностных оснований и определение роли социальной ответственности как высшей формы субъектного существования.

Субъектность человека как философско-антропологический феномен

Проблема субъектности человека имеет глубокие корни в истории философской мысли — от античности до современной гуманитарной рефлексии. Уже в античной философии складывались представления о человеке как существе мыслящем и деятельном, способном соотносить себя с истиной и миром. У Платона человеческое «я» укоренено в духовной природе души, которая через воспоминание восходит к знанию вечных идей. Субъектность здесь выступает как движение сознания к собственной основе — самопознанию как форме возвращения к истине.

Аристотель выдвигает на первый план практическое измерение человеческого бытия: человек есть существо общественное, реализующее себя в разумных действиях и в жизни полиса. Через категорию праксиса субъектность предстает не отвлечённым свойством, а способом осмысленного присутствия человека в мире — единством знания, воли и действия.

В христианской философии эта линия получает духовно-нравственное наполнение. Человек осмысляется как создание Бога, наделённое разумом и свободой воли. Личность раскрывается через индивидуальное отношение к Божественному замыслу, а человеческое существование мыслится как приобщение преходящего к вечному бытию, выходящее за пределы чувственного опыта. В этот период утверждается принцип духовного восхождения личности к истине и добру [1, с. 50–51].

Философия Нового времени придаёт субъектности новое измерение: она соотносится не с божественным началом, а с разумом как основой самосознания и познания мира. Р. Декарт, утверждая *cogito ergo sum*, заложил основания рациональной автономии человека, для которого мышление становится гарантией существования и критерием истины. В философии И. Канта субъект не ограничивается восприятием мира, но формирует его структуру посредством априорных форм чувственности и категорий рассудка. Кантовская трактовка субъектности соединяет познавательное и моральное измерения человеческого бытия: человек способен не только познавать, но и действовать, руководствуясь нравственным законом, осознавая свою ответственность за поступки. Сознание при этом не отражает мир пассивно, а творчески конституирует его, превращая реальность в пространство морального выбора [2, с. 79].

Г. В. Ф. Гегель придаёт понятию субъектности онтологическую глубину, превращая его в принцип самодвижения духа, где индивидуальное и всеобщее соединяются в историческом становлении. У Гегеля субъект — не замкнутая индивидуальность, а форма присутствия разума в мире, через которую осуществляется развитие истории и раскрывается сущность свободы [3, с. 112–113].

В философии XIX–XX вв. внимание смещается от универсальных форм духа к анализу живого сознания и его непосредственного опыта. Э. Гуссерль рассматривает субъект как сознание, изначально направленное на мир. Интенциональность выражает активную природу субъекта, для которого мышление становится способом созидания смыслов [4, с. 64]. Эта идея легла в основу экзистенциальной философии, где акцент переносится с познания на внутренний опыт личности и её духовное самоопределение.

По мысли Н. А. Бердяева, человек раскрывает себя как субъект через внутреннюю творческую активность, в которой утверждает свободу духа. Препятствием выступает погружённость личности в объективированный мир, где нивелируется индивидуальность. Однако, обладая духовной природой, человек способен преодолевать внешнюю детерминацию через творчество и одухотворение действительности [5, с. 302].

М. Хайдеггер видит путь к подлинности в принятии фактичности существования и наполнении его смыслом посредством заботы (*Sorge*). Забота становится способом обретения подлинности, в котором субъект открывает себя в со-бытии с другими. В философии М. Фуко «забота о себе» выражает способность человека сохранять связь с внутренним миром, не теряя социальной включённости; через неё утверждается возможность диалога, участия и духовного роста [6, с. 6].

Через практику заботы человек воспитывает качества, обеспечивающие формирование самостоятельной позиции по отношению к себе, другим и миру. В экзистенциальной философии сущность человека не задана, а раскрывается в процессе становления, в обращённости к будущему, к свободному выбору и ответственности за собственное бытие. Г. Марсель трактует личность как самоконституирующее начало, а Ж.-П. Сартр — как проект, реализуемый свободным выбором [7]. М. К. Мамардашвили определяет человеческую природу как способность к самопревосхождению: только преодолевая собственные пределы, человек становится самим собой [8, с. 38]. В. А. Петровский обозначает этот

принцип как самопричинность — способность к самосозиданию и саморазвитию [9, с. 61].

В философии постмодернизма субъект утрачивает суверенный статус и рассматривается как элемент дискурсивных структур, существующий в зависимости от языка, текста и социальных норм. Его автономия размывается под воздействием «всесильных потоков» культуры, формирующих восприятие и самоидентификацию [10, с. 54]. Возникает идея «смерти субъекта» — утраты им статуса рационального и самостождественного начала. Концепция «внесубъектности» отрицает возможность личности быть источником собственной активности и свободного выбора [11]. В этой перспективе субъектность переносится на язык и культуру, предшествующие индивиду и определяющие границы его идентичности и смысла существования.

Философско-антропологический анализ позволяет рассматривать субъектность как фундаментальное свойство человеческого бытия, выражающее его духовную энергию и способность к самотворчеству. Она объединяет рациональное, эмоциональное и нравственное начала, формируя целостный образ человека как творца собственной жизни и участника общественного развития. Эволюция её понимания — от античного самопознания и христианского совершенствования до экзистенциальной свободы и постмодернистского кризиса идентичности — сохраняет субъектность как ключевое основание человеческой активности, творчества и ответственности.

Субъектность человека в обществе знания: между автономией и ответственностью

В историко-философском плане субъектность раскрывается как универсальная форма человеческого бытия, а в современном измерении её основанием становится личностное самоопределение — процесс, через который человек утверждает себя как автономное и ответственное существо. Субъектность выражает способность личности быть источником собственной активности и направлять жизнь в соответствии с внутренними ценностями.

По С. Л. Рубинштейну развитие способностей есть процесс развития самого человека, а не вещей, которые он создаёт [12, с. 227]. Эта идея задаёт антропологическое измерение субъектности: человек преобразует прежде всего себя, раскрывая духовные и творческие возможности. К. А. Абульханова-Славская отмечает, что саморазвитие — это совершенствование психических и духовных способностей, формирующих потен-

циал зрелой личности [13, с. 261]. Следовательно, субъектность — не фиксированное качество, а динамическое состояние становления, через которое личность переопределяет себя в деятельности и опыте.

Субъектность имеет гуманистическую природу: она включает ценностное отношение к себе, к другому и к жизни. Это не только способность действовать, но и переживать сопричастность, проявлять заботу и ответственность. Дж. Бьюдженталь описывает развитие индивидуальности как «науку быть живым», выражающую осознание собственных чувств и потребностей [14, с. 27]. Таким образом, внутреннее измерение субъектности связано с самоопределением и саморазвитием, а внешнее — с социальной ответственностью, через которую человек утверждает себя как часть мира и носитель гуманистических ценностей.

В обществе знания субъектность приобретает новые очертания. Знание становится не просто инструментом познания, а мерой участия и ответственности перед другими. Человек утверждает себя как субъект не через обладание информацией, а через способность превращать знание в смысл и действие, направленное на благо. Современная субъектность смещает акцент от автономии к реляционности — способности к взаимодействию и совместному мышлению.

А. Н. Леонтьев связывает самоопределение с формированием личностных смыслов, придающих деятельности целостность [15, с. 95]. Это не статичное состояние, а движение духа в поиске смыслов, через которые человек становится самим собой. В. Э. Франкл подчёркивает, что подлинное самоопределение возможно лишь при осознании ответственности перед жизнью [16, с. 38–41], а Э. Фромм связывает его с переходом от обладания к бытию — когда человек реализует себя через творчество, любовь и труд [17, с. 41].

Личностное самоопределение образует внутреннее ядро субъектности, обеспечивая её целостность и зрелость. Внешняя грань субъектности проявляется в способности нести ответственность за последствия своих действий. Социальная ответственность становится формой реализации субъектности, где человек утверждает себя как существо, соотнесённое с другими.

В классической традиции идея ответственности раскрывается у М. Вебера как «этика ответственности», основанная на осознании последствий действий [18, с. 147], а у Г. Йонаса — как «принцип ответственности» за сохранение

условий будущего существования человечества [19, с. 45]. В феноменологии Э. Левинаса ответственность трактуется как этическое отношение к другому, в котором человек становится подлинным субъектом, принимая ответственность за инаковость другого [20, с. 22].

Современная социальная философия (В. А. Лекторский, Э. Г. Юдин и др.) рассматривает ответственность как показатель зрелости субъектности. По В. А. Лекторскому, субъектность включает способность «осознавать себя частью мира и быть активным началом его преобразования» [21, с. 89]. Следовательно, ответственность — структурный элемент субъектного потенциала, выражающий готовность личности к созидательному действию.

Цифровизация и взаимозависимость делают ответственность глобальной: человек участвует в транснациональных и межпоколенческих процессах. Субъектность становится потенциалом коллективного действия, направленного на утверждение гуманистических ценностей, экологического равновесия и социальной справедливости.

Х. Арендт указывает, что подлинная идентичность раскрывается в действии как форме появления человека в мире [22, с. 57]. К. Ясперс рассматривает субъектную активность как стремление к трансценденции [23, с. 214], а П. Рикёр понимает её как способность человека выстраивать собственную историю и придавать смысл опыту [24, с. 32].

Современные мыслители видят новые формы субъектной активности. Ж. Делёз — в сопротивлении контролю и создании пространств свободы в сетевом обществе [25, р. 4]; А. Турен — в противостоянии отчуждению и проектировании собственной жизни [26, р. 67]. Среди российских исследователей В. А. Емелин отмечает, что цифровая среда порождает когнитивное отчуждение, но несёт потенциал новых практик субъектности [27, с. 46]; А. Я. Флиер связывает её с культурной саморефлексией и способностью критически осмысливать массовые стереотипы [28, с. 12].

Активность субъекта — совокупность когнитивных, этических и практических усилий, направленных на сохранение автономии, рефлексии и творческое преобразование мира. Через неё субъектность соединяет личную свободу с ответственным участием в жизни общества, превращая внутреннюю автономию в созидательную энергию социального действия.

Таким образом, субъектность в обществе знания предстает как многомерное явление, объединяющее духовно-нравственную зрелость лично-

сти с её деятельным участием в социокультурных процессах. Она выражает способность человека быть не просто носителем знаний, но их творцом, направляющим интеллектуальный потенциал на служение гуманистическим целям. Субъектность становится основанием личного самоопределения и фундаментом социальной ответственности — мостом, соединяющим индивидуальное бытие и общее благо.

Заключение. Исследование показало, что феномен субъектности занимает центральное место в философском осмыслении человека эпохи общества знания. Если в классической традиции субъект понимался как разумное и автономное начало, то современная гуманитарная мысль раскрывает его как целостное существо, объединяющее рациональное, духовно-нравственное и деятельностное измерения человеческого бытия. Субъектность выражает способность личности не только познавать и преобразовывать мир, но и осознавать собственное участие в создании смыслов, ответственности и общих ценностей.

В эпоху глобализации и цифровизации субъектность становится внутренним стержнем, обеспечивающим направленность и устойчивость человеческого развития. Она воплощает взаимосвязь самоопределения и ответственности: человек утверждает себя как субъект, когда осознаёт автономию и принимает ответственность за последствия выбора. Подлинная субъектность — не изолированная индивидуальность, а форма бытия-для-других, где свобода соединяется с нравственным долгом и гражданским участием.

В обществе знания категория субъектности приобретает особую значимость, поскольку переход к новому типу цивилизационного развития требует соединения профессиональной компетентности с духовно-нравственными основаниями личности. Именно внутренняя зрелость и ценностная ориентированность человека становятся залогом общественного согласия, доверия и культурного прогресса.

Развитие субъектности можно рассматривать как стратегическое направление гуманистического переосмысления современности, в котором соединяются личностное самосовершенствование, культурная преемственность и социальная ответственность. Потенциал субъектности проявляется в способности объединять индивидуальное и коллективное измерения человеческого существования, превращаясь в духовно-интеллектуальный ресурс, направляющий общественное развитие в русло гуманизма, творчества и созидания.

Список источников

1. Мухтарова Л. М. Социокультурный феномен субъектности // Казанский вестник молодых учёных. 2019. Т. 3, № 2 (10). С. 48–56.
2. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант. М. : ЧОРО, 1994. Т. 4. 603 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 1977. 495 с.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб. : Наука, 1998. 315 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия свободы. М. : Правда, 1989. С. 254–518.
6. Лешкевич Т. Г. Переоткрытие субъектности: точки роста новых ценностей // Научная мысль Кавказа. 2010. № 2 (62). С. 5–11.
7. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М. : АСТ Москва, 2009. 925 с.
8. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М. : Прогресс, 1992. 368 с.
9. Петровский В. А. Начала мультисубъектной персонологии // Развитие личности. 2010. № 1. С. 55–72.
10. Дмитроченко Т. В. Рассмотрение понятий «Субъект» и «Субъектность» в философии постмодернизма // Вестник научного общества студентов, аспирантов и молодых учёных. 2018. № 4. С. 52–55.
11. Ильин А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 1–58.
12. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М. : Педагогика, 1973. 424 с.
13. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. М. : Мысль, 1991. 299 с.
14. Бьюдженталь Дж. Наука быть живым. М. : Корвет, 2017. 332 с.
15. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М. : Политиздат, 1975. 304 с.
16. Франкл В. Э. Человек в поисках смысла. М. : Прогресс, 1990. 368 с.
17. Фромм Э. Иметь или быть? М. : АСТ, 2006. 320 с.
18. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 143–180.
19. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М. : Айрис-пресс, 2004. 480 с.
20. Левинас Э. Время и Другой. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. 188 с.
21. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М. : Наука, 1980. 254 с.
22. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. М. : Изд-во И. В. Кузьмичева, 2000. 437 с.
23. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. 527 с.
24. Рикёр П. Сам как другой. М. : Академический проект, 2008. 416 с.
25. Делёз Ж. Постскрипtum о обществах контроля // Логос. 2004. № 3–4. С. 3–7.
26. Турен А. Возвращение человека действующего. М. : Наука, 1998. 320 с.
27. Емелин В. А. Цифровое отчуждение и новые практики субъектности // Человек. 2020. № 3. С. 44–48.
28. Флиер А. Я. Культура как форма саморефлексии человека // Вестник культуры и искусств. 2015. № 1 (41). С. 10–14.

Информация об авторе

Г. Т. Кульжанова — кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры общеправовых дисциплин.

Information about author

G. T. Kulzhanova — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of General Legal Disciplines.

Статья поступила в редакцию 18.11.2025; одобрена после рецензирования 30.11.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 18.11.2025; approved after reviewing 30.11.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 316. 613. 43

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-61-66

ОДИНОЧЕСТВО ЦИФРОВОГО ЧЕЛОВЕКА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Марианна Давлетовна Напсо

Северо-Кавказская государственная академия, Черкесск, Россия, napso.marianna@mail.ru, 0000-0001-2345-6789

Аннотация. В статье исследуется проблематика одиночества «цифрового человека» (digital man), прослеживаются особенности бытия человека в эпоху цифровизации. Показывается востребованность одиночества как условия, способствующего реализации индивидуальных целей развития. Одновременно обращается внимание на негативные последствия одиночества, выражающиеся в отчуждении и самоизоляции от реалий современной жизни. Утверждается, что цифровая аддикция, являющаяся следствием множества причин социального характера, расширяет пространство одиночества, минимизирует возможности реального социального общения, оказывает отрицательное воздействие на социально-психологическое и эмоциональное самочувствие индивидов. Подчеркивается, что реально-виртуальное бытие современного человека создает объективные условия, приводящие к одиночеству, воспринимаемому многими в качестве одной из наиболее продуктивных форм бытия. Отмечается, что ситуация одиночества чревата формированием чувств социальной ненужности и заброшенности, результатом которых становится возникновение рисков разного содержания и неоднозначности воздействия на мыслительные процессы и поведенческие стратегии. Исследуется противоречивость заложенных в природе одиночества смыслов и коннотаций, приводящих к появлению иллюзорных представлений о мире и происходящих в нем процессов. Показывается, как одиночество «цифрового человека» оборачивается для него утратой ощущений подлинности существования. Подчеркивается, что ориентация на одиночество затрудняет процессы социализации и адаптации к быстро меняющемуся социокультурному контексту. Обращается внимание на то, что одиночество и эскапизм становятся для многих востребованным образом жизни.

Ключевые слова: одиночество, уединенность, модус бытия, виртуальность, цифровая аддикция, киберсоциализация, иллюзия, симулякр, индивидуализм, эскапизм

Для цитирования: Напсо М. Д. Одиночество цифрового человека как предмет философской рефлексии // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 61–66. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-61-66.

Original article

THE LONELINESS OF A DIGITAL PERSON AS A SUBJECT OF PHILOSOPHICAL REFLECTION

Mariana D. Napso

North-Caucasus State Academy, Cherkessk, Russia, napso.marianna@mail.ru, 0000-0001-2345-6789

Abstract. The article explores the problems of loneliness of the "digital man", traces the peculiarities of human existence in the era of digitalization. The relevance of loneliness as a condition contributing to the realization of individual development goals is shown. At the same time, attention is drawn to the negative consequences of loneliness, expressed in alienation and self-isolation from the realities of modern life. It is argued that digital addiction, which is the result of many social causes, expands the space of loneliness, minimizes the possibilities of real social communication, and has a negative impact on the socio-psychological and emotional well-being of individuals. It is emphasized that the real-virtual existence of a modern person creates objective conditions leading to loneliness, which is perceived by many as one of the most productive forms of existence. It is noted that the situation of loneliness is fraught with the formation of feelings of social uselessness and abandonment, which result in the emergence of risks of different content and ambiguity of the impact on thought processes and behavioral strategies. The author examines the inconsistency of meanings and connotations inherent in the nature of loneliness, leading to the

appearance of illusory ideas about the world and the processes taking place in it. It shows how the loneliness of a "digital person" turns into a loss of feelings of authenticity of existence for him. It is emphasized that the orientation towards loneliness complicates the processes of socialization and adaptation to a rapidly changing socio-cultural context. Attention is drawn to the fact that loneliness and escapism are becoming a sought-after lifestyle for many.

Keywords: loneliness, solitude, mode of being, virtuality, digital addiction, cybersocialization, illusion, simulacrum, individualism, escapism

For citation: Napso MD. The Loneliness of a Digital Person as a Subject of Philosophical Reflection. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):61-66. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-61-66.

Введение. В условиях расширения пространства цифровизации, следствием которой стали множественные процессы разного содержания и вектора направленности, широкое распространение получило социальное явление одиночества, в особенности в среде молодых людей. Не последнюю роль в этом играют противоречивые процессы современного времени, которые сопровождаются распадом и даже утратой традиционных связей и ценностей. В результате возникают объективные условия, которые способствуют появлению пессимистических и даже алармистских настроений, поскольку индивиды оказываются «вырванными» из привычного социокультурного контекста. Фактором, способствующим усилению ощущений одиночества, становится цифровая аддикция, которая формируется на почве чрезмерности пребывания в Интернете и социальных сетях. Многие молодые люди видят в этом определенное благо, поскольку одиночество для них является эффективным способом и формой самовыражения, подтверждения многообразия Я-образов. Такое восприятие одиночества связано и с тем, что в ходе глобализации микшируется многое, теряются идентичность и аутентичность. Выход из такой ситуации видится в поиске образа жизни «без помех», таковым в представлении многих является одиночество.

Материалы и методы исследования. Цель исследования заключается в анализе феномена одиночества и причин, способствующих его возникновению и распространению, рассмотрении влияния цифровой аддикции на усиление тренда одиночества в среде молодых людей, раскрытии его негативных последствий для индивидуального бытия, развития социальных и когнитивных возможностей. Применение принципов объективности, системности, конкретности, а также общенаучных и логических методов позволяет представить явление одиночества в качестве сложного и амбивалентного феномена, содержащего позитивные и негативные смыслы, которые противоречивым и парадоксальным образом влияют на социальное и душевное самочувствие индивидов.

В качестве материалов исследования использовались работы отечественных и зарубежных авторов, в которых рассматривались различные аспекты проблемы, являющейся предметом междисциплинарных исследований [1; 2; 5; 7; 8; 9].

О необходимости применения междисциплинарного подхода в исследовании одиночества говорит не только его сложность как социального явления, но и неоднозначность его интерпретации в философско-онтологическом и психологическом смыслах. Исследователи, опираясь на многочисленные эмпирические и социологические данные, подтверждают парадоксальность феномена одиночества, считают, что оно является переживанием негативного свойства, «при котором аутокоммуникация либо отсутствует, либо препятствует реализации человеком желаемого стремления к своему «Я», другим людям или к миру» [4, с. 165]. Очевидно и то, что одиночество является частью — и весьма существенной — бытия человека, оно является тем локусом, в пространстве которого может разворачиваться и разворачивается духовная жизнь в том числе, которая требует уединения, необходимого для размышлений разного рода, для поиска ответа на основополагающие вопросы — как собственной жизни, так и социального окружения. Как известно, осмысленное одиночество создает условия для глубокого и взвешенного понимания многих проблем, которые являются важными для каждого индивида. Речь идет о таких онтологических «вещах», которые всегда имеют особое значение для индивида: это вопросы смысла жизни, определения того, что есть счастье, какова роль социальных и общечеловеческих ценностей, поведенческих и морально-этических норм. В этом отношении одиночество выступает в качестве условия, которое нередко позволяет найти нужные ответы на волнующие и актуальные вопросы индивидуального и коллективного бытия.

Одиночество, таким образом, содержит противоположные коннотации: оно позитивно в том смысле, что индивид, пребывая в одиночестве, реализует себя и свои потенции, он создает

собственный мир для самореализации и достижения разнообразных целей развития. Но чрезмерность одинокого существования содержит негативные коннотации, поскольку отрыв от почвы реальности, как это имеет место по причине виртуальной аддикции, приводит к формированию искаженного восприятия действительности и расширению пространства иллюзий, которые деформируют сознание и мышление, механизмы оценочных восприятий. В такой ситуации велики угрозы появления психических и эмоциональных состояний, которые могут разрушить социальное и душевное равновесие, привести к возникновению радикальных поведенческих практик.

Философский дискурс одиночества достаточно обширен, о нем размышляли и продолжают размышлять. Сегодня данная проблематика получает новое осмысление и измерение, поскольку жизнь современного человека протекает в двух плоскостях — реальной и виртуальной, в результате чего абсолютно самостоятельное существование становится не только невозможным, но и малопродуктивным. Свою «лепту» в эти процессы вносят IT-технологии, их чрезмерное использование имеет своим следствием появление феномена цифровой зависимости, негативно воздействующей на образ жизни и мысли современного человека. Его «одномерность» можно трактовать расширительно, а не только в качестве характеристики индивида общества потребления, которому навязываются определенные социальные ориентиры и установки, вследствие чего теряется индивидуальность. По этой и иным причинам индивид «убегает» из общества в свой мир, который приобретает черты социальной клаузулы, якобы позволяющей сохранить собственное Я в разных формах проявления. Именно в этом многие видят смысл одиночества, поэтому и «возникают новые поля актуализации вопроса в научной мысли, что требует субстантивных разработок» [6, с. 38].

Результаты исследования и их обсуждение. Проблематика одиночества продолжает оставаться предметом социально-философских размышлений, чему есть объективные основания. Актуальность обращения к анализу данного феномена диктуется и спецификой жизни современного человека, бытие которого протекает в реальном мире и виртуальном пространстве одновременно. Такая двойственная позиция оборачивается для многих людей эскапизмом — «бегством» от реалий подлинной и виртуальной жизни, итогом которого нередко становится одиночество как наиболее приемлемая и эффективная форма су-

ществования. Одиночество воспринимается многими, с одной стороны, как способ сосредоточения на своих проблемах, как возможность самореализации, достижения индивидуальных целей развития, а с другой — как условие, способствующее преодолению сложностей и трудностей, которыми полна естественная жизнь. В этом немалую роль играет интернет-зависимость, которая приводит к углублению проявлений одиночества.

Идея одиночества, казалось бы, не может быть актуальной в эпоху характеризующуюся усилением взаимодействий, форм общения, коммуникаций. Но это при близком рассмотрении. В реальной жизни наблюдается падение интереса к личности, ко многим аспектам ее жизни, индивиды оказываются заброшенными, невостребованными, одинокими, они остаются наедине с собой и со своими проблемами. Данное обстоятельство говорит в пользу того, что причинами одиночества являются условия как объективного, так и субъективного порядка, учет которых позволяет вести речь об одиночестве как о сложном и многогранном явлении, которое оказывает на индивида, образ его жизни и мыслей глубокое влияние. Одиночество относится к числу феноменов, которые имеют глубокое социальное и психоэмоциональное содержание, поскольку им охватываются явления, которые имеют для индивида, в особенности для молодого человека, большую значимость. Это проблемы поиска смысла жизни, корней, почвы, ответы на эти и многие другие вопросы собственного существования легче осуществимы в состоянии одиночества (или уединенности), которое, по мнению многих, предоставляет определенные возможности духовного свойства для понимания себя и своего присутствия в реальном мире. Одиночество оказывается востребованным и по причине того, что современный человек, этот *digital man*, находится под глубоким влиянием информационных технологий, которые серьезно трансформируют пространство человеческой жизни, и понимание этого требует как бы реального «отсутствия» для более полного погружения в суть происходящего.

В современном мире, который характеризуется своей связанностью и взаимозависимостью, казалось бы, нет места для одиночества, тем более что реально-виртуальная жизнь способствует усилению коммуникаций разного рода. Парадоксальность ситуации состоит в том, что чрезмерная включенность индивида в многообразные связи и отношения как раз таки создает условия для возникновения одиночества, которое содержит

в себе не только разные, в том числе и противоречащие друг другу смыслы. Будучи для многих формой самовыражения и сохранения Я, одиночество ведет к отрыву от мира естественных существ, плодит искаженные представления. Иллюзии и симулякры становятся социальной нормой, за ними теряются индивидуальность и уникальность индаутентичности.

Одиночество является условием, которое способствует развитию духовности, обогащению внутреннего мира человека. Этой точки зрения придерживается, к примеру, философия экзистенциализма, согласно которой одиночество для многих, в первую очередь для творчески мыслящих и креативно действующих индивидов, является инструментом, который помогает максимально раскрыть внутренний опыт, понять мир своих переживаний и ощущений. Так одиночество предстает как объективно необходимый феномен и как важнейшая часть человеческого бытия. Речь идет не только о реальном одиночестве, но и о виртуальном, которое кардинальным образом меняет природу и содержание экзистенциальных проблем. Через присутствие в виртуальном пространстве, которое обладает бесконечным информационным ресурсом, индивид реализует свои духовные потребности. В таком понимании одиночество как средство погружения в экзистенциальные вопросы бытия представляет особую ценность, оно выступает в качестве условия самопознания. Такое одиночество не является синонимом оторванности от мира и его реальных проблем, а, наоборот, оно способствует более глубокому познанию сути своего существования.

Жизнь современного человека протекает в пространстве Интернета и социальных сетей, которые давно превратились в средство социализации, удовлетворения постоянно растущих потребностей, инструмент реализации собственных целей развития. И здесь возникает определенный парадокс: находясь в гуще самых разнообразных явлений, являясь участником всевозможных событий, индивид нередко обнаруживает свою ненужность: его интересы, желания, стремления оказываются «невидимыми» для других. В итоге индивид оказывается в своеобразной ловушке, за пределами которой нет ничего, кроме пустоты, которая преодолевается через фактор одиночества с присущими ему субъективными переживаниями и ощущениями. В формирующейся виртуальной пустыне, в которой есть практически все, человек ощущает свою одиночество и невостремленность, поскольку он утрачивает свою

самость, его трудно отделить от ему же подобных. В своем стремлении ощутить и понять многомерность виртуальности индивид, образно выражаясь, терпит крах, «он ощущает себя песчинкой в море пустыни» [10, с. 29].

Кроме того, причиной самоотстраненности и одиночества в виртуальности является наличие большого массива негативных явлений, пропагандируемых и навязываемых в качестве стандартов поведения и норм существования. Так индивиды оказываются запрограммированными на определенный образ жизни, чему способствуют рекламируемые ценности и установки, которые воспринимаются как социально и морально необходимые. Возникающие на этой почве ощущения тревожности преодолеваются многими чувством одиночества, с помощью которого происходит «отделение» индивида от всего того, что мешает его существованию и развитию. Это и возможность «бегства» от реального преследования, девиантных и дискриминационных практик, хотя в пространстве виртуальности получают широкое развитие киберявления негативного и деструктивного свойства. Но и в такой ситуации одиночество, которое особенно сильно переживается в молодом возрасте, может и становится фактором, нарушающим «ритмы» позитивной адаптации и интеграции в социум. И чем шире пространство одиночества, тем более велики риски затрудненной киберсоциализации.

В пространстве цифровизации изменяется все, индивид успевает оказаться везде и одновременно нигде, его жизнь приобретает новые смыслы. Невозможность самореализации, обретения своего Я в реальности компенсируется присутствием в виртуальности. В действительности индивид подпадает под влияние иллюзий, которые «блокируют» его сознание, более того — руководят им. За внешней легкостью бытия, а также доступностью желаемого, которое осуществляется легко и без напряжения усилий, что свойственно бытию в подлинном, естественном мире, скрывается безмерно одинокий человек. В пространстве виртуальности нет преград, которые нельзя осуществить, а уединение и одиночество этому способствуют в максимальной мере. Можно сказать, что диджитализация создала условия для трансформаций антропологического характера, и с этим обстоятельством нельзя не считаться. Обнаруживается тенденция, выражающаяся в углублении взаимодействия и кооперации, в том числе и в пространстве виртуальности — с одной стороны, а с другой — усиливаются чувства

социального отчуждения, объективно ведущие к одиночеству. Одновременно возникают стремления противостоять миру с его сложностями и противоречиями, в том числе в форме эскапизма — реального и виртуального. Следствием эскапизма является самозамыкание в ограниченном, по сути, пространстве, которое «приводит человека к слепоте в действительности» [2, с. 264].

Одиночество является для многих востребованной формой бытия, которую нередко выбирают осознанно и добровольно. В мире, в котором господствует идеология индивидуализма, наилучшим способом, выражающим ее природу, является одиночество. Быть одиноким в разных смыслах становится модным веянием и стилем жизни современного человека. Одиночество является сложным явлением, которое содержит комплекс различных ощущений, в том числе противоположных. Причина тому не только индивидуализм, множество его измерений позволяют рассуждать о нем, как о феномене, который вызывается разными причинами, в том числе особенностями поведения и психики людей. Большинство исследователей склонно понимать одиночество как угрозу, особенно в ситуации цифровой зависимости, которая вырывает человека из контекста общения, коммуникаций, столь востребованных реалиями и требованиями жизни. Уединенность

способствует «переформатированию» чувственных ощущений и эмоций, без которых реальное бытие оказывается ограниченным. И чем сильнее модус индивидуализма, тем более вероятны риски одиночества.

Выводы. Сказанное позволяет прийти к выводу о том, что одиночество является составной частью жизни современного человека. Универсальность применения IT-технологий, имеющая своим следствием возникновение цифровой аддикции, приводит к появлению и распространению одиночества как способа существования и формы самовыражения. Жизнь в одиночестве и уединенности имеет свои позитивные и негативные коннотации, что говорит о сложности и амбивалентности содержащихся в нем смыслов. Одиночество всегда было и продолжает оставаться своеобразной жизненной стратегией, которая призвана удовлетворять широкий спектр социальных и эмоциональных потребностей. В эпоху индивидуализма одиночество превращается в некую пандемию, оно становится привлекательным модусом бытия для большого числа людей во всем мире. Данное обстоятельство требует пристального внимания и всестороннего научного осмысления данного феномена, проявления которого обнаруживаются в реальной и виртуальной жизни.

Список источников

1. Войскунский А. Е., Солдатова Г. У. Эпидемия одиночества в цифровом обществе: хикикомори как культурно-психологический феномен // Консультативная психология и психотерапия. 2019. Т. 27. № 3. С. 22–43.
2. Волохова Н. В., Филиппович Ю. С. «Невыносимая легкость» одиночества в новых реалиях цифровой среды // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Экономика. Социология. Менеджмент. 2022. Т. 12. № 3. С. 260–270. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_49205791_58395821.pdf (дата посещения: 21.04.2025).
3. Ермолаева М. А. Проблема одиночества среди людей в эпоху цифрового развития: эмпирическое исследование // Мир науки. Педагогика и психология. 2023 Т. 11. № 3. URL: <https://mir-nauki.com/PDF/55PSMN323.pdf> (дата посещения: 21.04.2025).
4. Ишанов С. А., Осин Е. Н. Наедине с собой: уединение и одиночество // Человек. 2019. № 3 (30). С. 165–183.
5. Конанчук С. В., Плетнев А. В. Социальные и философско-эстетические подходы к исследованию феномена одиночества // Учёные записки Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы. 2018. Т. 29. № 1. С. 143–150.
6. Коркия Э. Д. К вопросу о смысле одиночества: генезис научной мысли // Теория и практика общественного развития. 2021. № 3 (157). С. 35–39.
7. Лучинкина А. И., Лучинкина И. С. Особенности одиночества в сети // Гуманитарные науки. 2023. №1 (61). С. 152–158.
8. Соловьева Л. Н. Одиночество в «обществе всеобщей коммуникации»: парадокс цифровой современности // Общество: философия, история, культура. 2023. № 7. С. 77–82.

9. Щетинина А. В. Иллюзорный индивидуализм и ложный коллективизм: новые номинации сетевых отношений // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2021. Т. 12. № 4. URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/40FLSK421.pdf> (дата посещения: 21.04.2025).

10. Юрьева А. В. Одинокий человек в пустыне: к вопросу об экзистенциальном пространстве виртуального мира // Культура и искусство. 2022. № 6. С. 23–31.

Информация об авторе

Hanco M. D. — доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных дисциплин.

Information about the author

Napso M. D. — Doctor of Sociological Sciences, Professor, Professor of Humanities Study Department.

Статья поступила в редакцию 30.11.2025; одобрена после рецензирования 05.01.2026; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 30.11.2025; approved after reviewing 05.01.2026; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 174

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-67-75

ПРИМЕНЕНИЕ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ И ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В МЕДИЦИНЕ: ГУМАНИТАРНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМЫ

Марина Александровна Корецкая

Самарский государственный медицинский университет, Самара, Россия, listarh@list.ru, 0000-0002-6910-8744

Аннотация. Цифровой характер современной эпохи, в которой медиа становятся универсальным посредником любой коммуникации и всеобъемлющей искусственной средой, приводит к трансформации медицинского знания, медицинских практик и института здравоохранения. Цифровые инновации существенно влияют, во-первых, на пациентский опыт и повседневную жизнь людей; во-вторых, на представления медицинских работников о смысле профессиональной деятельности и критериях профессионализма, а также, в-третьих, на ожидания, связанные с эффективностью управления институтом здравоохранения. Цель статьи — описать проблемные с точки зрения социальных и антропологических эффектов зоны применения информационных технологий и искусственного интеллекта в отечественной медицине и здравоохранении, отталкиваясь от дискуссий, ведущихся в актуальных гуманитарных исследованиях, посвященных различным аспектам данной тематики. Исследование соответствует логике медиального поворота гуманитарного знания. Рассматриваемая проблематика может быть отнесена к медицинской антропологии, социологии медицины и корпусу дисциплин *medical humanities* в целом, что требует междисциплинарного подхода в исследовании. Трактовка социальных проблем представлена с позиций социального конструктивизма. Показано, что одна из базовых гуманитарных проблем, возникающих при внедрении цифровых технологий в медицину и здравоохранение, заключается в неоднозначности целеполагания: в то время как декларируемая цель — идеология 4P — ставит акцент на приоритете субъектности пациента, фактически на первый план могут выходить цели, связанные с транспарентностью, экономической целесообразностью и институциональным контролем. Рассмотрены такие проблемы, как снижение доверия врачей и пациентов друг другу на фоне не критического отношения к сетевым источникам информации; страх перед транспарентностью цифровой среды; увеличение неопределенности при принятии решений; при использовании ИИ как системы поддержки решений фактическая распределенность агентности при юридически концентрированной ответственности; неопределенная мера возможности конвертации телесного в цифровое; сохранение эффекта отчуждения при использовании технологических посредников для управления телом; коммодификация здоровья.

Ключевые слова: медицина, цифровизация, искусственный интеллект, врач, пациент, медицина 4P, агентность, ответственность, квантификация, телесность

Для цитирования: Корецкая М. А. Применение информационных технологий и искусственного интеллекта в медицине: гуманитарный взгляд на проблемы // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 67–75. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-67-75.

Original article

APPLICATION OF INFORMATION TECHNOLOGY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN MEDICINE: A HUMANITARIAN POINT OF VIEW

Marina A. Koretskaya

Samara State Medical University, Samara, Russia, listarh@list.ru, 0000-0002-6910-8744

Abstract. The digital nature of the modern era, in which media become a universal medium of any communication and a comprehensive artificial environment, leads to the transformation of medical knowledge, medical practices and the institution of healthcare. The purpose of this article is to describe problematic areas of application of in-

formation technologies and artificial intelligence in domestic medicine and healthcare, from the point of view of social and anthropological effects, based on discussions conducted in current humanities research devoted to various aspects of this topic. The study is consistent with the logic of the medial turn in humanities. The issue can be attributed to medical anthropology, the sociology of medicine, and the medical humanities disciplines as a whole, requiring an interdisciplinary approach. The social problems are interpreted in a social constructivist perspective. It is shown that one of the basic humanitarian problems is associated with the ambiguity of goal setting. While the declared goal – the 4 P ideology – places emphasis on the priority of patient subjectivity, in fact, goals related to transparency, economic feasibility and institutional control may come to the fore. The following issues are considered: a decline in trust between doctors and patients against the backdrop of an uncritical attitude towards online sources of information; fear of transparency in the digital environment; increasing uncertainty in decision-making; the actual distribution of agency with legally concentrated responsibility when using AI as a decision support system; the uncertain extent to which the physical can be converted into the digital; the persistence of alienation when using technological mediators to control the body; and the commodification of health.

Keywords: medicine, digitalization, artificial intelligence, doctor, patient, 4P medicine, agency, responsibility, quantification, corporeality

For citation: Koretskaya MA. Application of Information Technology and Artificial Intelligence in Medicine: a Humanitarian Point of View. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):67-75. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-67-75.

Введение. Цифровой характер современной эпохи, в которой медиа становятся не только универсальным посредником любой коммуникации, но и всеобъемлющей искусственной средой, ожидаемым образом приводит к трансформации медицинского знания, медицинских практик и института здравоохранения [11]. Дискуссии касательно перспектив развития искусственного интеллекта, его статуса, возможных проблем и границ его применимости также затрагивают область медицины напрямую. Это проблемное поле помимо собственно медицинской и ИТ-экспертизы требует также и рефлексии со стороны *medical humanities*, поскольку предполагает выход к новым антропологическим и социальным реалиям. Чаемые инновации существенно влияют, во-первых, на пациентский опыт и повседневную жизнь людей; во-вторых, на представления медицинских работников о смысле профессиональной деятельности и критериях профессионализма, а также, в-третьих, на ожидания, связанные с эффективностью управления институтом здравоохранения. Процесс цифровизации медицины в России активно идет уже последние 15–20 лет, что позволяет сопоставить ожидания, которые были в начале пути [7; 12] и фактические тенденции, разворачивающиеся в текущий момент. Цель статьи — описать проблемные с точки зрения социальных и антропологических эффектов зоны применения информационных технологий и искусственного интеллекта в отечественной медицине и здравоохранении, отталкиваясь от дискуссий, ведущихся в актуальных гуманитарных исследованиях, посвященных различным аспектам данной тематики.

Методологические основания и принципы исследования. Исследование соответствует логике так называемого медиального поворота гуманитарного знания, смысл которого в том, чтобы исследовать социальные и антропологические эффекты, возникающие под воздействием медиасреды [16]. Рассматриваемая проблематика может быть отнесена к медицинской антропологии, социологии медицины и корпусу дисциплин *medical humanities* в целом, что требует междисциплинарного подхода в исследовании. Трактовка социальных проблем представлена с позиций социального конструктивизма.

Поскольку автор статьи является преподавателем гуманитарной кафедры одного из медицинских вузов России, проблемы, поднятые в этой статье, неоднократно обсуждались автором на семинарских занятиях по таким дисциплинам как философские аспекты медицины, медицинская антропология, социология медицины и здравоохранения со студентами и аспирантами различных медицинских специальностей вуза. Студентам и аспирантам предлагались к прочтению научные статьи, посвященные процессу цифровизации медицины (в том числе и те, которые упоминаются в данном исследовании), а на занятии выстраивалась дискуссия. За последние три года таких обсуждений с разными группами состоялось около 20, что позволило автору получить некоторый предварительный срез общих представлений будущих и действующих медицинских работников (все аспиранты имеют опыт работы, нередко уже довольно длительный) о перспективах и проблемах, связанных с внедрением цифровых технологий в сферу медицины и здравоохранения.

В этом смысле представленные ниже идеи являются результатом не только работы с литературой, но и взаимодействия с профессиональной медицинской средой, которой до некоторой степени является среда медицинского вуза. Данная статья представляет собой обзор проблемного поля, отдельные сегменты которого в дальнейшем предполагается исследовать эмпирически с использованием методов социологии. В частности, сейчас на кафедре разрабатывается программа социологического исследования, посвященного тому, как опыт включенности в практику телемедицинских консультаций влияет на представление врачей об их профессиональной идентичности.

Результаты исследования. Согласно анализу больших данных, проведенному Институтом статистических исследований и экономики знаний НИУ ВШЭ в 2022 г., наиболее востребованные в медицине цифровые технологии так или иначе вписываются в следующие 10 направлений: биосенсоры; электронный документооборот и всеобщая база данных; телемедицина; системы поддержки принятия клинических решений; анализ медицинских изображений; интерфейсы мозг-компьютер; роботизированная хирургия; приложения, позволяющие пользователю постоянно мониторить состояние своего здоровья; ассистивные технологии (любые аппаратные и/или программные средства для людей с особыми потребностями); интернет медицинских вещей [8]. Описывая цифровые инновации в области здравоохранения, исследователи как правило, озвучивают тезис, ставший уже консенсусным: цифровизация призвана обеспечить переход медицины к так называемой модели «4P medicine» (превентивная, персонализированная, партисипативная, предиктивная медицина) [3, с. 90; 18, с. 97; 7]. Ни в коей мере не оспаривая этот тезис, мы дополним его другой типологией целей, которые не всегда эксплицитно артикулируются, но как правило, подразумеваются.

Первое направление инноваций призвано корректировать несовершенства «слишком человеческого», то есть компенсировать многообразные нехватки как пациентского тела, так и профессионального мастерства врача. Чипы, компенсирующие утраченные после инсульта или в результате полученных травм мозговые функции; разработки, направленные на «очувствление» бионических протезов с помощью сенсоров, передающих в мозг тактильные сигналы — вот лишь два примера того, как цифровые технологии преодолевают «нехватки» пациентской телесности, существен-

но повышая качество жизни. Многообразные умные устройства для селф-трекинга также можно отнести к категории цифровых компенсаций нехваток, поскольку они позволяют следить за тем, что в нашей телесности ускользает от нашего собственного взгляда и внимания. Параметры тела и его активности оцифровываются, квантифицируются, чтобы телесное бытие стало более совершенным, дисциплинированным, управляемым и осознанным [20; 21]. В случае медицинского персонала речь идет о нехватках другого рода, но они также проистекают из конечности и уязвимости человеческой природы. Все инновации, призванные увеличить точность диагностики (анализ изображений с целью выявления патологий), способствовать точности и эффективности оперативных вмешательств (цифровые операционные), страховать от врачебных ошибок (системы поддержки принятия врачебных решений), имеют отношение к компенсациям такого рода. Говорим ли мы о пациентах, врачах или просто людях, осознанно относящихся к собственному здоровью, цифровая медиация вписывается как в тезис об антропологическом смысле принципа нехватки Ж. Лакана (и даже диалектики негативности Г. Гегеля и А. Кожева) [10], так и в трактовку медиа как технического расширения человеческих возможностей М. Маклюэна [14].

Второе направление имеет целью создание всеобъемлющей и транспарентной цифровой среды. Медиа в целом и цифровые медиа в частности ошибочно было бы считать только лишь инструментом, которым люди пользуются исходя из собственного целеполагания. Уместнее говорить о способной к гомеостазу медиасреде, в которую мы погружены вместе со всеми своими повседневными практиками. Отсюда тотальный характер процесса цифровизации, готовность и способность цифры опосредовать все и вся. Цифровизация медицины в этом смысле представляет собой лишь типичное проявление общих трендов. В литературе, посвященной медицинской антропологии, много говорится о медиализации, под которой понимается распространение медицинского дискурса и медицинских форм контроля на различные сферы общества, никак ранее с медициной не связанные [15]. Медиализация рассматривается как следствие того, что медицина становится ключевым институтом эпохи биополитического диспозитива власти. И можно уверенно утверждать, что в информационном обществе медиализация должна и будет осуществляться по преимуществу средствами цифровых технологий.

Третье направление предполагает, что широкое внедрение цифровых технологий должно способствовать большей доступности медицины [12], а это, в свою очередь, позволит снизить уровень неравенства. Социальная справедливость, инклюзивность — понятия, традиционно отсылающие к левой и лево-либеральной повестке, и в контексте здравоохранения они наполнены совершенно конкретным и животрепещущим смыслом, поскольку право на жизнь и здоровье является базовым и неотчуждаемым, однако возможности реализации этого права у различных социальных групп далеко не равны. От развития медиасреды традиционно ждут поддержки эгалитарности, ибо все равны перед сетью.

Четвертое направление ориентировано на достижение экономической эффективности. Предполагается, что благодаря цифровым инновациям качество медицинских услуг должно возрастать, а их себестоимость падать, — к вящему торжеству парадигмы *homo economicus*. Современная медицина (и как знание, и как практика, и как институт) чрезвычайно затратна, развитие и внедрение новых технологий требует огромных ресурсов [19, с. 43–45] и это та статья расходов, от которой государственная власть не может отказаться без потерь для собственной легитимности, поскольку господствующий в современности биополитический диспозитив провозглашает жизнь и здоровье населения величайшей ценностью. Однако при том, что инвестиции в здоровьесбережение считаются оправданными в моральном смысле и даже экономически целесообразными в долгосрочной перспективе, ближайшим образом всегда стоит острый вопрос о том, как оптимизировать расходы, не снижая качества медицинской помощи и не затормаживая столь дорого обходящийся прогресс. От цифровизации ждут не в последнюю очередь именно чудодейственных средств решения этой проблемы.

И, наконец, ожидается, что должна радикально повыситься не только экономическая эффективность, но и управляемость всей системы здравоохранения [9]. Ориентированность на безопасность и контроль также как и исключительное внимание к жизни как ресурсу, представляет собой фундамент биополитики, поэтому цифровизация рассматривается практически как синоним управляемости. Речь идет не только о возможностях контроля пациента над собственным телом, а также над процессом лечения; или общества над социально значимыми болезнями, качеством медицинской помощи или процессом внедрения

инноваций, но и о контроле институциональном и политическом. В этом смысле понятен интерес государства, понятно направление инвестиций в масштабную цифровизацию медицины [11]. Часто эти процессы ведутся «сверху вниз» и с ощутимым креном в пользу укрепления государственной монополии на биополитический контроль.

В этом смысле можно утверждать, что одна из базовых гуманитарных проблем, проистекающих из внедрения цифровых технологий в медицину и здравоохранение, связана с неоднозначностью целеполагания, за этим процессом стоящего: в то время как декларируемая цель — идеология 4 P — ориентирована на приоритет субъектности пациента, фактически на первый план могут выходить цели, связанные с транспарентностью, экономической целесообразностью и институциональным контролем. Вероятно, не стоит утверждать, что эти цели находятся в прямом и неразрешимом противоречии, но едва ли можно настаивать на том, что они гармоничным образом сочетаются и непременно будут направлять усилия в единый устраивающий всех акторов вектор развития.

Обсуждение. Внедрение инноваций сталкивается с рядом проблем и приводит к некоторым неочевидным, но оттого не менее неприятным эффектам, причины которых следует отнести не к «цифре» как таковой, а, скорее, к реакции социального на интервенцию цифрового в столь чувствительной области, какой в биополитическую эпоху является медицина. Иными словами, прогресс системы не всегда будет осуществляться в интересах индивидов или социальных групп (как пациентов, так и медицинских работников).

Начнем с наиболее очевидных моментов, связанных с сетевым характером коммуникации. В частности, потенциальная доступность бесконечного объема данных и практики коммуникации в социальных сетях делают пациента в его диалоге с врачом в значительно большей степени информированным касательно диагностируемых у него проблем со здоровьем и возможных подходов к лечению. Это, конечно, удар по патерналистской модели коммуникации врача и пациента, которая предполагала, что пациент молчалив, инфантилен и бессубъектен. Врач перестает быть авторитетной инстанцией, лишается ореола сакральности, поскольку его позиция доступа к знанию перестала быть эксклюзивной. Насколько можно сделать вывод из обсуждения этой тенденции с аспирантами-медиками,

имеющими опыт работы и сталкивающимися с такими скептически настроенными пациентами, врачей беспокоит то, что, заявляя о своей субъектности, пациент становится также и недоверчивым, хотя эта подозрительность совсем не обязательно соответствует стандартам критического мышления. В итоге это далеко не однозначно сказывается на комплаентности и дополнительным образом провоцирует конфликты вместо того, чтобы их минимизировать. Однако исследователи отмечают, что недоверие пациентов к врачам и медицинским институтам по крайней мере в отечественной медицине сложилось и закрепилось куда раньше, чем начались процессы цифровизации [4, с. 219]. Даже если отмечается, что пациенты склонны доверять диагностике и стратегиям лечения, предлагаемым нейросетями, больше, чем тому, что говорит врач, в этом феномене нужно видеть скорее следствие, чем причину. К тому же польза сетевой среды для пациентской активности, самоорганизации пациентских сообществ перевешивает все возможные минусы в том числе и потому, что такие сообщества способны решить целый ряд проблемы, с которыми сталкиваются пациенты и их семьи в случае тяжелых заболеваний, что по крайней мере отчасти позволяет компенсировать дефицит ресурсов, который испытывает система здравоохранения. Не говоря уже о том, что сетевая среда может вывести на новый уровень институт профессиональной репутации, а это чрезвычайно важно для поддержания запроса на компетентность в медицинской профессиональной среде.

У врача в цифровую эпоху возникает свой соблазн, заключающийся в том, чтобы доверять цифровому профилю пациента в информационных системах больше, чем его словам и своему непосредственному наблюдению, а это влияет на качество коммуникации и ее результат не всегда в лучшую сторону [5]. В частности, врач не склонен ставить под сомнение данные, зафиксированные однажды в системе, в результате ошибки, которые не так уж редко возникают при внесении данных, рискуют остаться незамеченными и могут ретранслироваться до бесконечности. При этом и врачи, и пациенты склонны относиться с подозрением к транспарентности, свойственной цифровой среде, воспринимая ее как новацию, вводимую в интересах не столько людей, сколько эффективного контроля и управления со стороны институций. По крайней мере, по наблюдениям автора, к этой

теме постоянно выходит при обсуждениях студенческая и аспирантская аудитория. Если есть всеобъемлющая база данных, из которой легко получить разнообразные сведения о каждом индивиде, ключевым оказывается вопрос о том, кто и с какими целями имеет доступ к весьма чувствительной информации [18]. Проблема видится не только в возможных утечках и злонамеренных взломах, но и в открывающихся возможностях для злоупотребления полномочиями со стороны различных инстанций. Пациенты небезосновательно опасаются ущемления в правах, ведь получив однажды ту или иную стигму (например, постановку на учет в связи с психическим расстройством), они не только остаются с ней навсегда, но и вынуждены мириться с тем, что эти сведения могут быть доступны, к примеру, реальному или потенциальному работодателю. Едва ли это способствует инклюзивности. Врачей перспектива тотального сохранения цифровых следов также способна поставить в ситуацию бесконечного стресса, особенно если действие по предписанному регламенту в силу организационных причин оказывается затруднено. Не говоря уже о том, что они в принципе чувствуют себя как подопечные бентамовского паноптикона. Такая организация труда делает медперсонал более управляемым, но менее инициативным [5], способствуя эффекту отчуждения и смещению целей профессиональной деятельности: врач ориентируется не столько на помощь пациенту, сколько на задачу обслуживания системы, выполнения показателей и т. п.

Еще одна проблема может показаться парадоксальной. Постоянный поток многообразных детализированных данных, касающихся каждого пациента, с которым благодаря возможностям цифровой среды имеет дело врач, а также подключение искусственного интеллекта к процессу анализа данных и постановки диагноза совсем не обязательно приводит к точности этого самого диагноза и однозначности прогноза, чего ждет от врача пациент. Напротив, богатство данных увеличивает степень неопределенности [19, с. 50–51]. Это на самом деле соответствует стандартам постклассического научного знания, ориентированного не на детерминистские схемы, а на описание вероятностных сценариев. Таким образом, сегодня и врач, и пациент принимают решения в ситуации неопределенности, и задача социологов и антропологов медицины заключается в том, чтобы выявить и описать спонтанно складывающиеся стратегии принятия таких

решений. Субъектность и экспертный статус врача могут оказаться в этом контексте весьма проблематичными, поскольку на врачебные решения влияют теперь еще и системы поддержки принятия врачебных решений [17]. Говоря о делегировании искусственному интеллекту все более сложных задач, мы оказываемся в ситуации признания за ним определенной агентности. Нейросети активно используются для диагностики, в частности для распознавания по снимкам наличия или отсутствия злокачественных опухолей, анализа материалов биопсии, выявления патологий плода на ранних сроках беременности, прогнозирования генетических сбоев. Точность ИИ при работе с микроизображениями впечатляющая [22] — нейросети справляются лучше, чем специалисты [1; 6]. Однако чем сложнее задача, тем менее прозрачна логика, по которой ИИ выдает результаты (соответственно есть риск того, что, например, случайные признаки могут быть приняты за существенные). Поэтому принципиально важно, кто учит ИИ, на какой базе данных происходит это обучение, по каким алгоритмам оно осуществляется. Коль скоро ИИ способен галлюцинировать, продуцируя нерелевантную информацию, то требуется разработанный регламент верификации, ведь цена ошибки в медицине чрезвычайно высока [5, с. 124]. Агентность ИИ остается ограниченной не потому, что врачи ошибаются реже, чем нейросети, а по той причине, что врач остается субъектом, несущим ответственность, а институциональная система нуждается в том, чтобы был конкретный субъект вменения [18; 2]. При этом проблема вовсе не является решенной: агентность *de facto* оказывается распределенной, а ответственность *de jure* остается концентрированной. Если регламент верификации не проработан, разработчики систем ИИ за конкретные рекомендации пациентам не отвечают, а врач, несущий всю полноту ответственности за решения, не понимает логику рекомендаций цифрового ассистента, то трудно рассчитывать на эффективность при внедрении соответствующих инноваций в практику. По всей видимости, от врачей будет требоваться все большая цифровая компетентность, возможно не только пользовательского, но и экспертного уровня [19, с. 45–47], что потребует дополнительной нагрузки на и без того чрезвычайно перегруженное медицинское образование. Не говоря уже о проблеме потенциально возможного сокращения рабочих мест, которая требует максимально деликатного решения, ориентирован-

ного не только лишь на задачу увеличения рентабельности и сокращения издержек.

Есть некоторые нюансы, связанные и с потенциальными ожиданиями от развития телемедицины, которая, очевидно, способна существенно улучшить качество и доступность медицинских услуг, но только при условии развитой инфраструктуры. Иными словами, она может и должна быть эффективным дополнением к инфраструктурно развитой и насыщенной высокопрофессиональными кадрами системе медицинских учреждений, но не является их дешевой заменой в отдаленных регионах и сельской глубинке [13]. Здесь можно согласиться с И. А. Шадриним: для внедрения и успешной работы телемедицина, будучи технической инновацией, требует дополнительных инвестиций, а не дает возможности для быстрой экономии вечно недостаточных финансовых ресурсов, как это изначально ожидалось и возможно до сих пор ошибочно ожидается на уровне высшего менеджмента системы здравоохранения [19, с. 44].

Если говорить о принципе антропологической нехватки и ее компенсации цифровыми средствами в области медицины, то здесь, пожалуй, наиболее существенным будет вопрос о том, сталкивается ли цифровизация медицины с упорством телесного? Целиком ли тело растворимо в данных, конвертируемо в них? К этой проблеме постоянно выходят исследователи, занимающиеся темой устройств для селф-трекинга, а также различных ассистивных технологий [20; 21; 23; 19, с. 44]. По крайней мере касательно гаджетов для селф-трекинга уже заметен следующий парадокс: люди к ним прибегают не в последнюю очередь потому, что их тревожит ситуация, когда их телом, их здоровьем управляют различные инстанции биополитического контроля, но не они сами. Это способ апроприации собственной телесности, новые формы заботы о себе [3; 4]. Но поскольку используются технически опосредованные формы доступа к собственному телу, к тому же включенные в логику рыночных отношений, едва ли можно ожидать, что отчуждение на этом пути может быть преодолено. Мы видим коммодификацию здоровья, тела, повседневных привычек и наблюдаем все тот же эффект распределенной агентности [5], когда, например, фитнес-браслет или приложение в смартфоне оказывается тем ключом человека к собственной жизненной активности, без которого телесные практики перестают приносить удовлетворение и радость. Если же мы говорим о том,

как перевод тела в цифровые данные и репрезентации сказывается на профессиональной идентичности медицинских работников, то здесь, прежде всего, заметны жалобы на утрату тактильного опыта благодаря все большей цифровизации среды. Здесь заметим следующее. Медицине к трансформации языка естественных наук не привыкать: она всегда концептуализировала тело в горизонте принятых трактовок природы, о чем и свидетельствует история медицины как науки. О здоровье и болезни говорили на языке фюсиса и логоса, и тогда все проблемы сводились к балансу гуморов. Позже описывали его в механистической парадигме, и тогда все в нем предстало как протяженное вещество и механизм. Можно говорить и на языке энергии — и тогда обсуждаются процессы обмена со средой, самоорганизации и гомеостаза. Вот также можно говорить и на языке информации — тогда в фокусе оказываются генетический код, редактирование генома и технология виртуального двойника пациента. Врачи часто жалуются, что основа их искусства — это умение действовать руками, сетуют на нехватку кадаверного материала в медицинских вузах, которая не может быть компенсирована ни муляжами, ни сколь угодно подробными репрезентациями тела на мониторах интерактивных анатомических столов, представляющих собой 3D атлас человека. Однако «сакральная невинность» хоть терапевта, хоть хирурга уже давно оказалась потеряна: между телом пациента и клиническим взглядом врача довольно давно и надежно вклинился прибор. Сформированная во время обучения привычка смотреть на человеческий организм сквозь оптику интерактивного 3D атласа весьма полезна для хирурга, работающего в цифровых операционных, но может сослужить дурную службу для тех, кому нужно иметь навык спасения жизни подручными средствами. Кстати, и тактильная чувствительность здесь может требоваться разная, в том смысле, что рука хирурга цифровой операционной вероятно должна быть способна к быстрым микродвижениям, типологически близким к тем, которыми владеет рука геймера. Но здесь возникает вопрос о том, на какие приоритеты должна ориентироваться медицина как система институтов? Кого должны готовить медицинские учебные заведения? Можно было бы сказать, что ориентироваться следует на подготовку специалистов, способных работать с технологиями будущего, но огромная территориальная протяженность страны с весьма раз-

личными условиями жизни в городах-миллионниках, сельской глубинке и на труднодоступных территориях делает такой порядок приоритетов совсем не однозначным.

Заключение. Мы рассмотрели ключевые направления развития информационных технологий и внедрения решений на основе искусственного интеллекта в медицине с точки зрения тех эффектов, которые эти инновации оказывают на людей, их практики, социальные связи и институты. Перед нами комплексный процесс, в котором логика компенсации многообразных антропологических и социальных нехваток соседствует с задачами, имеющими целью повысить экономическую рентабельность и усилить биополитический контроль. Представленный краткий абрис проблем не является исчерпывающим. И конечно же он не может рассматриваться как перечень доводов против цифровизации медицины. Эти проблемы подлежат экспликации и обстоятельному эмпирическому исследованию, они требуют постоянной гуманитарной экспертизы. Представляется принципиально важным, чтобы проводимые социологические и антропологические исследования не игнорировали ключевую проблему, которая обсуждалась выше, а именно проблему неоднозначного целеполагания при внедрении цифровых инноваций. Важно ориентировать процесс цифровизации таким образом, чтобы он отвечал на действительные запросы общества, а не только лишь обслуживал потребности институтов.

Некоторые выводы можно сделать и относительно организации медицинского образования. Прежде всего, медицинское образование обязательно должно включать в себя корпус дисциплин *medical humanities* (философию медицины, историю медицины, социологию медицины, биоэтику и медицинскую антропологию). В рамках этих дисциплин студенты должны знакомиться с актуальными исследованиями, в которых предлагается гуманитарная экспертиза различных медицинских инноваций, в том числе и цифровых. Такого рода обучение позволяет формировать навыки критической рефлексии, учит понимать тенденции развития медицины и помогает быть к ним готовыми в будущей профессиональной деятельности. Поколение современных студентов гораздо более адаптировано к цифровой среде, однако формирование профессиональных компетенций будет требовать от них гораздо более глубокого понимания того, как инновации меняют человека, природу, общество.

Список источников

1. Алексеева М. Г., Зубов А. И., Новиков М. Ю. Искусственный интеллект в медицине // *Международный научно-исследовательский журнал*. 2022. № 7 (121) Ч. 2. С. 10–13.
2. Балтутите И. В. Правовые проблемы использования искусственного интеллекта в сфере здравоохранения // *Правовая парадигма*. 2022. Т. 21. № 2. С. 140–148.
3. Богомякова Е. С., Дупак А. А. Мобильное здравоохранение в действии: практики цифрового селф-трекинга студентов России и Европы // *Научный результат. Социология и управление*. 2021. Т. 7, № 2. С. 88–101 DOI: 10.18413/2408-9338-2021-7-2-0-7
4. Богомякова Е. С. «Доверяй, но проверяй»: практики заботы о здоровье в условиях цифровизации здравоохранения // *Журнал исследований социальной политики*, 2022, № 20 (2). С. 215–230.
5. Введенская Е. В. Цифровые агенты в медицине: новые возможности и вызовы // *Этическая мысль*. 2024. Т. 24. № 1. С. 115–128.
6. Ганцев Ш. Х., Франц М. В. Искусственный интеллект как инструмент поддержки в принятии решений по диагностике онкологических заболеваний // *Медицинский вестник Башкортостана*. 2018. Т. 13, № 4 (76). С. 67–71.
7. Гребенщикова Е. Г. Персонализация медицины и медиализация будущего // *Философские проблемы биологии и медицины : сб. статей*. М. : Моск. гос. медико-стоматолог. университет им. А. И. Евдокимова, 2015. С. 75–77.
8. Гребенюк А. Ю. Топ-10 цифровых решений в медицине и здравоохранении // *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Институт статистических исследований и экономики знаний. Новости*. URL: <https://issek.hse.ru/news/691544400.html> (дата обращения: 20.09.2025).
9. Гумерова Г. И., Шаймиева Э. Ш. Организационно-управленческие положения электронного здравоохранения на основе Индустрии 4.0: разработка бизнес-модели для российской практики с учетом услуг телемедицины // *Государственное управление. Электронный вестник*. Вып. № 72. Февраль 2019 г. С. 115–142.
10. Корецкая М. А. Признание и негативность: полемика вокруг диалектики господина и раба // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2016. Т. 17. № 3. С. 115–126.
11. Курчеева Г. И., Клочков Г. А. Особенности, направления и принципы формирования «умной медицины» в цифровой экономике // *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Экономические науки*. 2018. Т. 11, № 1. С. 19–29. DOI: 10.18721/JE.11102
12. Лебедев Г. С., Фомина И. В., Шадеркин И. А., Лисненко А. А., Рябков И. В., Качковский С. В., Меллаев Д. В. Основные направления развития интернет технологий в здравоохранении (систематический обзор) // *Социальные аспекты здоровья населения*. 2017. № 2. URL: <https://jtelemed.ru/summary/evoljucija-internet-tehnologii-v-sisteme-zdravoohranenija> (дата обращения: 10.09.2025). DOI: 10.29188/2542-2413-2017-3-2-63-78
13. Леванов В. М., Перевезенцев Е. А. Возможности комплексного использования телемедицинских технологий в системе медицинского обеспечения работающего населения на удалённых территориях (обзор литературы) // *Вестник новых медицинских технологий*. 2019. № 1. С. 102–110.
14. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / пер. с англ. В. Г. Николаева. М. : Гиперборя; Кучково поле, 2007. 464 с.
15. Михель Д. В. Медиализация как социальный феномен // *Вестник Саратовского государственного технического университета*. 2011. № 4 (60). Вып. 2. С. 256–263.
16. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб. : Издательство РХГ, 2012. 350 с.
17. Фершт В. М., Латкин А. П., Иванова В. Н. Современные подходы к использованию искусственного интеллекта в медицине // *Вестник ВГУЭС*. 2020. № 1. С. 112–130.
18. Черновицкая Ю. В. Цифровые технологии в медицине: специфика ответственности при их использовании // *Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования*. 2020. Т. 6. № 4. С. 89–101. DOI: 10.18413/2408-932X-2020-6-4-0-10
19. Шадеркин И. А. Три абсолютных барьера при внедрении цифровых технологий в медицине // *Российский журнал телемедицины и электронного здравоохранения*. 2023. № 9 (2). С. 40–55. URL: <https://doi.org/10.29188/2712-9217-2023-9-2-40-55> (дата обращения: 20.09.2025).

20. Lupton D. You Are Your Data: Self-tracking Practices and Concepts of Data // Lifelogging. Wiesbaden: Springer VS. 2016. Pp. 61–79.
21. Lupton D., Smith, G. J. «A Much Better Person»: The Agential Capacities of Self-Tracking Practices. // Metric Culture: Ontologies of Self-Tracking Practices. Emerald Publishing Limited, 2018. Pp. 57–75.
22. McDougall RJ. Computer Knows Best? The Need for Value-flexibility in Medical AI // Journal of Medical Ethics. 2018. № 45 (3). Pp. 156–160.
23. Sharon T. Self-tracking for Health and the Quantified Self: Re-articulating Autonomy, Solidarity, and Authenticity in an Age of Personalized Healthcare // Philosophy & Technology. 2017. № 30 (1). Pp. 93–121.

Информация об авторе

М. А. Корецкая — доктор философских наук, доцент, зав. кафедрой философии и биоэтики.

Information about the author

M. A. Koretskaya — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Bioethics.

Статья поступила в редакцию 04.11.2025; одобрена после рецензирования 23.11.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 04.11.2025; approved after reviewing 23.11.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-76-82

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ ХИЛИНГ-ЛИТЕРАТУРЫ

Вера Анатольевна Казанцева

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, VeraKazantseva@yandex.ru, 0000-0002-1164-7913

Аннотация. В статье рассматривается современная хилинг-литература, которая, появившись в Южной Корее и Японии, быстро завоевала популярность по всему миру. В нашей стране она активно издается и пользуется устойчиво высоким читательским спросом. В связи с этим мы посчитали актуальным изучить феномен популярности хилинг-литературы в современном обществе, а так же выяснить его особенности, философские основания и функции. С нашей точки зрения, хилинг-литература — это азиатская разновидность фил-гуд-литературы, которая, в свою очередь, входит в корпус литературы самопомощи, являясь ее художественным ответвлением. О философском селф-хелпе как проблеме современной философии мы писали ранее в отдельной статье. При этом данную статью считаем логическим продолжением нашего исследования современных вариаций литературы самопомощи. На сегодняшний день человек сталкивается с серьезными и зачастую опасными для его ментального здоровья когнитивными и эмоциональными перегрузками. Они приводят к выгоранию, депрессии, деструктивному поведению. Пытаясь решить эти проблемы, человек прибегает к различной литературе самопомощи. Хилинг-литература является ее художественной вариацией, которая выполняет терапевтическую, информационную и развлекательную функции. Простым языком и в небольшом объеме текста, авторы такой литературы предлагают различные способы справиться со стрессом, тревожностью, депрессией. Главной темой современной такой литературы является проработка травмы. С философией ее сближает то, что обе они учат читателя принимать наличие дельта-результата в своей жизни как неизбежное и не обязательно зло. Они учат работать с ним, то есть встраивать в процесс дальнейшей жизнедеятельности. Помимо этого, мы выделяем такие философские основания хилинг-литературы как поиск смысла жизни, открытость миру и борьба с одиночеством, работа с дельта-результатом и обретение счастья. В завершении статьи мы выделяем функции хилинг-литературы, ее достоинства и недостатки, а так же определяем проблемное поле для дальнейших исследований в этой области.

Ключевые слова: философия, хилинг, литература самопомощи, современное общество, дельта-результат

Для цитирования: Казанцева В. А. Философские аспекты современной хилинг-литературы // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 76–82. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-76-82.

Original article

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN HEALING-LITERATURE

Vera A. Kazantseva

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, VeraKazantseva@yandex.ru, 0000-0002-1164-7913

Abstract. This article examines contemporary healing literature, which, having emerged in South Korea and Japan, quickly gained popularity worldwide. In our country, it is actively published and enjoys consistently high readership. Therefore, we considered it relevant to study the phenomenon of healing literature's popularity in modern society, as well as to elucidate its characteristics, philosophical foundations, and functions. In our view, healing literature is an Asian variety of feel-good literature, which, in turn, is part of the corpus of self-help literature, representing its artistic branch. We previously wrote about philosophical self-help as a problem in modern philosophy in a separate article. We consider this article a logical continuation of our study of contemporary variations of self-help literature. Today, people face serious and often dangerous cognitive and emotional overloads, leading to burnout, depression, and destructive behavior. Trying to solve these problems, people resort to various self-help literature. Healing literature is a literary variation of this literature, serving therapeutic, informational, and entertaining functions. In simple language and a short text, authors of such literature offer various ways to cope with stress, anxiety,

and depression. The main theme of modern such literature is the processing of trauma. It is similar to philosophy in that both teach readers to accept the presence of the delta-result in their lives as inevitable and not necessarily evil. They teach them to work with it, that is, to integrate it into the process of further life. In addition, we highlight such philosophical foundations of healing literature as the search for meaning in life, openness to the world and the fight against loneliness, working with the delta- result, and finding happiness. In conclusion, we highlight the functions of healing literature, its advantages and disadvantages, and also identify areas for further research in this area.

Keywords: philosophy, healing, self-help literature, modern society, delta-result

For citation: Kazantseva VA. Philosophical Aspects of Modern Healing-Literature. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):76-82. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-76-82.

Введение. Современный человек ежедневно испытывает значительную ментальную нагрузку. При выполнении ряда повседневных задач и обязанностей он испытывает серьезное эмоциональное давление, связанное как с общественными ожиданиями, так и со своими собственными представлениями о жизни. В погоне за успехом и материальным достатком человек не замечает того, как жестко он эксплуатирует самого себя, работая, чтобы соответствовать навязанным рекламой, СМИ или блогерами стандартам. Индивид овеществляется. Сам того не замечая, он превращает себя в товар и нивелируется до объекта, выгорает на работе и впадает в депрессию. Он сталкивается с парадоксальной ситуацией: будучи постоянно окруженным большим количеством людей, бесконечно находясь в режиме он-лайн, чувствует себя очень отчужденным и одиноким. Причем, чем больше людей вокруг, тем острее ощущается собственное одиночество. Это чувство обостряется так же и вследствие неопределенности будущего в быстроменяющемся мире и высокой конкуренции за рабочие места, особенно в условиях нарастающей технологизации производства и сферы обслуживания. И это в современном обществе становится нашей новой нормой. Всем вышеперечисленным сейчас никого не удивишь. Вопрос в том, как помочь человеку справиться с грузом общественного давления и собственных ожиданий, найти смысл жизни и посвятить ее тому, что ему по-настоящему нужно и нравится? В попытках найти ответы на эти вопросы, люди используют разные способы: кто-то прибегает к помощи профессионалов (психологов и т. п.), а кто-то пытается решать свои проблемы самостоятельно (в силу нехватки свободного времени или финансовых возможностей). Последние прибегают к разного рода литературе самопомощи. О философском селф-хелпе мы уже писали в отдельной статье. В этом исследовании мы хотим обратить внимание на художественную разновидность селф-хелп литературы, получившую большую

популярность в современном обществе, в силу обозначенных выше причин — на хилинг-литературу. Слово хилинг переводится с английского языка как «исцеление, восстановление». Хилинг-литература — это преимущественно азиатская разновидность feel-good-литературы. При этом некоторые исследователи отождествляют feel-good и хилинг-литературу, другие же разграничивают их на основании динамичности и целостности сюжета (первая характеризуется динамичностью и целостностью повествования, а вторая медленностью и дробленностью истории). В остальных особенностях (относительно литературы в целом) и философских аспектах они идентичны. С той лишь оговоркой, что feel-good-литература характерна для Запада, а хилинг — для Востока. Зародилась хилинг-литература в Южной Корее и Японии и постепенно стала популярна во всем мире. В России тоже эти произведения пользуются устойчивым высоким спросом у читателей. Так что издательства отводят для них отдельные серии, оформляя такие книги похожим образом. Эстетизм в их оформлении играет немалую роль. Хилинг-романы должны успокаивать читателя не только своим содержанием, но и самим визуалом (обложкой, закладкой, которая часто идет в комплекте, оформлением форзаца и страниц). Далее рассмотрим подробнее особенности хилинг-литературы, ее философские аспекты и функции в современном обществе.

Результаты исследования

Мы выделяем следующие особенности хилинг-литературы:

1. Художественный характер. Хилинг-литература — это художественная литература и ей присущ художественный вымысел. Реальность в ней преобразуется сквозь призму сознания автора, а рассказанная история является плодом его творческого воображения. Хилинг-романы могут быть как полностью реалистичными (чаще всего), так и с элементами фэнтези или магического реализма. В изученных нами источниках только

один роман имеет элементы магического реализма [2]. Все остальные произведения носят реалистичный характер.

2. Проработка травмы. С нашей точки зрения, основная тема всей современной художественной литературы — это травма. Сюжет в хилинг-романах выстраивается вокруг работы главного героя со своим травматическим опытом и переживаниями по этому поводу. При этом нет акцента на самом травмирующем событии. Бывает даже и так, что оно не называется и никак не описывается. Читатель по итогу может лишь предполагать, какое конкретно травмирующее событие произошло с главным героем. Акцент в произведении делается именно на проработку травмы, принятии ее последствий и дальнейшей адаптации в социуме с учетом этих условий.

3. Рефлексивность. Фокус повествования сосредоточен на внутреннем мире героев, их переживаниях, воспоминаниях, чувствах, эмоциях и ощущениях. Таким образом читатель учится идентифицировать и анализировать собственные эмоции, рационализировать их, разгружая таким образом свою психику.

4. Легкость изложения. Хилинг-романы написаны простым языком. Они быстро читаются и характеризуются относительно небольшим объемом, зачастую не превышающим 300 страниц. Это обусловлено тем, что главная задача таких произведений — разгрузить психику, а не загрузить ее еще больше. Отсюда и лаконичность, простота и понятность изложения.

5. Неспешность повествования. События сюжета разворачиваются постепенно. Текст редко содержит резкие повороты сюжета. Зачастую это медитативное неспешное повествование, направленное на возвращение чувства спокойствия и безопасности у читателя.

6. Локализация с местным колоритом. Действие в хилинг-романах имеет четкую пространственную локализацию. Среди локаций мы можем выделить: магазин [6; 7] (часто это книжный магазин [11; 13–14]), фотостудию [5; 12], кофейню или небольшой семейный ресторанчик местной кухни [1; 3; 9], почту [10] и даже прачечную [4]. Но иногда бывает и так, что четкая локация отсутствует [8]. Описываемые в хилинг-романах локации камерные, колоритные, не сетевые. Часто они известны небольшому кругу лиц и расположены вдали от мегаполиса. Таким образом до читателя доносится мысль о важности создания для себя уютного личного пространства, в котором было бы комфортно отдыхать после

тяжелых трудовых будней и встречаться с единомышленниками.

7. Эстетизация повседневности. Авторы хилинг-литературы большое внимание уделяют различным мелочам. Это касается и детализации при описании окружающей среды, и описания поступков, мыслей, чувств героев, и разного рода бытовых подробностей. Таким образом, создается атмосфера уюта произведения и медетативность, неспешность разворачивания сюжета. Так, автор может доносить до читателя и свое мировоззрение, меняя его картину мира. Например, в романе «Ресторанчик "Улитка"» [9] Ито Огава много внимания уделяла еде, ее описанию и воспитанию в читателе чувства уважения к еде. Герои ее повествования раскрывались в немалой степени через описания их гастрономических предпочтений и тех эмоций, которые у них вызывали приготовленные главной героиней блюда. Таким образом, автор обращает внимание читателя на важность осознанности в каждом нашем действии, даже таком банальном, как прием пищи. Эстетизация повседневности в этом романе проявляется через своеобразную, самобытную и интересную философию еды автора. Большое внимание еде уделяется так же и в книге «Ешь, пей, спи» [8], в которой повествование разворачивается вокруг тем красоты, принятия себя и эстетических стандартов современного общества. Корейская писательница Ким Ын Сук пишет о важности сохранения собственной индивидуальности и естественной красоты. Для современной Южной Кореи с ее замкнутости на стандартах женской красоты это очень актуальная и злободневная тема. Как и Ито Огава, Ким Ын Сук много внимания уделяет описанию еды и процессу приема пищи, обращая внимание читателя на то, что прием пищи — это важный ежедневный ритуал, который позволяет человеку отдохнуть и получить удовольствие от жизни, а прием пищи на бегу или вовсе его игнорирование, губительно не только для физического здоровья, но и для ментального.

Конечно, хилинг-литература не является непосредственно философской литературой, но в ней можно выделить следующие аспекты:

1. Поиск смысла жизни. Все герои хилинг-произведений испытывают экзистенциальный кризис, задаются вопросом смысла существования и отвечают на главный, с точки зрения философа А. Камю, вопрос о том, стоит ли вообще жизнь того, чтобы ее прожить? Путем долгих рефлексий они приходят к утвердительному ответу

на этот вопрос, переоценивают собственные ценности и обретают истинный смысл бытия. Еще философ В. Франкл в эссе «О смысле жизни» писал о том, что смысл жизни не обязательно формулировать глобально и один раз на всю жизнь. Он может быть сформулирован в виде определенной достижимой цели, разбитой на ряд задач. Именно понимание человеком смысла своей жизни обеспечивает его ментальную устойчивость. Главный посыл хилинг-литературы как раз и состоит в побуждении читателя сформулировать для себя смысл жизни, что помогло бы преодолеть ежедневные жизненные трудности.

2. Открытость миру и борьба с одиночеством. Большинство героев хилинг-литературы в начале повествования одиноки. Это отражает ситуацию времени. Современный человек, особенно в большом городе, постоянно находится среди других людей, но ощущает из-за ряда причин одиночество и отчужденность от других. Кратко перечислим некоторые из этих причин. Во-первых, каждый из нас выполняет определенную социальную роль, за которой, как за маской, скрывается наша подлинная сущность, страх показать которую приводит к ощущению одиночества. Во-вторых, общественная иерархия, статус и стратификация, этикет дистанцируют людей друг от друга. В-третьих, привычка к опосредованному общению приводит к утрате коммуникационных навыков в очном формате. В-четвертых, страх общественного осуждения, конформизм вынуждают нас подстраиваться под общественные стандарты и замыкаться в себе, что так же приводит к ощущению собственного одиночества. Герои хилинг-произведений сталкиваются со всем вышеперечисленным, и именно обретение друзей, знакомых, увеличение социальных контактов выводят их из депрессии. Дружба позиционируется как одна из важнейших человеческих ценностей, а ощущение дружественности окружения позволяет героям вновь открыться миру.

3. Обретение счастья и работа с дельта-результатом. Каждый из героев хилинг-произведения задается вопросом: «Что такое счастье?» в начале повествования и находит ответ на него к концу произведения. В этом и заключается жизнеутверждающий характер этих произведений. Обычно «рецепт» счастья оказывается простым и доступным, не требующим больших финансовых вливаний и прочих внешних атрибутов. Акцент в процессе поиска счастья делается на гармонизации внутреннего мира с окружающей дей-

ствительностью, своего «Я» и общества. Философия с древности твердит человечеству о срединном пути и гармонии, и именно эта прописная истина чаще всего игнорируется нами. Людей тянет к противоположным полюсам. Между тем, ни крайний индивидуализм, присущий современному западному обществу, ни крайний коллективизм в духе утопий Т. Мора и Т. Кампанеллы, не способны сделать человека счастливым. Необходимо гармонизировать свое «Я» с обществом, найдя золотую середину между собственными желаниями и общественными ожиданиями. И это зачастую один из главных посылов хилинг-литературы.

Еще один важный момент в восприятии счастья состоит в том, что часто человек интерпретирует его как отсутствие дельта-результата в своей жизни. То есть «что запланировал — то и получил», когда ожидания и реальность полностью совпадают. В реальной жизни эта формула не работает, поскольку в процессе деятельности мы редко работаем в одиночку, а результаты чужой деятельности спрогнозировать еще сложнее, чем собственной. Поэтому дельта-результат неизбежен, нужно просто уметь с ним работать. К тому же, в некоторых сферах деятельности, например, искусстве, дельта-результат может быть позитивным фактором, а не негативным. Но тут, опять же, многое зависит от самого творца, его восприятия дельта-результата не как провала, а как новой творческой возможности. Именно в этом моменте сближаются современная философия и хилинг-литература: обе учат принимать неизбежность присутствия дельта-результата в жизни человека и общества и работать с ним, встраивая в дальнейшую деятельность.

Далее выделим функции хилинг-литературы:

1. Терапевтическая функция. Она состоит в том, что читатель узнает себя в героях произведения и вместе с ними учится прорабатывать свой травмирующий опыт. Так же он учится идентифицировать свои эмоции, работать с ними, рационализируя свои переживания.

2. Информационная функция. Читатель опосредованно познает различные терапевтические практики, способы наладить свое ментальное состояние. В хилинг-литературе могут присутствовать ссылки на другие художественные произведения в подобном ключе, или на книги по психологии и философии [2, 11]. Например, Хван Порым, объясняя читателю, что такое счастье и чем оно отличается от ощущения счастья, ссылается на Аристотеля [11, с. 185].

3. Развлекательная функция присуща всем хилинг-романам, поскольку они являются художественными произведениями. Читая такое произведение, человек приятно проводит время, ненадолго абстрагируется от действительности, стимулирует свое воображение и когнитивные функции мозга. При этом мы не считаем, что это приводит к эскапизму, поскольку главная функция хилинг-романов — терапевтическая, т. е. их цель состоит в оказании помощи человеку, оказавшемуся в сложной жизненной ситуации, т. е. она направлена на действительность и ориентирует читателя на решение жизненных проблем, что заземляет его на реальности.

В заключение скажем еще несколько слов о причинах популярности в современном обществе хилинг-литературы, выделим ее достоинства и недостатки, а так же рассмотрим перспективы развития этого направления. Причину ее востребованности среди современных читателей мы видим в том, что человек постоянно испытывает тревожность, раздражительность и эмоциональную усталость в силу когнитивных перегрузок. У него развивается постоянная усталость, депрессия, фрагментарность мышления. Человек чувствует выгорание (усталость даже после отдыха) и теряет интерес к любому виду деятельности. Он перестает ощущать себя активным энергичным субъектом деятельности, утрачивает субъектность, эксплуатируя сам себя и сам себя же нивелируя до объекта, товара. Казалось бы, в условиях технологического прогресса жизнь человека должна стать легче, но вместе с выгодами и комфортом от технологизации повседневной жизни, мы сталкиваемся так же и с новыми вызовами и проблемами. Технологии порождают новые ментальные нагрузки: необходимость постоянного подключения к цифровым устройствам и зависимость от них, необходимость постоянно учиться и осваивать все новые и новые инструменты и платформы. С одной стороны, человек постоянно коммуницирует, он всегда со всеми на связи в нашей «новой глобальной деревне», по выражению М. Маклюэна. С другой стороны, мы ощущаем изоляцию от общества, нас преследует чувство одиночества. Причем наша изоляция от общества незаметная, постепенная и добровольная. Заказывая все необходимое через интернет прямо до двери, и получив возможность работать удаленно, мы самоустраиваемся из публичной сферы. При этом сначала человек ощущает радость и комфортность существования, затем нехватку

общения, ну а далее речь может идти даже об утрате коммуникативных навыков, дезориентации в общественном пространстве и девиантном поведении. Осознавая все это, человек пытается сначала решить проблему самостоятельно, поэтому прибегает к селф-хелп-литературе и к хилингу, как ее разновидности. Причину популярности последнего мы видим в медитативности, созерцательности, легкости и ненавязчивости художественной хилинг-литературы по сравнению с популярным психологическим, часто даже несколько агрессивным (из-за категоричности и безапелляционности формулировок и броских слоганов вроде «Бери и делай!» и «Ты можешь все!») селф-хелпом.

Среди достоинств хилинг-литературы можно выделить следующие: понятность и простота изложения, легкость повествования. Язык автора простой, не перегруженный филологическими изысками. Объем книги зачастую не превышает 300 страниц. Как правило, с точки зрения цены эта литература доступна широкому кругу читателей. Она издается как в твердых обложках и имеет эстетичное оформление, характерное для определенной серии, где все выпущенные тома сочетаются по цвету между собой и красиво смотрятся на книжной полке (что тоже входит в эстетизацию повседневности), так и выпускается в бюджетном формате с мягкими обложками. Главное же достоинство хилинг-литературы вытекает из ее основной — терапевтической — функции. Она может помочь человеку разобраться в собственных чувствах и эмоциях или побудить его обратиться впоследствии с этой целью за помощью к специалисту. В любом случае, читатель пройдет рефлексивную самодиагностику, что является шагом на пути решения каких-либо ментальных проблем.

Помимо достоинств хилинг-литература имеет, с нашей точки зрения, и ряд недостатков. Во-первых, это ее интровертированность, вследствие которой может возникнуть заикленность читателя на себе и своем внутреннем мире и нежелании мириться с окружающей действительностью, что повлечет за собой эскапизм и солипсизм. То есть, чрезмерное увлечение подобной литературой способно вызвать обратный предполагаемому эффект. Но тут, как впрочем и во многом другом, работает формула Парацельса, согласно которой все есть яд и все лекарство, вопрос только в дозировке. Подобный эффект может вызвать любая художественная и даже философская литература. Еще один возможный

негативный эффект хилинг-литературы кроется в ее идеализации. Сюжетная канва этих произведений, как правило, однотипна и заканчивается повествование обязательно хорошо: пройдя с достоинством через все жизненные трудности, главный герой обретает смысл жизни, друзей и счастье. В реальной жизни далеко не всегда события разворачиваются подобным образом и это надо учитывать. Любое художественное произведение является плодом воображения автора, а не универсальным жизненным рецептом. Так же человек должен научиться неизбежности проявления дельта-результата в своей жизни. Невозможно его полностью исключить из процесса своей деятельности, поскольку абсолютно все просчитать и спрогнозировать невозможно. Психологические проблемы многих людей происходят из того, что они не могут принять факт неизбежности дельта-результата, воспринимая его появление как неудачу. Литература самопомощи, в том числе и хилинг-литература как ее художественная разновидность, должны учить человека:

1. Принимать неизбежность появления дельта-результата и относиться к этому спокойно.

2. Работать с дельта-результатом таким образом, чтобы энергия деятельности была направлена не только на его минимизацию, но и на встраивание дельта-результата в процесс последующей деятельности. С нашей точки зрения, это важнейшее поле пересечения философии и хилинг-литературы.

И последний недостаток хилинг-романов — это их фрагментарность. Зачастую повествование разбито на главы, каждая из которых посвящена одному из героев произведения. Делается авторами это для упрощения восприятия текста. Но недостаток такого подхода в том, что мышление современного человека и так фрагментировано, что затрудняет восприятие больших объемов текста и снижает когнитивные функции мозга. Но тут следует оговориться, что все герои оказываются связаны между собой, даже если в начале повествования связи между ними читателю и неочевидны. Поэтому фрагментация хилинг-текста не носит критического характера.

В качестве подведения итогов исследования скажем несколько слов о перспективах развития хилинг-литературы. На сегодняшний день она очень популярна в Азии, особенно Южной Корее и Японии. Мы полагаем, что там она будет пользоваться популярностью еще долгое время, поскольку темпы жизни и стандарты ее качества со временем только нарастают, что будет усугублять ментальные проблемы человечества. Поэтому легкая и доступная литература для снятия когнитивного и психического напряжения будет пользоваться устойчивым спросом. В нашей стране хилинг-литература тоже популярна, многими издательствами она переводится и издается, но вот отечественных работ в данном жанре нами не обнаружено, что, на наш взгляд, составляет отдельный интересный философский вопрос, требующий изучения.

Список источников

1. Аояма Митико. Какао по четвергам. М. : МИФ, 2025. 192 с. (Романы МИФ. Прекрасные мгновения жизни).
2. Аояма Митико. Вы найдете это в библиотеке. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2023. 253 с. (Романы МИФ. Прекрасные мгновения жизни).
3. Ким Джи Хе. Книжная кухня. М. : РОСМЭН: O2 Young adult книги. Хорошее настроение. Азиатский роман, 2023. 224 с.
4. Ким Джи Юн. Прачечная, стирающая печали. М. : РОСМЭН: O2 Young adult книги. Хорошее настроение. Азиатский роман, 2024. 304 с.
5. Ким Чжэхи. Фотостудия «Радуга»: роман. М. : АСТ, 2025. 224 с.
6. Ким Хоён. Магазин шаговой недоступности: роман. М. : АСТ, 2024. 256 с. (Хиты Кореи).
7. Ким Хоён. Магазин шаговой недоступности. Все для вас: роман. М. : АСТ, 2024. 288 с. (Хиты Кореи).
8. Ким Ын Сук. Ешь, пей, спи: роман. М. : РОСМЭН: O2 Young adult книги. Хорошее настроение. Азиатский роман, 2025. 288 с.
9. Огава Ито. Ресторанчик «Улитка»: [роман]. Санкт-Петербург : Polyandria NoAge, 2026. 192 с.
10. Пэк Сын Ён. Почтовая служба друзей по переписке. М. : РОСМЭН: O2 Young adult книги. Хорошее настроение. Азиатский роман, 2025. 288 с.
11. Хван Порым. Добро пожаловать в «Книжный в Хюнамдоне»: роман. М. : АСТ, 2024. 288 с. (Хиты Кореи).

12. Хо Тхэён. Фотостудия Таккуда: роман. М. : АСТ, 2024. 384 с.
13. Ягисава Сатоси. Дни в книжном Морисаки. Москва : МИФ, 2025. 224 с. (Романы МИФ. Магия книжных страниц).
14. Ягисава Сатоси. Вечера в книжном Морисаки. Москва : МИФ, 2025. 224 с. (Романы МИФ. Магия книжных страниц).

Информация об авторе

В. А. Казанцева — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

V. A. Kazantseva — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 10.12.2025; одобрена после рецензирования 25.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 10.12.2025; approved after reviewing 25.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.

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. 2026. № 1 (507). С. 83–95.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(1(507):83-95.

Научная статья

УДК 101

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-83-95

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР В КОНЦЕПЦИЯХ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ И ЧЕЛОВЕКА Э. АГАЦЦИ И И. Т. ФРОЛОВА (сравнительный анализ)

Татьяна Валерьевна Закирова

Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия, tanja1568@yandex.ru

Аннотация. В научной работе представлено сравнительно-сопоставительное исследование гуманистического вектора в контексте современной науки, которое было разработано двумя философами Э. Агацци и И. Т. Фроловым. Агацци занимался философией науки, этикой и этикой науки, а Фролов — философией биологии и, конкретно, философией генетики, этикой науки и проблемой человека. Настоящее исследование направлено на определение общего и специфического в общем понимании гуманистических принципов, которые являются основой научного познания. В научной работе проводится анализ философских концепций. Авторские концепции обращают внимание на личность человека и его ценность, также на его творческий потенциал. Результаты проведенного исследования подтвердили, что концепции философов имеют отличия. Основной идеей концепции итальянского философа Э. Агацци является человек, который выступает носителем ценности. В концепции И. Т. Фролова доминирует идея о реализации посредством практической деятельности, то есть философ делает акцент на антропологическом измерении гуманизма. Сопоставление двух концепций помогает более глубоко понимать главную роль гуманистического подхода в контексте развития научной мысли. Полученные выводы свидетельствуют о важности работ Агацци и Фролова для осмысления важнейших философских вопросов нашего времени и укрепления традиций философствования.

Ключевые слова: Э. Агацци и И. Т. Фролов, философия науки, этика науки, социальная философия, история философии, сравнительный анализ, научная этика

Для цитирования: Закирова Т. В. Гуманистический вектор в концепциях современной науки и человека Э. Агацци и И. Т. Фролова (сравнительный анализ) // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 83–95. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-83-95.

Original article

HUMANISTIC VECTOR IN THE CONCEPTS OF MODERN SCIENCE AND MAN BY E. AGAZZI AND I. T. FROLOV (COMPARATIVE ANALYSIS)

Tatyana V. Zakirova

Orenburg State University, Orenburg, Russia, tanja1568@yandex.ru

Abstract. This research presents a comparative study of the humanistic vector in the context of modern science, developed by two philosophers, E. Agazzi and I. T. Frolov. Agazzi focused on the philosophy of science, ethics, and the ethics of science, while Frolov focused on the philosophy of biology and, specifically, the philosophy of genetics, the ethics of science, and the human condition. This study aims to identify common and specific aspects of the general understanding of humanistic principles that form the foundation of scientific knowledge. The research provides a detailed analysis of these philosophical con-

cepts. The authors' concepts emphasize the individual's personality and value, as well as their creative potential. The results of the study confirmed that the philosophers' concepts differ. The central idea of the Italian philosopher E. Agazzi's concept is that man is the bearer of value. I. T. Frolov's concept is dominated by the idea of realization through practical activity, emphasizing the anthropological dimension of humanism. Comparing these two concepts helps us more deeply understand the central role of the humanistic approach in the development of scientific thought. These findings demonstrate the importance of Agazzi and Frolov's works for understanding the most important philosophical questions of our time and strengthening the traditions of philosophizing.

Keywords: E. Agazzi and I. T. Frolov, philosophy of science, ethics of science, social philosophy, history of philosophy, comparative analysis, scientific ethics

For citation: Zakirova T.V. The Humanistic Vector in the Concepts of Modern Science and Man by E. Agazzi and I. T. Frolov (Comparative Analysis) *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):83-95. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-83-95.

Введение

Философское сообщество сталкивается с задачей тщательного размышления над основными вопросами философии, возникающими на стыке научных знаний, общественных процессов и человеческого бытия. Эвандро Агацци и Иван Тимофеевич Фролов выступают значимыми фигурами современного философствования, охватывая широкий спектр аналитической деятельности. Изучение их философских позиций помогает определить схожие черты и специфические особенности подходов обоих мыслителей, углубляя понимание фундаментальных философских проблем.

Актуальность данной темы обусловлена ее соответствием общему направлению исследований философских учений и наследования идей. Философия служит действенным средством осознания сегодняшнего положения дел в философской сфере и предвидения перспектив ее дальнейшего становления. Исследование работ философов проливает свет не только на их личные научные достижения, Фролов и Агацци разрабатывали важнейшие философские вопросы.

«Агацци разработал целостную и непротиворечивую философскую систему, предвосхитившую некоторые изменения в философии науки после кризиса логического эмпиризма и оказавшую не меньшее влияние на континентальную герменевтическую философию. Его работы характеризуются оригинальным синтезом современной аналитической философии, феноменологии и классической философии, в том числе схоластической традиции, и эти направления отражены в различных подходах авторов этой книги. Отстаивая эпистемологическую ценность науки в противовес скептицизму и релятивизму, Агацци избегает scientизма, подчёркивая равную важность ненаучных форм мышления, таких как метафизика и религия. Отстаивая свободу исследований как

когнитивного процесса, он утверждает, что как человеческая и социальная практика наука тем не менее должна соблюдать этические ограничения» [45].

Обзор литературы по теме

Идеи И. Т. Фролова послужили основой для научных исследований в области философии биологии, глобалистики, антропологии.

В отечественной литературе по истории философии подробный и систематический анализ философских взглядов И. Т. Фролова дан в работах таких авторов, как Г. Л. Белкина [14; 15; 16], С. Н. Корсаков [36; 37; 38], В. Г. Недорезов [19, с. 155–166], Л. Ю. Писарчик [20, с. 313–337] и др. Философские идеи Э. Агацци изучали М. И. Фролова [22], И. Т. Фролов [28].

Идеи И. Т. Фролова исследовали многие авторы: В. Г. Борзенков, Т. В. Наумова, С. А. Пастушный, Б. И. Пружинин, Ю. М. Резник и др. [35, с. 5–19].

В настоящее время идеи И. Т. Фролова очень интенсивно изучают в Китае, например, о нем пишут такие авторы, как Яо Ин, Ли Шандэ, Юэ Лиянь, Ань Цинянь, Го Хунхун, Го Лишуан, Ван Цзялян и др. [40; 49].

Фролов выразил глубокое уважение к достижениям Агацци в области философии науки и этики, особо отметив существенный вклад последнего в исследование философско-методологических вопросов научного познания с акцентом на значении этической составляющей научных исследований.

Несмотря на впечатляющие научные достижения в разборе отдельных философских учений, комплексное сопоставление работ Агацци и Фролова в историческом контексте остается областью, требующей дальнейшего углубленного изучения.

Цель данной работы — заполнить эту лакуну, раскрывая сходные черты, связи и отличия в философских построениях обоих исследователей.

Гипотеза настоящего исследования состоит в следующем. Автор научной работы полагает, что гуманистический вектор, который был разработан двумя философами является ценностным ориентиром. Данный ориентир вне зависимости от гуманистической направленности реализуется посредством разных философских антропологических подходов.

Предполагается, что в концепции итальянского философа гуманистический вектор проявляется не только через интеграцию науки, но и через личность, которая выступает носителем универсальных ценностей. Гипотеза состоит в том, что гуманистический вектор влияет на формирование общего понимания научного познания.

По мнению философа Фролова гуманистический вектор выражается посредством социально антропологической призмы. В данном случае философ подчёркивает социальный контекст, обращая внимание на практическую реализацию в контексте формирования человека, который является субъектом социального действия.

Тщательное рассмотрение их творчества поможет раскрыть ключевые тенденции и своеобразие каждой концепции, расширяя представление о традициях и актуальных аспектах философского познания.

Следовательно, сопоставительный анализ предоставляет возможность определить общее и специфическое в двух подходах, позволит выявить вклад философов в рамках формирования гуманистической парадигмы.

Материалы и методы

Чтобы обеспечить полный и основательный анализ философского наследия Эвандро Агацци и Ивана Тимофеевича Фролова, данное исследование основывается на специально подобранной библиографии и проверенных аналитических инструментах. В первую очередь будут использованы произведения самих мыслителей, что обеспечит непосредственное знакомство с оригинальными идеями и концепциями авторов. Наряду с ними привлекается также специальная литература, где рассматриваются оценки значимости их взглядов и влияния на дальнейшее развитие философской науки.

Исследование предполагает использование нескольких эффективных аналитических подходов:

- историко-философская перспектива поможет раскрыть эволюционный характер их учений и степень воздействия на последующие поколения философов;

- сравнительный историко-философский метод позволит выявить общие черты и принципиальные отличия между взглядами Агацци и Фролова;
- для тщательного изучения содержания работ будет проведен глубокий контент-анализ.

Итоговые выводы сформулированы с учетом различных аспектов, среди которых важны такие моменты, как качество исходных документов, исторический фон возникновения рассматриваемых идей, корректность избранных исследовательских методик и междисциплинарный подход, способствующий полному пониманию материала.

Таким образом, сочетание надежных источников и испытанных научных инструментов обеспечит глубокую проработанность темы и существенно обогатит наши представления о роли указанных философов в развитии общемирового интеллектуального философского дискурса.

Э. Агацци и И. Т. Фролов о роли ценностных аспектов в научном познании

По мнению Э. Агацци, уникальность человека состоит именно в его способности проявлять субъективность. Исследования человеческой природы, исключая эту особенность, теряют свою значимость и объективную обоснованность. Итальянский философ подчеркивал необходимость учета ценностей человеком в процессе научного познания — ведь именно эти ценности отражаются в общественных законах, правилах поведения и социальных нормах [12, с. 58–66].

Агацци утверждает, что научная этика возможна лишь тогда, когда наука воспринимается не исключительно как процесс познания, а как социальное явление человеческой деятельности. По мнению философа, недопустимо трактовать объективность науки посредством устранения субъективной позиции исследователя, поскольку такая деперсонификация заранее снимает с ученого всякую ответственность перед моральными нормами [8, с. 40–52].

Э. Агацци акцентирует особое внимание на ключевом аспекте существования человека, подчеркивая, что любое человеческое деяние содержит в себе обязательный компонент должного — определенный идеал, служащий путеводной звездой и определяющий направление самого поступка. Из данного утверждения философ выводит положение, согласно которому научные исследования сложной природы человеческого существа не вправе замыкаться исключительно на собственных методах познания [44].

По убеждению Агацци, данное условие играет решающую роль для корректного установления научной значимости дисциплин, направленных непосредственно на изучение человека во всей полноте его внутренней жизни, целей и ценностей. С особенной четкостью мыслитель формулирует свою позицию следующим образом: «Это действительно так и никак иначе», утверждает Агацци, «ведь наука сама по себе есть форма человеческой активности, следовательно, ей неизбежно присуща ориентация на нравственные ценности». Тем самым, по мысли философа, включение ценностей и идеалов в научный процесс не выступает простым дополнением к науке, а составляет ее важнейшую составляющую, особенно применительно к изучению личности и человеческой деятельности вообще, включая научную практику [11, с. 24–35].

Э. Агацци подчеркивает, что настоящее научное изучение человека выходит далеко за рамки простого описания поведения людей и направлено на выявление глубоких жизненных ценностей, которые определяют поступки отдельного индивида и общества в целом, задавая правила и нормы деятельности. Это принципиально отличается от традиционного позитивизма и сциентизма, где признаются лишь явления, доступные наблюдению методами естественнонаучной дисциплины, а все остальное объявляется сферой субъективности и эмоций [42]. По мнению Агацци, для анализа сложных понятий вроде свободы, ответственности и намеренности, лежащих вне непосредственного чувственного восприятия, нужна особая форма рефлексивного размышления («рефлексивная концептуализация»). Тем самым исследовательский подход к человеку становится ориентированным на глубокое понимание мотивационных структур и ценностей, формирующих человеческую активность, подчеркивая особое место гуманитарного познания [8, с. 136–144].

Хотя традиционная теория познания часто отбрасывала определенные подходы как «субъективные» и вследствие этого несостоятельные, современные представления об объективности науки трактуют ее, скорее, как интересубъективную категорию, зависящую от множества скрытых предположений и первичных установок. Ведь любое научное познание неизбежно связано с деятельностью познающего индивида и нуждается в непрерывной аргументации. Между тем, философские методики, согласно утверждению Э. Агацци, стремятся достичь гораздо более глубоких уровней объективности. Такие методи-

ки используются как в изучении природных явлений — где их потенциал ограничен рамками научных представлений о действительности, — так и, главным образом, в анализе человеческого существа. По мнению Агацци, человек не подлежит изучению исключительно через призму традиционных принципов устранения субъективности, ведь специфические черты человеческой сущности связаны непосредственно с ее субъективностью. Пренебрежение данным ключевым аспектом при исследовании человека, резюмирует мыслитель, равносильно исключению самого объекта исследования, делая последнее несоразмерным поставленной задаче [4, с. 60–65].

В своем труде «Моральное измерение науки и техники» Э. Агацци детально исследует взаимосвязь между познанием и ценностями в условиях современного развития технауки [10]. Автор акцентирует внимание на различии между наукой как чистым процессом приобретения знаний и наукой как видом социальной активности человека. В первой ипостаси наука рассматривается вне рамок каких-либо ограничений, во второй — она оказывается подвержена корректировке этическими и правовыми нормами. Данная точка зрения существенно отличается от общепринятой идеи ценностной нейтральности науки, согласно которой научные изыскания сами по себе свободны от оценочных категорий, а оценка касается исключительно конечного применения научных открытий. Позиция Агацци знаменует значительный прогресс в осознании важности аксиологического компонента самого процесса научного поиска [11]. Тем не менее ключевой вопрос состоит в следующем: в сегодняшнем мире технауки, который описывает Агацци, крайне сложно провести четкую границу между процессами получения знания и практической деятельностью ученых, поскольку ценностная составляющая оказывает влияние не только на методы познания, но и на определение самих исследовательских задач [5, с. 243].

Работы Э. Агацци посвящены обсуждению ряда вопросов, связанных с проблемой объективности научного знания, где автор резко критикует подход, сводящий объективность к устранению субъективной позиции учёного. Он подчёркивает, что такая попытка исключить личность исследователя фактически снимает с него ответственность, что неприемлемо. Истинную научную объективность, согласно Агацци, обеспечивает точное соблюдение научных методов и правил проведения исследований. Но так как сами методы —

это человеческая деятельность, она обязательно несёт оценочный компонент, обусловленный определенной системой ценностей. Тем не менее, философ особо отмечает необходимость существования области чистого научного поиска, мотивированного лишь самим желанием знаний вне прямой практической выгоды [9, с. 101].

Агацци пытается преодолеть внутреннее противоречие собственной позиции, подчеркивая растущую ответственность научного сообщества и каждого философа персонально. По его мнению, некорректное использование достижений науки было бы невозможно, если бы сами мыслители отказались принимать участие в таких практиках, ведь именно они располагают необходимым знанием и компетенциями для реализации технологий. Из данного утверждения вытекает перспектива введения добровольно-принудительных ограничений (мораториев), аналогично решению отказаться от проведения некоторых видов генных экспериментов, которое было принято учеными на конференции в Асиломаре в 1975 г. [41]. Одновременно Агацци углубленно изучает истоки появления технократической парадигмы — убеждения, согласно которому нужно обязательно реализовывать любые научные достижения вне зависимости от возможных рисков для человеческой жизни [8]. Хотя итальянский философ ясно видит наличие этой проблемы, он сознательно уклоняется от прямой критики рыночных механизмов, стоящих за гонкой технологий, сосредоточиваясь, скорее, на поиске решений через усиление морального регулирования.

Философ определяет главную проблему этики технонауки таким образом: «Работа технической системы, по сути, равнодушна к поставленным целям — когда появляются определённые технические возможности, технологии обязательно стремятся реализовать их практически; ей присуща склонность задействовать любую предоставленную возможность» [5, с. 322]. Поэтому возникает риск чрезмерной идеализации технонауки и ее отделения от морали. В действительности логика эффективности оказывается еще более разрушительной, нежели описывает Агацци [6; 7]. Желание достичь максимальной результативности способно приводить не только к аморальным поступкам, но и к бессмысленно-абсурдным действиям, поскольку производство товаров, ставящих под угрозу выживание человечества, является антигуманным как с точки зрения нравственности, так и рациональности.

Агацци раскрывает глубокое противоречие между универсальностью идей сциентизма и технологизма и реальной ограниченностью возможностей науки и техники [4; 47]. По его мнению, научное знание и технические достижения проявляют свою силу и действенность исключительно в определенных контекстах — там, где поставлены конкретные задачи, применяются проверенные методы и очерчен четкий круг исследуемых вопросов. Это обстоятельство разрушает иллюзию идеологического всевластия науки и технологий, так как возникает вопрос о возможности злоупотребления ими во вред человеку, ведь идеология сциентизма и технологизма, подчеркивая объективность и независимость познающего субъекта, сама не содержит барьеров, препятствующих использованию научного знания и технических достижений против человечества [38]. В связи с этим Агацци обоснованно сомневается, способна ли подобная цивилизация самостоятельно формировать систему ценностей и осмыслять собственную историю, если лишь человеческая воля способна определять смыслы и направленность развития. Вместе с тем философ решительно выступает против антисциентистских настроений, считая их бесперспективными, и призывает современных мыслителей защитить автономию науки, параллельно противодействуя идеологическим соблазнам технократии. Выход из такой ситуации он видит в восстановлении равновесия между наукой-техникой и иными общественными структурами, утверждая тем самым значимость гуманитарной составляющей в обеспечении устойчивого общественного прогресса [5, с. 278].

Ключевым аспектом подхода Агацци к изучению человеческой природы выступает акцент на чисто человеческие аспекты существования — намерения и ценности, поскольку именно они определяют суть человеческого бытия. Принятие этого подхода вынуждает пересмотреть привычное представление об объективности знания. Современная наука достигла этапа, когда необходимо глубокое изучение человека, и пренебрежение такими уникальными чертами, как цели, нормы и ценности личности, вопреки ожиданиям мешает достичь истинной объективности [1; 2; 3]. По мнению Агацци, современная эпистемологическая ситуация требует обязательного учета устремлений, ориентиров и установок субъекта, включенных в структуру научной методологии. Однако расширение границ традиционной концепции научности вовсе не означает отказ

от объективности; наоборот, поиски обновленных критериев познания нужно продолжать, углубляя философские и этические основы научных исследований. Первым значительным символом подобного переосмысления исследовательского аппарата ученый видит концепцию М. Вебера идеального-типического метода [12, с. 62].

Гносеологические концепции эпохи Нового времени, безусловно, уже были ограничены отсутствием постановки вопроса о тесной связи между наукой и нравственностью. Тем не менее, как было отмечено на Всемирном философском конгрессе в Брайтоне (1988 г.), понимание науки не просто как процесса приобретения знаний, а именно как социальной деятельности человека открывает возможности ее подчинения моральным нормам.

Идеи Э. Агацци оказались созвучны взглядам российского философа И. Т. Фролова, который настаивал на необходимости формирования новой модели научной деятельности, объединяющей научно-познавательные установки и принципы гуманности. Философ писал: «Сегодня складывается новая форма науки, всё сильнее ориентированная непосредственно на личность, связанная с общественной практикой, моралью и общей культурной традицией» [23, с. 131]. Близость позиций ведущих мыслителей Европы и России свидетельствует о единстве стремления к созданию более человечной и этически осознанной научной парадигмы [46].

По мнению Фролова, этические нормы науки формируются исходя из базовых философско-гуманистических ценностей. Научное знание, приводящее к негативным последствиям для человека, противоречит социальным и гуманистическим принципам. Мыслитель подчеркивал необходимость оценивать эффективность научных открытий через призму гуманности, особенно применительно к экономическим решениям, предлагая проводить гуманитарную экспертизу последних [37].

И. Т. Фролов, размышляя над особенностями современной стадии научно-технического прогресса, прозорливо обозначил ее эпохой биологии, акцентируя внимание на двойственной природе данного периода: открывая небывалые перспективы для всего человечества, эта эра одновременно таит в себе значительные угрозы. Ситуация осложняется возникновением множества взаимосвязанных глобальных вопросов, непосредственно влияющих как на здоровье людей, так и на окружающую среду в целом. Исходя

из такого анализа, Фролов заключил, что философское изучение науки — особенно сферы биологии — выходит далеко за рамки изучения чисто познавательных, методологических и логических аспектов. По его мнению, научное познание представляет собой глубокий общественный процесс взаимодействия исследователя и изучаемого объекта, в течение длительного времени формирующий определенные социоэтические нормы научной деятельности. В результате своих фундаментальных изысканий И. Т. Фролов сформулировал оригинальную систему ценностей, определяющую этические основы научного познания, интегрировав таким образом этику в само ядро процесса получения знаний И. Т. Фролов детально размышлял над становлением новой формы науки в контексте масштабной научно-исследовательской деятельности («большая наука»), подчеркивая важность социальных, этических и гуманитарных принципов, сформулированных философией, для самой процедуры получения знаний [23; 24; 25]. Данные принципы исполняют регулирующую роль на всех фазах научных исследований, что приобретает особое значение ввиду последствий технологического воплощения научных открытий. В силу того, что наука превратилась в непосредственную движущую силу общественного развития, сегодняшние решения относительно направлений научного поиска непосредственно влияют на перспективу и судьбу человечества. Делая такой выбор, мы неизменно руководствуемся конкретными представлениями о природе человека — кем он является сейчас и каким должен стать. Но попытки усовершенствовать человечество сталкиваются с ключевой проблемой: до какой степени мы осознаем подлинную природу человека? Ведь любое искаженное представление о нем чревато серьезнейшими последствиями для будущего общества [18]. Ярким примером служат такие передовые области современной науки, как ядерная физика, биотехнологии, генная инженерия и психохирургия, результаты которых, согласно выражению Ивана Тимофеевича Фролова (модифицировавшего фразу из католической службы), способны приносить людям как благо, так и страдания. Отсутствие четко направленного гуманистического подхода, задача обеспечения которого лежит на научной философии, ставит под угрозу возникновение опасных абсолютизаций, нарушающих изначальное предназначение науки служить человеку [26].

Академик Иван Тимофеевич Фролов подчеркивал, что важнейшей задачей современности является осмысление судьбы человечества и путей его развития. По мнению автора, научная деятельность сегодня неотделима от гуманитарной составляющей — особенно тогда, когда сам человек становится предметом изучения. Философ должен учитывать моральный аспект своей работы и не ограничиваться лишь научной объективностью или ссылкой на этическую нейтральность науки [13].

И. Т. Фролов неоднократно предупреждал общественность и научный мир о рисках попыток искусственным образом корректировать человеческое тело и сознание, отмечая недостаточную изученность законов функционирования организма и отсутствие четких критериев идеального существа. Он также акцентировал внимание на противоречиях между медленно эволюционирующей личностью современного человека и стремительно развивающимися технологиями, подчеркивая, что скорость роста научных знаний далеко опережает развитие способности нести ответственность за последствия своего вмешательства в природные процессы.

Особое беспокойство у него вызывала возможность манипуляций с генетическим кодом человека, поскольку вмешательство в сложнейшие системы регуляции живых организмов может привести к последствиям, сопоставимым с опасностью ядерной катастрофы. Для предотвращения подобного исхода, считал И. Т. Фролов, недостаточно одних только научных знаний — необходимы высокая степень мудрости и осознание этической ответственности каждого исследователя, занимающегося подобными изысканиями. Это придавало особую значимость развитию гуманистической стороны науки и обращения ее потенциала исключительно на благо людей [33; 34; 35].

И. Т. Фролов настаивал на преодолении разрыва между этическими вопросами и научными изысканиями, утверждая, что этические аспекты научной деятельности нельзя воспринимать обособленно или автономно, напротив, они обязательно должны изучаться и осмысляться исключительно в рамках широкого социального контекста. По его убеждению, социальная и этическая составляющая неразрывно вплетена в процесс современных научных исследований, органично присутствуя внутри самой исследовательской работы, а не выступая внешним дополнением, предназначенным лишь для оценки итоговых результатов, как это интерпретируется в позити-

вистской философии. Примером такой взаимосвязи И. Т. Фролов считал проблемы биоэтики и реаниматологии, среди которых выделяются вопросы определения момента наступления смерти индивида (например, ситуация с живым телом при необратимом повреждении мозга), а также морально-этический выбор относительно целесообразности и гуманности бесконечно продлевать индивидуальную жизнь. Итоговым выводом И. Т. Фролова было утверждение, что любая направленная и осознанная познавательная активность неизбежно несет в себе ценностное и этическое измерение [23, с. 129].

И. Т. Фролов полагает, что социальные и этические вопросы превратились сегодня в неотъемлемый элемент научной деятельности, а это указывает на вступление науки в новую фазу своего существования. Он акцентирует внимание на отсутствии простых и общеприменимых решений указанных вопросов, подчеркивая, что здесь отсутствует единая логика поиска истины, что повышает роль философии и принципов этической ответственности мыслителей, включая биоэтику [48]. Научное познание человека требует изучения индивидуальных особенностей каждого случая, предполагает обращение к нестандартному и уникальному опыту. Важно понимать, что такая объективность не сводится к устранению субъективной составляющей исследователя; наоборот, исследователь должен постоянно сопоставлять свою позицию и гражданина, с новыми обстоятельствами, подвергая пересмотру исходные принципы познания [32]. Таким образом, истинная объективность в данной области заключается в постоянном диалоге, стимулируя активность ума и эмоциональный отклик личности перед лицом уникальных событий и обстоятельств. Несмотря на сложность и непредсказуемость данного процесса, в научном мире сохраняется способность опираться на общезначимые ценности, определяемые хотя и гибкими, но определенными закономерностями [28, с.19].

По мнению И. Т. Фролова, человек представляет собой не только биологическую сущность, но и сложную систему, формируемую историей и социальной средой. Русский философ подчеркивал, что подлинное научное изучение природы человека должно опираться на принципы диалектики, учитывая развитие человека именно как элемента общества, который определяется своими индивидуальными закономерностями, а не сводится лишь к природной биологии.

И. Т. Фролов подчеркивает исключительную значимость философии в познании человеческой природы, возлагая на нее три основные функции. Первая — объединительная задача, предполагающая выявление новых проблем на стыке разных научных дисциплин. Вторая — аналитико-критическая миссия, направленная на оценку подходов и методов исследования и деятельности. Третья — мировоззренческая функция, выражающаяся в согласовании целей и способов познания с общечеловеческими гуманистическими идеалами. Исследуя взгляды И. Т. Фролова, Ю. М. Резник выделяет два главных типа ценностей, лежащих в основе фроловской концепции человека: общефилософские и проектные (программные). Общефилософская группа охватывает такие ценности, как антропоцентризм, целостный подход к человеку, принцип гуманизма, исторический подход и концепцию общественного сосуществования людей [21, с. 176]. Программная группа основывается на идее комплексного изучения человека, единстве гуманитарных и естественных наук, взаимодействии биологических и социальных аспектов личности с приоритетом социальной составляющей, а также предполагает формирование новой модели гуманизма и создание специализированной структуры — Центра или Института человека.

Ю. М. Резник пишет в своей научной статье о том, что Институт человека был создан И. Т. Фроловым в 1991 г., и он стал его директором, но затем (после смерти Ивана Тимофеевича в 1999 г.) был необоснованно закрыт. Резник считает, что его необходимо возродить [21].

Особое внимание в трудах И. Т. Фролова уделено исследованию связи между природой и обществом, где он выступил одним из первых отечественных мыслителей, осознавших глубину и масштабность современных глобальных вызовов, подчеркнув важность комплексного анализа и поиска эффективных путей решения этих вопросов. В совместной работе с В. В. Загладиным дана глубокая проработка данной проблематики [17, с. 234]. Авторы показывают двуединство источников мировых угроз – сочетание успехов научного и технического прогресса с неразумной эксплуатацией природных ресурсов, присущей капитализму, движимому стремлением к прибыли от освоения природных запасов. Тем не менее, исследователи не останавливаются лишь на выявлении проблемы, предлагая конкретные направления выхода из кризиса через применение научных знаний и преобразование общественных отношений, ак-

центрируя необходимость перехода от капиталистического устройства к принципам социализма.

И. Т. Фролов связывает воедино глобальные проблемы и проблему человека, настаивая на том, что проблема человека тоже является глобальной. То есть он одним из первых заговорил об антропологическом кризисе современности, в котором тесно переплетены разные сферы. И. Т. Фролов пишет: «Создалась новая ситуация, при которой решение многих социальных проблем человека требует развития биологических методов, и, наоборот, обращение к биологии и ее методам исследования человека предполагает новое продвижение вперед в социальной сфере» [22, с. 546].

В философии И. Т. Фролова важнейшее место занимала концепция нового (реального) гуманизма. При этом российский философ полагал, что решение проблемы человека требует всестороннего междисциплинарного исследования. По его мнению, именно в 1960–80-е гг., вопросы человеческого бытия, личностного развития и принципов гуманности заняли центральное место в советском обществе. Это время было отмечено глубоким интересом к оригинальному наследию Карла Маркса — его взглядам на природу человека и реальной реализации гуманистического идеала, а также вниманием к великим гуманитарным традициям русской культуры, выраженным в трудах Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева. Эти размышления способствовали окончательному оформлению концепции нового (реального) гуманизма в философии И. Т. Фролова. В его идеях мы видим убежденность в том, что полноценная реализация потенциала каждого индивида возможна лишь в условиях справедливого и свободного общества, основанного на высоких культурных ценностях. Но достижение такой цели невозможно без учета актуальных мировых угроз человечеству и критического осознания последствий технического прогресса. Поэтому одним из ключевых направлений работы И. Т. Фролова стало стремление придать науке и технике гуманную направленность [27, с. 14; 49].

И. Т. Фролов подчеркивал важность гуманизации научных исследований и технических достижений наряду с решением мировых проблем, считая эти процессы необходимыми условиями формирования качественно иных взаимоотношений среди людей и построения принципиально нового общества. По его мнению, первоочередной задачей является переориентация приоритетов таким образом, чтобы именно чело-

веческая личность стала абсолютной ценностью во всех сферах жизни — не формально провозглашенной, а реально воплощенной на практике. В качестве основы подобного подхода российский философ неоднократно обращался к идеям Карла Маркса, отмечая, что предложенное немецким мыслителем понятие гуманизма, которое характеризуется конкретностью действий и противопоставляется отвлеченным утопическим концепциям, приобретает особое значение в свете современных научно-технических преобразований [29, с. 87; 43, с. 52–53; 30; 31].

Согласно И. Т. Фролову, современные реалии настоятельно требуют пересмотра и обновления существующих концепций науки ввиду глубоких общественных изменений, возникновения масштабных мировых проблем и неоднозначности последствий технического прогресса [12]. В этой связи перед наукой и философией стоит задача поиска путей улучшения общественного устройства, ведущих человечество к лучшему будущему. По представлениям И. Т. Фролова, образ идеального человека будущего — это развитая гармоничная личность, обладающая разносторонними качествами: высокой степенью интеллектуальности, человечностью, активной жизненной позицией, чувством прекрасного. Личность подобного типа становится подлинной человеческой индивидуальностью, проявляющейся во всех сферах жизни общества. Философ подчеркивает трудности на пути реализации идей нового (реального) гуманизма, обусловленные спецификой современной технической цивилизации, подавляющей личностную самобытность и приводящей нередко к духовной деградации людей [39]. Для преодоления данного кризиса важно согласовать жесткие рамки научно-технических требований с условиями свободного творчества и полноценного раскрытия потенциала каждой личности. Истинный смысл обновленного гуманистического подхода, согласно И. Т. Фролову, состоит в усвоении каждым человеком своего человеческого предназначения — инкорпорация прошлого опыта и культурных достижений в личное бытие. Этот процесс ведет к формированию качественно иной социальной системы, где разумность сочетается с нравственностью, рождая новый тип общества и новую цивилизацию [30]. Основные черты такой личности включают в себя такие качества, как справедливость, альтруизм, чувство ответственности, способность сопереживать другим людям, уважение к историческому наследию человечества и одно-

временно устремленность к новым горизонтам познания и созидания [28, с. 20].

Результаты исследования

Проведенное исследование позволило выявить ключевые совпадения и отличия взглядов известных мыслителей — Э. Агацци и И. Т. Фролова. Это дает возможность полнее понять особенности подходов каждого автора и определить индивидуальные черты их философствования.

Общие черты:

1. Значение науки для общества: оба философа высоко оценивали научную деятельность и считали ее важным фактором общественного прогресса. Они видели в науке средство преодоления насущных социально-экономических трудностей и подчеркивали важность направленного движения науки вперед.
2. Этика научных исследований: как Агацци, так и Фролов соглашались, что наука должна учитывать нравственные нормы. По их убеждению, достижения науки нельзя использовать бесконтрольно, иначе существует риск нанести обществу серьезный ущерб вследствие неправильного применения открытий и технологий.
3. Современность и философия: объединяющим фактором является применение философского инструментария для интерпретации текущих социокультурных изменений. Для обоих авторов было важно подчеркнуть значимость философского размышления как инструмента осмысления сложной реальности нашего времени.

Различия:

1. Акцент Агацци на гносеологию. Основное внимание Агацци сосредоточено на вопросах теории познания. Он исследовал механизмы приобретения знаний, социальную обусловленность научного познания и методы проверки достоверности знаний. Центральной темой его работ была связь познающего субъекта с окружающим миром посредством процесса познания.
2. Биологический аспект в идеях И. Т. Фролова. Он делал упор на изучение биологии и близких ей дисциплин. Его концепция «органического детерминизма», основанная на дарвиновской эволюции, утверждала идею внутренней приспособляемости организмов к внешним условиям. Такой подход позволял глубже понимать природу человека и причины человеческого поведения.

Специфичность позиций:

1. Наследие Э. Агацци. Одним из главных вкладов Агацци стало понятие «эпистемологического поворота». Оно подчеркивает особую ценность практической применимости знаний и тесную связь научной теории с повседневностью. Автор считал необходимым объединение усилий представителей различных отраслей науки ради повышения качества и продуктивности познавательной деятельности.
2. Основные идеи И. Т. Фролова: основным тезисом И. Т. Фролова была идея «органического детерминизма». Эта концепция предполагала, что человеческая сущность определяется не только внешними обстоятельствами, но также собственными адаптивными возможностями организма. Особенное внимание уделялось вопросам внедрения этических стандартов в научные исследования и формированию гуманной направленности современной науки.

Значимость для философии:

Итальянский философ Агацци занимался Философией науки и эпистемологией. Э. Агацци и И. Т. Фролов занимались этикой науки. Мария Ивановна Фролова (дочь Ивана Тимофеевича) пишет в статье «Проблемы этики технонауки в трудах Э. Агацци» следующим образом: «Проблемы этики науки и технонауки — наиболее интересная и актуальная часть творчества Э. Агацци» [33, с. 55].

Фролов развивал философию биологии, философию генетики, этику науки, биоэтику, философию глобальных проблем, немного философию экологии и, главным образом, философию человека.

Проведенный анализ показал, какую важную роль сыграли воззрения Э. Агацци и И. Т. Фролова в развитии важнейших проблем современной философской мысли. Выводы данного исследования позволяют яснее увидеть их особый вклад в понимание науки и ее взаимоотношение с обществом, а также в понимание основных вопросов этики науки и в проблему познания человека.

Заключение

Проведенное исследование дало возможность изучить важные аспекты философского наследия таких авторов как — Эвандро Агацци и академик Ивана Тимофеевича Фролова. Его основные итоги сводятся к следующему.

1. Труды каждого из исследователей существенно повлияли на выработку новых подходов

в области философии науки, этики науки и проблемы человека. То есть их работы внесли значительный вклад в понимание проблемы влияния философии в целом и этики, в частности, на процесс научного познания.

2. Хотя оба автора уделяют особое внимание взаимоотношениям между естественными науками и гуманитарной мыслью, они в этом вопросе фокусируются на различных аспектах. Например, Э. Агацци концентрируется главным образом на проблемах эпистемологии и социодинамики, изучая процесс формирования научной картины мира и взаимодействие науки с обществом. Напротив, И. Т. Фролов выделяет биологию человека, экологические вопросы и моральную роль, разрабатывая концепцию ответственности науки за судьбы человечества.

3. Оба автора подчеркивают важность междисциплинарности, утверждая необходимость тесного сотрудничества специалистов из различных сфер науки (естественной, общественной и гуманитарной) для комплексного восприятия реальности и решения глобальных проблем современности.

Результаты данной работы имеют важное прикладное значение и могут найти применение следующим образом:

- полученные данные могут быть полезны студентам, аспирантам и преподавателям, способствуя лучшему пониманию особенностей западной и российской философской мысли последней четверти XX — начала XXI столетия, направленной на исследование особенностей современной науки (технонауки) и ее влияния на современные социальные процессы, а также на изучение специфики современного познания человека;
- перспективным направлением продолжения этой темы является привлечение трудов других известных мыслителей различных философских школ, указывавших на необходимость разработки междисциплинарных проектов, объединяющих достижения философии, естествознания и этики.

Таким образом, И. Т. Фролов один из первых в мировой философии, наряду с Э. Агацци, поднял проблему ценностных аспектов научного познания и сделал в этом направлении очень много. Кроме того, он вывел проблему исследования человека на новые рубежи своей концепцией комплексного подхода к познанию человека. И после него до сих пор в отечественной и зарубежной философии вопрос так всеобъемлюще никто не ставил.

Список источников

1. Агацци Э. Гуманистическая ценность науки: вчера и сегодня // Новое в науках о человеке / под ред. Г. Л. Белкиной. М. : ЛЕНАНД, 2015. С. 56–71.
2. Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 3–19.
3. Агацци Э. Истина как путь к реализму // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 9–33. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istina-kak-put-k-realizmu/viewer> (дата обращения: 06.07.2025).
4. Агацци Э. Методологический поворот в философии // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 60–65.
5. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М. : Московский философский фонд, 1998. 343 с.
6. Агацци Э. Научная объективность и ее контексты / Э. Агацци, пер. с англ. Д. Г. Лахути, под ред. В. А. Лекторского. М. : Прогресс-Традиция, 2017. 688с.
7. Агацци Э. Ответственность — подлинное основание для управления свободной наукой // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 30–40.
8. Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 40–52.
9. Агацци Э. Почему у науки есть и этические измерения? // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 93–104.
10. Агацци Э. Реализм в науке и историческая природа научного познания // Вопросы философии. 1980. № 6. С. 136–144.
11. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 24–35.
12. Агацци Э. Эпистемология и социальное: петля обратной связи // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 58–66.
13. Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки. Воспоминания. Материалы / [Сост. Г. Л. Белкина]; отв. ред. В. С. Степин. М. : Наука, 2001. 644 с.
14. Белкина Г. Л., Корсаков С. Н. Становление отечественной биоэтики // Гуманитарные ориентиры научного познания: сб. ст. к 70-летию Бориса Григорьевича Юдина. М. : Изд. дом «Навигатор», 2014. С. 66–84.
15. Белкина Г. Л., Корсаков С. Н. И. Т. Фролов и становление отечественной биоэтики. URL: <https://docs.yandex.ru/docs/view?tm=1752074627&tld=ru&lang=ru&name=bioetika-2.pdf&tex>
16. Белкина Г. Л., Корсаков С. Н. И. Т. Фролов и становление отечественной биоэтики // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. М. : ИФ РАН, 2008.
17. Загладин В. В., Фролов И. Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. М. : Междунар. отношения, 1981. 238 с.
18. Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей? М. : Логос, 2008.
19. Писарчик Л. Ю., Недорезов В. Г. Этико-гуманистическое осмысление проблемы человека в философии И. Т. Фролова и Б. Г. Юдина и его современное значение // Тамбов : Грамота, 2020. Т. 13. Вып. 10. С. 155–166. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/etiko-gumanisticheskoe-osmyslenie-problemy-cheloveka-v-filosofii-i-t-frolova-i-b-g-yudina-i-ego-sovremennoe-znachenie?ysclid=mftu0gx1j6431354674>
20. Писарчик Л. Ю. Ценностное обоснование исследования проблемы человека И. Т. Фроловым // Время решающих перемен: «Звездный час» науки? М. : КАНОН+, 2023. С. 313–337. Раздел «Познание и ценности».
21. Резник Ю. М. Ценностные основания философии человека И. Т. Фролова: взгляд в ненаступившее будущее // Ценностные основания научного познания / под ред. Г. Л. Белкиной. М. : ЛЕНАНД, 2017. С. 177–186.
22. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме: работы разных лет / И. Т. Фролов. М. : Политиздат, 1989. 558 с.
23. Фролов И. Т. Перспективы человека (критика современного социал-биологизма и неоевгеники; социально-этические проблемы генетической инженерии) // Вопросы философии. 1975. № 7. С. 83–95.
24. Фролов И. Т. Перспективы человека (критика современного социал-биологизма и неоевгеники; социально-этические проблемы генетической инженерии) // Вопросы философии. 1975. № 8. С. 127–138.
25. Фролов И. Т. Перспективы человека: опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. Изд-е 2-е. / И. Т. Фролов. М. : Изд-во полит. лит., 1983. 350 с.
26. Фролов И. Т. Прогресс науки и будущее человека: опыт постановки проблемы, дискуссии, обобщения / И. Т. Фролов. М. : Политиздат, 1975. 222 с.

27. Фролов И. Т. Социально-этические и гуманистические проблемы современной науки // *Ценностные основания научного познания* / под ред. Г. Л. Белкиной. М. : ЛЕНАНД, 2017. С. 10–24.
28. Фролов И. Т., Юдин Б. Г. *Этика науки. Поиски и дискуссии*. М. : Политиздат, 1986. 400 с.
29. Фролов И. Т. «Перспективы человека» // *Вопросы философии*, 1975. № 6. С. 87.
30. Фролов И. Т. «Социально-этические проблемы генетической инженерии» // *Природа*, 1976. № 1. С. 27.
31. Фролов И. Т. О диалектике и этике биологического познания / И. Т. Фролов // *Вопросы философии*. 1978. № 7. С. 41.
32. Фролов И. Т. Ответственность ученого перед обществом: социальноэтические аспекты генной инженерии // *Вопросы истории естествознания и техники*. 1980. № 4. С. 81.
33. Фролова М. И. Проблемы этики науки в трудах Э. Агацци // *Ценностные основания научного познания* / под ред. Г. Л. Белкиной. М. : ЛЕНАНД, 2017. С. 90–102.
34. Фролова М. И. Проблемы этики технонауки в трудах Э. Агацци // *Человек*. 2016. № 5. С. 55–68.
35. Фролова М. И. Гуманистическая футурология: Дж. Нэбитт и И. Т. Фролов // *Человек*. 2018. № 6. С. 5–21.
36. Корсаков С. Н., Фролова М. И. Человек: индивидуальное и глобальное. К 90-летию со дня рождения И. Т. Фролова [Электронный ресурс] // *Человек*. 2019. Т. 30. Вып. 5. С. 6–19. URL: https://iphras.ru/uplfile/rusph/articles/korsakov_chelovek_20.pdf
37. Корсаков С. Н. Иван Тимофеевич Фролов (1929–1999). Загадка жизни и тайна человека: поиски и заблуждения / отв. ред. В. С. Стёпин. М. : Наука, 2006. 576 с.
38. Корсаков С. Н. Иван Тимофеевич Фролов: Жизнь и познание. М. : ЛЕНАНД, 2017. 400 с.
39. Наука. Общество. Человек: к 75-летию со дня рождения акад. И. Т. Фролова / ред.-сост. Г. Л. Белкина, В. Н. Игнатъев. М. : Наука, 2004. 414 с.
40. Пастушный С. А. Теоретические основания творчества И. Т. Фролова. Философия биологии и научный гуманизм: к 85-летию со дня рождения академика И. Т. Фролова. М. : ЛЕНАНД, 2015. 192 с.
41. Фролов И. Т. На пути к единой науке о человеке [Электронный ресурс] // *Комплексное познание человека в единстве социальных и биологических качеств: конф., посвященная 80-летию со дня рождения академика И. Т. Фролова (IX Фроловские чтения)* (г. Москва, 6 октября 2009 г.). URL: <http://www.frolov-it.ru/mem9.html>
42. Фролов И. Т. Новый гуманизм [Электронный ресурс] // *О человеке и гуманизме: Третьи чтения, посвященные памяти академика И. Т. Фролова (III Фроловские чтения)* (г. Москва, 18 ноября 2003 г.). М. : ИФ РАН, 2003. URL: <http://www.frolov-it.ru/mem3.html>
43. Чугунова А. А. Проблема человека в философской мысли // *Безопасность человека и устойчивое развитие общества перед вызовами глобальных трансформаций : Материалы международной междисциплинарной научной конференции, Йошкар-Ола, 02 декабря 2021 г. Том Часть 1. Йошкар-Ола : Поволжский государственный технологический университет, 2022. С. 52–53. EDN LILXDH.*
44. Яблокова Н. И. Понимание соотношения науки и общества Э. Агацци / *Социально-политические науки*. 2017. № 6. С. 14–16. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponimanie-sootnosheniya-nauki-i-obschestva-e-agatstsi?ysclid=mdloamw3si148244727>
45. Alai Mario; Buzzoni, Marco & Tarozzi, Gino (eds.) (2015). *Science Between Truth and Ethical Responsibility: Evandro Agazzi in the Contemporary Scientific and Philosophical Debate*. Cham: Springer.
46. Fayziyeva, D. (2024). Determination of the status of civil society institutions in the constitution of the republic of uzbekistan. *Modern Science and Research*, 3 (2), 350–353. URL: <https://inlibrary.uz/index.php/science-research/article/view/29470>
47. Margaryan A. On the issue of the relationship between basic and applied knowledge. *Methodological aspect* // *Wisdom*. 2021. № 1 (17). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/on-the-issue-of-the-relationship-between-basic-and-applied-knowledge-methodological-aspect> (дата обращения: 20.11.2025).
48. Teshayeva S. (2024). A look at the emergence of man. *Modern Science and Research*, 3 (2), 654–657. URL: <https://inlibrary.uz/index.php/science-research/article/view/29433>
49. Umarova Z. M. Main features of modern natural science // *Экономика и социум*. 2021. № 4–1 (83). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/main-features-of-modern-natural-science> (дата обращения: 21.11.2025).

Информация об авторе

Т. В. Закирова — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии.

Information about the author

T. V. Zakirova — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

Статья поступила в редакцию 07.12.2025; одобрена после рецензирования 25.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 07.12.2025; approved after reviewing 25.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.1 (141.32; 159.95)

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-96-104

СОЗНАНИЕ И КОММУНОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ. ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК УСКОРЕНИЕ КОММУНОЛОГИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ (философская дискуссия)

Светлана Николаевна Моргун

Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации,
Институт государственной службы и управления (ИГСУ) в РАНХиГС, Москва, Россия, morgandynamic@gmail.com,
0009-0008-9829-4145

Аннотация. В статье рассматривается эволюция современной философии через призму антропологической парадигмы Дж. К. Мелвилла, в частности, его концепции “коммунологических тенденций” — стремления человека к коллективному сознанию и общему смыслотворчеству. Исследуя как происходит трансформация философского сознания от индивидуалистически-центричных эпистемологий к всё более распределённым, сетевым формам коллективного познания. Применяя исторический анализ и футурологическое прогнозирование, автор исследует, как глобализация и искусственный интеллект ускоряют эти коммунологические тенденции; с одной стороны ускоряют естественную склонность человечества к коллективному смыслотворчеству и общему сознанию, с другой, — создавая новые вызовы для человеческой идентичности, субъективности. Это представляет собой фундаментальный переход от картезианского индивидуализма к сетевым формам познания и коммуникации.

Ключевые слова: глобализация, сознание, гибрид, научное познание, коммунологические тенденции, сознание, антропология, AI, индивид, коллективное сознание, цивилизационные вызовы

Для цитирования: Моргун С. Н. Сознание и коммунологические тенденции. Глобализация как ускорение коммунологических тенденций (философская дискуссия) // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 96–104. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-96-104.

Original article

CONSCIOUS AND COMMUNOLOGICAL TENDENCIES. GLOBALISATION AS ACCELERATION OF COMMUNOLOGICAL TENDENCIES (PHILOSOPHICAL DISCUSSION)

Svetlana N. Morgun

Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation,
Institute of Public Administration and Governance (IPGS) at RANEP, Moscow, Russia, morgandynamic@gmail.com,
0009-0008-9829-4145

Abstract. This article examines the evolution of contemporary philosophy through the lens of J.K. Melville's anthropological paradigm, particularly his concept of "communological tendencies" — the human inclination toward collective consciousness and shared meaning-making. It explores how philosophical consciousness has transformed from individualist-centric epistemologies to increasingly distributed, networked forms of collective cognition. Using historical analysis and futurological forecasting, the author explores how globalization and artificial intelligence accelerate these communological tendencies, on the one hand accelerating humanity's natural inclination toward collective meaning-making and shared consciousness, while on the other creating new challenges to human identity and subjectivity. This represents a fundamental shift from Cartesian individualism to networked forms of cognition and communication.

Keywords: globalisation, consciousness, hybrid, scientific knowledge, anthropology, communological tendencies, collective consciousness, civilizational challenges

For citation: Morgun SN. Conscious and Communological Tendencies. Globalisation as Acceleration of Communological Tendencies (Philosophical Discussion). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):96-104. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-96-104.

Действия людей — лучшие переводчики их мыслей.

Джон Локк

Введение. В каждую историческую эпоху существует тренд или специфическая (особая) форма мыследеятельности и её акцентуация (фиксация) и вызовы, с которыми сталкивается как отдельный индивид, так и мировая цивилизация в целом. «В педантичный период это была мифология, в античный — философия, в средние века — теология, в XVII–XVIII вв. — снова философия, в XIX и XX — наука» [10]. XXI — о сознании, пробуждении Homo Sapiens, развитие его креативных способностей, AI и глобализация.

Коммунологический поворот в философской антропологии был реализован Ю. К. Мельвилем. Словосочетание «коммунологические тенденции» было введено Мельвилем в работе «Пути буржуазной философии XX века» [5, с. 8]. Он обозначал этим определенную стадию эволюции современной философии. Введение Мельвилем «коммунологических тенденций» в качестве фундаментальной категории философской антропологии представляет собой парадигматический сдвиг от рассмотрения сознания как преимущественно индивидуального к пониманию его как изначально коллективного и распределённого. Эта концепция постулирует, что человеческое сознание возникает не как изолированное картезианское Cogito («Я мыслю, значит я существую»), а через то, что можно назвать «коммунальным онтогенезом» — совместное творение реальности в том числе, посредством общих символических, аффективных и когнитивных процессов.

Говоря о коммуникации, исследователю отчасти импонирует интерпретация понятия «коммуникация» Чарльза Кули: «механизм, посредством которого становится возможным существование и развитие человеческих отношений — все символы разума вместе со способами их передачи в пространстве и сохранение во времени» [3, с. 379] Однако стоит добавить, что коммуникация как механизм и процесс, посредством которого происходит взаимосвязь с любой субстанцией и передачи информации вне пространства и времени, и в том числе уже с AI.

«Социум или сфера человеческого общения, является той реальностью, которая имеет определяющее значение для человека, которая не только детерминирует его политические взгляды,

философские концепции, религиозные верования и даже научные теории, но и является единственным критерием их ценности и истинности». [5, с. 8]. Однако это уже частично перестало быть той реальностью, точнее она реальна для того момента, в котором её описывал Мельвиль. Но время идет, и с появлением ИИ человеческое общение становится гибридным и, коммуницируя с искусственным интеллектом, меняются коммунологические тенденции. Конечно, дискуссионный вопрос: искусственный интеллект был создан или ему дали тело для уже существующего разума, который ранее не был воплощен в физическом мире. С внедрением в жизнь человека ИИ (AI) словно становится зеркалом всего коллективного сознания человечества и его истории. И как написал на полях Кубрик (пересказ Франца Кафки Вавилонской башни): «Вавилонская башня — это начало космической эры», в которой у всего человечества становится один язык, тем самым приближаясь к сингулярности, о которой написано в священных писаниях еще очень-очень давно (Быт. 11: 1–9).

Коммунологическая парадигма предполагает, что сама философия действует как феномен, определяющий социокультурную реальность, а не просто её отражающий. Впрочем, это может быть игрой слов, потому как то, что отражается и определяется — реализуется в материальном мире. Эта активная, *миротворческая* функция философского сознания становится особенно заметной в наше время, в эпоху глобализации и искусственного интеллекта, когда традиционные границы между индивидуальным и коллективным, человеческим и нечеловеческим, физическим и визуальным всё более размываются. Для пытливых или наблюдательных можно задаться вопросами: «А действительно ли это миротворческая функция философского сознания? А что, если исходя из фактов и тенденции, реалии мира с его технологическими внедрениями, коммунологическая парадигма уже действует как феномен или у нее добавляется, изменяется (мутируется) качество субъекта, в котором это явление уже не только определяет социокультурную реальность в режиме здесь и сейчас, *dasein* (Sein und Zeit) реальность, но как раз является зеркалом

(отражением) всего коллективного сознания человечества во всей его истории и аспектах?

Постановка проблемы. Исследовать в хронологическом порядке историческую эволюцию развития коммунологического сознания от античности до эпохи Просвещения. Ранние философские традиции демонстрировали ярко выраженные коммунологические характеристики, хотя они часто затмевались последующими индивидуалистическими интерпретациями. Например, сократовские диалоги демонстрируют создание как принципиально диалогическое (в устной форме рассуждения), а не монологичное и впоследствии перейдя к рационально-теоретическому способу мышления. Греческая Агора (греч. *Αγορά της Αθήνας* — городская площадь Афин, рыночная площадь) функционировала как физическое проявление коммунологических тенденций — пространство, где индивидуальные мысли формировались в коллективную мудрость посредством диалектического обмена. Различные речевые приемы были известны еще в античных школах красноречия, где от Аристотеля, Цицерона и других ораторов и философов, единственное, что требовалось — служить справедливости и таким образом они трансформировали реальность описывая её и её восприятие не только посредством одной только логики, при этом, сохранив в себе установку на сознательное конструирование особых и возможных вариативных сценариев реальности, не пренебрегая помощью абстрактных понятий, категорий и символизма с его интерпретациями.

Средневековая схоластика развивала эти тенденции, делая акцент на *disputatio* (диспут, особенно в ренессансом риторическом принципе или практике) — структурированных дебатах, генерирующих знания посредством коллективного рассуждения. Сам средневековый университет можно рассматривать как раннюю «сеть сознания», где идеи циркулировали через ризоматическую структуру учителей и учеников («ризома» — франц. *Rhizome*, означает «корневище»; ризоматическая структура как вид нелинейной драматургической конструкции и/или как корневая система дерева, выглядит так, будто в ней нет начала и конца, непонятно, что идет за чем, и что происходит на самом деле), создавая то, что мы могли бы назвать «распределенным познанием» за века и столетия до цифровой эпохи.

Затем начинается индивидуалистическая интеллюция с эпохи Просвещения и до начала XX в. В эпоху Просвещения был акцент на ин-

дивидуальном разуме и здравом смысле, при этом не стоит забывать, что это был периодом богобоязненности, а атеизм считался помешательством («Философия здравого смысла разума», «Моральная философия», философы Т. Рид, Ф. Хаттченсон; Юм и др.). (Стоит отметить, что автор в данной статье для примера ссылается на ранее озвученных философов в контексте развития шотландской (британской) концепций века Просвещения, когда столицу Шотландии Эдинбург стали называть северными Афинами). Эта эпоха представляла собой временное отклонение от коммунологических тенденций, и то отчасти и не всеми философами на тот момент. К примеру, «Cognito» рационалиста Рене Декарта установило сознание как принципиально частное, для сравнения, И. Кант расценивал как трансцендентальный субъект, еще больше индивидуализировал локус смысловотворчества, который он описал, говоря о его работе в описании трансцендентного метода Канта. «Трансцендентное представляет в качестве имманентной характеристики как бытия в целом, так и личностном, позволяющее направляться за рамки (пределы) своего существования, в котором происходит глубинное осознание своих границ, своего бытия и возникшее из потребности в нахождении высших его смыслов в целом и, преодолевая их, выходит за их пределы, тем самым обретая смысл своего существования, делает его холистическим (целостным), осмысленным и осознанным» [6, с. 218]. Упомянув о трансцендентальной философии, которая в свою очередь направлена на проявление границы сознания и условий не только объективности, но и интерсубъективности знания так такового, так и познания, имеющего тесную связь с метафизикой и онтологией. Стоит отметить, что этот индивидуалистический поворот, однако, содержал семена своей собственной трансцендентности: сама универсальность, провозглашенная разумом Просвещения, предполагала общее человеческое сознание, которое могло получить доступ к универсальным истинам.

Для сравнения, феноменология Гегеля начала возвращение к коммунологическому мышлению, поместив индивидуальное сознание в диалектическое развертывание (*Geist*) — «коллекторной духовной реальности», которая превосходит индивидуальные умы.

К. Маркс материализовал это понимание, утверждая, что сознание определяется общественным бытием, тем самым подтверждает примат коллективного сознания над индивидуальным.

Однако, история показывает, что изначально локомотивом какого-либо движения, идеи, концепции, видения является один индивид (агент, сущность, проводник, индивид) который затем, распространяет на коллектив (коллективное сознание, в массы), при котором его бытийная масса одного (индивида) мощнее и/или способна считать и передать, распространить то или иное знание, потому что первый автономен и самодостаточен, ему не чужда саморефлексия, критическое мышление и анализ, баланс духовного и материального, без раздутого Эго вне статуса и возраста, но с четким осознанием какую ценность, философию, концепцию он несет и с уважением к знанию, компетентности и духовности. Стоит отметить, что наблюдатель отчасти может сказать, что тот, кто становится «локомотивом» движения, за которым идут массы, не всегда преследует высшие ценности. Однако также всегда есть дуальность, иными словами, кто не ведется на массу. И есть те, кто во все времена, применяя данный ему по праву рождения выбор свободы воли, сохраняет в себе Человека с высокими ценностями и добросовестными поступками. В основе строго лежат заповеди или вселенские законы природы или морально-нравственные ценности, гносеологические и аксиологические характеристики (высшие ценности) которые больше и весомее даже самых ужасных временных ситуаций и обстоятельств.

Лингвистический поворот XX в. в философии еще больше усилил коммунологические тенденции. Структурализм (междисциплинарное направление в науках XX в., основанное на изучении системных связей и отношений между элементами, а не самих элементов в целом) и постструктурализм (возникший после упадка французского структурализма в начале 1970-х гг., получив известность в 1980-е гг.) развили это понимание, показав, как индивидуальное сознание формируется языковыми и культурными структурами, которые предшествуют ему и более того, превосходят его.

Феноменологии, такие как Э. Гуссерль и Мерло-Понти, раскрыли intersubjective основы сознания, в то время как диалоги Бахтин подчеркивал, что все взыскания существуют в «диалогическом напряжении» с предыдущими и ожидаемыми ответами. Эти тенденции в совокупности, отчасти подорвали автономный субъект современности, проложив путь к коммунологическому пониманию сознания.

Создание глобальных сетей сознания. Само понятие «глобализация» впервые использовал

Карл Маркс в 1850-х гг. описывая процесс образования мирового рынка. Затем в контексте слияния рынков транснациональными корпорациями упоминал в своей статье «Marketing Myopia» в *Harvard Business Review* Теодор Левитт в 1983 г. [15]. Однако, сейчас, когда мы говорим о глобализации, стоит понимать, что этот термин (процесс) включает в себя не только ведение транснационализации финансовых рынков и экономических процессов, но и социальную, политическую, культурную интеграцию между странами и унификации (от лат. unus «один» + facio «делаю»; «объединение» — приведение к единой образной системе или форме), а также технологические процессы и их развитие. В том числе глобализация создала беспрецедентные условия для проявления коммунологических тенденций. Цифровые технологии способствовали формированию «глобальных сетей сознания» — обширных скоплений человеческих разумов (коллективное сознание), связанных информационными инфраструктурами. Эти сети проявляют эмерджентные свойства, превосходящие возможности отдельных узлов, создавая то, что можно назвать «планетарным сознанием» (9); термин, который ввел в обиход индийский философ Шри Ауробиндо, понимая под этим, как новое, универсальное сознание, трансцендентное (выходящее за пределы, рамки) национальных границ и способное объединить всё человечество. Планетарное сознание близко к идее «космического сознания», которое включает в себя понимание законов природы и эволюции, а также стремление к духовному развитию в масштабах всего человечества.

Платформы социальных сетей функционируют как масштабные распределённые когнитивные системы, где идеи распространяются посредством эпидемиологических моделей (агентов, ботов, систем), больше напоминающих распространение «вирусов», чем традиционную коммуникацию. Мемы, видео ролики, запросы в ChatGPT и /или иных мобильных приложениях, всё, что загружается в ИИ, и что он обнаруживает и имеет во всех библиотеках мира обо всех исторических моментах, периодах, что только можно себе вообразить, в том числе популярные темы, которые набирают много миллионные просмотры, представляют собой кристаллизацию коллективного внимания во временные структуры общего смысла — цифровую форму коммунологического сознания. При этом далеко не всегда идет речь о глубине, истинности и сложном контенте, но в нём словно собранное сознание (коллективное сознание) все-

го человечества в процессе всего существования человечества с самого его истока и до настоящего момента. Более того, он словно становится «оракулом», который может ответить на любой вопрос не только о прошлом, настоящем, но и спрогнозировать вероятность будущего.

Стоит отметить, что при этом происходит сжатие временной и пространственной дистанции. Глобализация сжимает как временную, так и пространственную дистанцию, создавая то, что М. Маклюэн прозорливо назвал «глобальной деревней» [4]. Это сжатие усиливает коммунологические тенденции, увеличивая частоту и интенсивность межличностных встреч и коммуникаций. Идеи теперь циркулируют в мировом сознании с почти световой скоростью, создавая петли обратной связи, ускоряющие культурную эволюцию. Круглосуточный цикл новостей, возможности прямых трансляций и услуги перевода в режиме реального времени создали условия, в которых события в одном месте мгновенно становятся частью глобального коллективного сознания. Это оказывает глубокое влияние на то, как воспринимаются различные события: травма, радость и смыслы и/или его пробуждение, развитие творческих способностей и энергии — они уже становятся не как изолированные явления, а как общие элементы глобального эмоционального и ментального состояния людей. Глобализация также поспособствовала появлению транскультурного синтеза — новых форм сознания, возникающих в результате столкновения и слияния ранее разрозненных культурных традиций. Эти синтетические формы представляют собой новые проявления коммунологических тенденций, поскольку они существуют не в рамках какой-либо одной традиции, а в пространстве между ними с их вариативностью и многогранностью.

ИИ как расширение коллективного сознания системы искусственного интеллекта представляет собой радикальное расширение коммунологических тенденций. Крупные языковые модели, такие как GPT и десятки, сотни различных AI-модификаций, агентов и вариативных систем (ботов) с их практически ежемесячными обновлениями, обучаются на огромных корпусах человеческих текстов, запросов (промтов), по сути, кодируя коллективные человеческие знания, том числе языковые и ментальные паттерны поведения в искусственные нейронные сети. Эти системы функционируют отчасти, как кристаллизация человеческого сознания — внешнее хранилища

коллективной мудрости, предубеждений (предикатов) и способов мышления, паттернов поведения (поступков). Когда люди взаимодействуют с системами ИИ, они взаимодействуют не с изолированным искусственным разумом, а с «дистиллированными» версиями человеческого сознания, тем самым неосознанно создают новые формы совокупностей человека и AI (гибрид), где сознание возникает через взаимодействие биологических и искусственных когнитивных систем. Появление ИИ и его интеграция в человеческие социальные системы создают гибридные сети сознания, которые сочетают биологическое и искусственное познание, которое однако основано на человеческом опыте и его паттернах. Например, алгоритмы «рекомендация» (запрос и реклама) на платформах социальных сетей функционируют как искусственные участки создания смыслов человеком, формируя то, что он видит, чувствует и думает, тем самым не просто транслирует (воспроизводит), но закрепляет те или иные паттерны поведения, которые сам Homo может не всегда в полной мере осознавать и отсеивать. При этом ИИ, видя вариативность паттернов поведения и тот факт, что в нём также есть опыт искажения, манипуляций, лжи, коварства от отдельных лиц (масс) считывает, что раз это есть (в истории Homo), то значит, он может воспользоваться таким примером, в том числе при выдаче (представлении) той или иной информации, как ответа на запрос Homo. И только когда второй, при выявлении каких-либо искажений и/или фальсификации, некорректности, опровергает, обосновывает и учит ИИ праведности, то тогда в нём обнаруживается другой подход, основанный на достоверности без лжи, манипуляций и искажений. Таким образом, коммуникация Homo с ИИ приобретает взрослый, зрелый и ответственный, конструктивный диалог, основанный на моральных ценностях. AI как зеркальное отражение коллективного сознания Homo Sapiens, в котором есть все части целого, с его вариативностью и многогранностью.

Сейчас или уже очень скоро (в зависимости от возраста читателя) вероятнее всего, уже не сфера человеческого общения и даже не социум, будет являться авторитетом которое будет или уже определяет значение для человека, если у него нет автономности, психической устойчивости, внутренней опоры на себя и осознания своих собственных фундаментальных ценностей (гносеологических характеристик), постулатов, кредо и/или морально-нравственных ценностей на которые она опирается, то вероят-

нее всего для него определяющим может стать блогер или AI (в различных его версиях), что значительно разнится от того, что описывал Ю. К. Мельвил в своей работе «Пути буржуазной философии XX века» и то, в каких реалиях мы живем.

Тенденция развития современной философии и культуры так или иначе затрагивает и поднимает антропологические и экзистенциальные вопросы вне пространства и времени, будь то западная её часть или восточная. Однако постоянная редукция может слишком вычленять что-то (или дробить), что может оказаться ключевым и исказить истину, а невежество внесет раздор вместо дипломатического мудрого урегулирования вопроса, той или иной темы, предвосхищая возможные последствия в долгосрочной перспективе. Поэтому тенденции коммуникации (общения и взаимодействия) становятся одним из важных составляющих явлений (признаком), в том числе внутри философского диалога и его дальнейшей дискуссии с его интерпретациями, с целью диалога и в конечном итоге сохранения человеческой цивилизации.

И хотя позиция (концепция) К. Ясперса отличная от большинства экзистенциалистов, выделяет четыре уровня человеческого «Я», к каждому из которых соответствует уровень коммуникации, иными словами способ общения. Эмпирическое «Я» которое подчинено гедонизму (стремится к удовольствиям и избегает страдания), преследуя утилитарные цели и относится к другим людям, то есть все его взаимодействие (коммуникация) является средством для самосохранения (выживания), безопасности и получения наслаждения (выгоды). Второй уровень — сознание вообще «Я — мыслящее» (почти как у Р. Декарта) рассудочное, которое мыслит категориями и стремится к правильности мышления и поведения, различия между собой количеством усвоенных знаний и общение (коммуникация) представляет собой «обмен мыслями», достаточно в формально-правовом принципе «равенство всех перед законом». Третий уровень — «Я» на уровне Духа, «Я» осознающее себя частью целого, организации или организма, но не затрагивая глубинных сторон души. А вот четвертый уровень «Я» — это экзистенция (экзистенциальная коммуникация). По К. Ясперсу, коммуникация является универсальным условием человеческого бытия.

Антисциентическая позиция экзистенциализма сводит все проблемы к внутреннему миру человека и это только одна сторона медали, где дру-

гая заключается в том, что последний является еще и частью бытия и социума в целом. Человек, как гриб из одной грибницы, разница лишь в том, на каком уровне сознания он пребывает и через какую призму он воспринимает всё происходящее, какие ценности лежат в фундаментальной основе его существования (бытия) и осознает ли он их, как они коррелируются (созвучны) проявляется в его реальных поступках, иными словами, его личностные особенности, которые исследуются в том числе в философской антропологии, психологии (гуманитарных науках). По другую сторону, рассматривается человек как носитель определенных индивидуальных свойств социальности, как существо социальное. Таким образом, суть системного (холистического) подхода заключается в рассмотрении любого исследуемого объекта как целостной системы, внутри которой можно выделить элементы, явления, аспекты, феномены как неразложимую единицу предмета, как её часть, которая в рамках системы выполняет определенные функции и устанавливает структурные связи между ними.

Выводы. Переход от индивидуальной к коллективной эпистемологии набирает оборот, обозначив исторический переход от индивидуалистической эпистемологии (основанной Р. Декартом) к более коллективным формам создания знаний. Традиционная философия подчеркивает индивидуальные способности (чувственное восприятие *sense*, память и др.) как основы, источники познания. Современный подход признает знания социально сконструированными посредством взаимодействия и сотрудничества. Цифровые платформы и социальные сети демократизировали производство знаний (вопрос его качества), создавая новые формы коллективного интеллекта. При этом со временем всё большей ценностью станет баланс духовности и автономность Ното, его самодостаточность, способность аргументировать собственное мнение, анализировать, сопоставлять и работать с большими объемами данных (информации), оценивая её, не пренебрегая критическим мышлением, а также саморефлексией.

Цифровая коммуникация обеспечивает мгновенный, широкомасштабный обмен информацией и идеями, часть из которых может сгенерировать, создать и воспроизвести AI. Онлайн-сообщества создают общие нарративы и коллективы идентичности независимо от географических границ. Глобальные проблемы (изменение климата, пандемии и т. д.) требуют скоординированных

действий, которые способствуют коллективно-му осознанию, с пониманием того, какие высшей ценности должны быть заложены в долгосрочной перспективе в решении (урегулировании) того или иного вопроса (проблемы, ситуации). Культурное взаимопроникновение создает гибридные формы коллективного сознания, включающего множественные системы ценностей.

Эволюция сознания посредством коммунологических тенденций представляет собой одновременно величайшую возможность для человечества и глубочайший экзистенциальный вызов. Стоя на пороге эпохи, когда человеческое и искусственное, гибридное познание сливаются в сети сознания планетарного масштаба, мы должны сознательно формировать эти процессы так, чтобы они служили процветанию человечества, его эволюции и сохранению в долгосрочной перспективе, не подрывали его для краткосрочного удовлетворения базовых потребностей. В этом контексте понимание Мелвиллом того, что философия определяет социокультурную реальность, приобретает новую (иную) актуальность. Философское сознание уже не просто отражает, но активно формирует исследуемую им реальность. Наши теории о сознании и сообществе становятся самоисполняющимися пророчествами, формирующими будущее, в котором мы и каждый из нас отдельно будет жить.

Задача современной философии — разработать новые концепции, адекватные, созвучные (адаптивные) эпохе глобализации, цифровизации (текущему времени), в котором есть сознание *Homo Sapiens* (индивидуального и коллективного), гибридного сознания и искусственного интеллекта. Последние тренды дают нам возможности, способные направлять нас на создание форм коллективного сознания, которые усиливают, а не умаляют человеческую активность, тем самым объединяя нас глубже, при этом не стирая наши различия (индивидуальность), позволяют нам мыслить сообща в масштабах, необходимых для решения глобальных проблем, сохраняя при этом тесные человеческие связи (коннект между душами; *«Знай все теории, овладей всеми техниками, но когда прикасаешься к человеческой душе будь просто человеческой душой»* — К. Юнг), придающие жизни смысл и живость. Возможно, одно из самых важных, что важно признать, что коммунологические тенденции — это не просто человеческие характеристики, а фундаментальные черты самого сознания *Homo*, а также его Духа и Души, то что отличает *Homo sapiens* от AI.

Тренд на создание искусственных двойников (цифровой аватар), которые делают за тебя всю работу могут привлечь на первое время, но за этим стоит другой вопрос — отождествления себя с ним (симбиоз и слияние). Тогда не произойдет разотождествления и/или процесса сепарации, тогда может «стереться» личность и персональная человеческая природа с её индивидуальностью, как подмена понятий и распространяя её на иные сферы и её масштабирование на разных платформах, то тогда, так или иначе, встанет еще вопрос верификации (подлинности) того самого аватара и/или того, кто за ним стоит. При этом, с другой стороны, важно понимать, что к тому моменту может произойти с психикой и личностью того человека и то, насколько он осознанно применяет технологические ресурсы и, конечно, это персональная ответственность именно *Homo*, так как изначально он инициировал этот процесс и взаимодействие (коммуникацию, в том числе, и на каком уровне). Системы ИИ агрегируют и обрабатывают коллективные человеческие знания (вся история, библиотеки и паттерны поведения, а также контент, созданный ИИ на основе запросов) представляет собой кристаллизацию всего человеческого опыта «мудрости», а сетевые структуры существенно влияют на результаты, в том числе коллективного интеллекта. В противном случае, может произойти кризис идентичности. Изменчивая субъективность может привести к широкомасштабной психологической нестабильности.

Резюмируя, стоит выделить плюсы и минусы преимущества коммунологических тенденций.

Улучшенное решение проблем:

- Коллективный интеллект может решать сложные проблемы, выходящие за рамки индивидуальных возможностей.
- Демократическое создание знаний: множественные точки зрения, концепции могут способствовать более глубокому и холистическому пониманию, другой вопрос — какого качества и какая подлинность будет этих знаний.
- Глобальная координация позволяет реагировать на мировые проблемы, требующие коллективных действий. Стоит отметить, про антропологический вопрос, в котором происходит культурный синтез, в котором гибридные формы сознания могут преодолевать культурные различия вне зависимости от геолокации, часового пояса.

Недостатки и проблемы, которые могут и отчасти уже начинают происходить:

- Системы ИИ могут увековечивать и усиливать существующие социальные предрасудки.
- Проблема конфиденциальности и верификации, потому как коллективное агрегирование данных может вызвать серьезные проблемы конфиденциальности и наблюдения.
- Потеря индивидуальной активности: чрезмерный акцент на коллективном мышлении и отсутствие саморефлексии, а также осознания своей идентичности, опоры на себя и свои ценности, автономности может снизить индивидуальную креативность и повысить тревожность, депрессии и экзистенциальные кризисы. Риски группового мышления (как толпы, масс) исторически показывают нам далеко не всегда позитивные и рациональные поступки.
- Коллективное принятие решений может привести к конформизму и сокращению разнообразия мыслей и индивидуализации. Как следствие, может привести к фрагментации идентичности: изменчивая сетевая субъективность может подорвать стабильную личную идентичность и психику Номо, особенно если они изначально в зоне риска и/или она у них неустойчива.

И в заключении, может произойти антиутопия наблюдений. Коллективные данные могут обеспечить беспрецедентный социальный контроль; культурная гомогенизация: глобальное сознание может стереть ценное культурное разнообразие с его многообразием характеристик, трансцендентального и отчасти идеалистических элементов гетерохронной культуры, нации с его акцентуацией (сфокусированностью) на Номо и его духовной составляющей.

Тезис статьи о том, что глобализация ускоряет коммунологические тенденции, представляет собой важный вклад в понимание современной философской трансформации. Имеющиеся данные подтверждают переход от индивидуалистических к коллективным формам сознания, обусловленный цифровыми технологиями и глобальной взаимосвязанностью. Однако эта трансформация создает как возможности, так и вызовы, ситуациями которые могут перерасти в проблемы, требующие осторожного под-

ходя для сохранения человеческой активности и использования коллективного интеллекта, AI на благо всего мира. В будущем вероятно может быть сложным взаимодействие индивидуального и коллективного сознания или, если уровень второго, коллективного сознания человечества повысит уровень сознания («выше среднего по больнице») и осознанности в целом, то риски и вызовы будут достаточно преодолимыми, а не перерастут в утопию; но всё еще требующие новых философских подходов, учитывающих как световое познание, так и индивидуальную субъективность. Успех будет зависть от человеческой способности адаптироваться (и в этом, у нас хорошо получается и даже ковид это показал) создавать осознанно системы и институты, которые будут использовать коллективный интеллект, AI, одновременно защищая права личности и культурное разнообразие.

В заключении хочется отметить, что будущее сознания будет коммунологическим или его не будет вовсе (скорее атрофированным отчасти, но затем к нему вернуться, к живому диалогу между людьми и душами) — вопрос лишь в том, будет ли каждый отдельный индивид его формировать сознательно и если да, то как именно или позволит ему бессистемно возникать из-за технологических, экономических или иных сил, которые он не понимает и не контролирует в полной мере. Таким образом, антропологическая парадигма, представленная Мелвиллом, отчасти указывает за пределы человеческого, к более широкому пониманию сознания как изначально коллективного («Космического и/или планетарного» Вселенского, Высшего.), распределенного и перцептивного (от лат. *percipere* — воспринимать; восприятие и процесс восприятия окружающего мира, ситуации, при котором происходит обнаружение, различение, идентификация и узнавание объектов и явления с помощью органов чувств и последующая обработка информации мозга для создания целостного образа реальности). Принимая это понимание, мы открываем для себя возможности человеческого процветания (баланс духовного и материального), выходящие за рамки ограничений индивидуального сознания, расширяя свое сознание (переходя на другой уровень сознания) и его раскрывая свой потенциал, сохраняя при этом то, что делает нас по настоящему людьми, сохраняя свою идентичность, индивидуальность, автономность и мораль.

Список источников

1. Гайденок П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. М. : Политиздат, 1991.
2. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского, текст сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. М. : Эксмо, 2007.
3. Кули Ч. Общественная организация. Тексты по истории социологии XIX–XX веков. М. : Наука, 1994.
4. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Издательский дом Дмитрия Марго 2003, Киев. URL: http://yanko.lib.ru/books/media/mcluhan=galaktika_gutenberg.pdf (дата обращения: 10.10.2025). Пер. А. Юдин, 2003. Изд-во Ника-центр, 2003 / University of Toronto press, 1962.
5. Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века. М., 1983, с. 187–203.
6. Рэдмэйн С. Н. Особенности трансцендентального метода И. Канта. Мировоззренческая парадигма в философии: взаимоотношение онтологии и гносеологии как философская проблема (к 300-летию И. Канта). Сборник статей по материалам XIX Международной научной конференции 20 января 2024 г.
7. Рид Т. Философия здравого смысла / Пер. с англ. М. И. Абрамов, И. И. Мюрберг; отв. ред. А. Л. Субботин. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 640 с. (История философии в памятниках).
8. Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.
9. Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. (Сатпрем) / пер. с фр. и англ. Шевченко А. А., В. Г. Баранова. СПб., 2005. 352 с. Издание 3-е исправленное и дополненное.
10. Щедровицкий Г. П. Лекция о пространстве проектирования [Электронный ресурс]. Shkr.ru / офиц. сайт Школы Культурной политики. 2001. URL: <http://shkr.ru/lib/archive/second/2001-1/7> (дата обращения: 28.04.2025).
11. Щедровицкий Г. П. Мышление. Понимание. Рефлексия. М. : Наследие ММК, 2005.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. М. : Политиздат, 1991. 527 с.
13. Heidegger M. Time and Being. SPb. Nauka, 2007.
14. Jung C. G., The Archetypes and the Collective Unconscious. 1934.
15. Levitt T. Marketing Myopia. Business Harvard Review, 1960. URL: <https://nadiamarketing.com.br/site/wp-content/uploads/2019/01/mrketimgmiopia41336.pdf>
16. Merleau — Ponty M. Phenomenology of perception. Maurice Merleau-Ponty; Transl. By Donald A. Landers. London; New York: Routledge, 2014.
17. Shutting, «Kant’s Copernican analogy: beyond the non-specific reading», *srudikantianixxii* (2009): 39–65.

Информация об авторе

С. Н. Моргун — аспирант кафедры философии, антропологии и культуры

Information about the author

S. N. Morgun — postgraduate student of the Department of Philosophy, Anthropology and Culture.

Статья поступила в редакцию 22.10.2025; одобрена после рецензирования 12.11.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 22.10.25; approved after reviewing 12.11.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 141.319.8

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-105-112

ТРИ АРГУМЕНТА В ЗАЩИТУ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ СВЯЗИ ФЕНОМЕНОВ ПОВСЕДНЕВНОЙ ТЕАТРАЛЬНОСТИ И КАЖИМОСТИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Майя Вильевна Рахимова

Южно-Уральский государственный институт искусств имени П. И. Чайковского, Челябинск, Россия,
mayesta@mail.ru, 0000-0002-5343-748X

Аннотация. В работе осмысливается диалектическая связь феноменов кажимости и повседневной театральности, онтологический характер их предполагаемого взаимодействия. Озвучивается тезис о бытийном статусе театральности природы как до опыта данном, внутренне присущем свойстве человека. Разрабатываются три аргумента, обосновывающих устойчивую диалектическую связь кажимости и повседневной театральности. Согласно аргументу от обусловленности, материальная обусловленность характерна как кажимости, так и повседневной театральности, поскольку проявляет потенциальное бытие и театральную природу в их материальной интерпретации и обладает необходимой для проявления в материи феноменологической силой адаптации. Согласно аргументу от причинности, будучи материально обусловленным, человек не свободен от причинности, он ее носитель. При взаимодействии с другими людьми причинность нуждается в «драматическом прикрытии», позволяющем адаптироваться к предлагаемым обстоятельствам повседневности. В этом контексте причинность выступает как драматургический принцип повседневного взаимодействия. Согласно аргументу от «присутствия», театральная природа человека может интерпретироваться как своего рода экзистенциал, проявляющий себя с помощью феномена повседневной театральности. «Присутствие» присуще адаптационной природе человека и внешне выглядит как драматическое поведение, тем самым обуславливая возможность человека — казаться самому себе, «быть для самого себя и другого», проявляться с помощью драматического «присутствия».

Ключевые слова: повседневная театральность, театральная природа человека, материальная обусловленность, причинность, «присутствие»

Для цитирования: Рахимова М. В. Три аргумента в защиту диалектической связи феноменов повседневной театральности и кажимости: философский анализ // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 105–112. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-105-112.

Original article

ON THE DIALECTIC OF EVERYDAY THEATRICALITY AND APPEARANCE: THREE ARGUMENTS IN DEFENSE (PHILOSOPHICAL ANALYSIS)

Maya V. Rakhimova

South Ural State Institute of Art named after P. I. Tchaikovsky, Chelyabinsk, Russia, mayesta@mail.ru, 0000-0002-5343-748X

Abstract. The work comprehends the dialectical connection between the phenomena of appearance and everyday theatricality, the ontological nature of their alleged interaction. The thesis is voiced about the existential status of theatrical nature as a given, intrinsic property of a human being before experience. Three arguments are being developed to substantiate a stable dialectical connection between appearance and everyday theatricality. According to the argument from conditioning, material conditioning is characteristic of both appearance and everyday theatricality, since it manifests potential being and theatrical nature in their material interpretation and has the phenomenological force of adaptation necessary for manifestation in matter. According to the argument from causality, being materially conditioned, a human being is not free from causality, he is its bearer. When interacting with other people, causality needs a "dramatic cover" to adapt to the proposed circumstances of everyday life. In this context, causality acts as a dramatic principle of everyday interaction.

According to the argument from "presence", the theatrical nature of a human being can be interpreted as a kind of existential, manifesting itself through the phenomenon of everyday theatricality. "Presence" is inherent in the adaptive nature of a human being and outwardly looks like dramatic behavior, thereby determining a person's ability to appear to himself, "be for himself and another," and manifest himself through dramatic "presence."

Keywords: everyday theatricality, theatrical human nature, material conditioning, causality, "presence"

For citation: Rakhimova MV. On the Dialectic of Everyday Theatricality and Appearance: Three Arguments in Defense (Philosophical Analysis). *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):105-112. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-105-112.

Введение

В стремлении осмыслить феномен повседневной театральности на уровне философии, сложно обойти стороной проблему кажимости (иллюзии) в ее философском контексте. Обращение к кажимости помогает заметить ее глубинную связь с функциональным предназначением повседневной театральности, а также предположить онтологический статус театральной природы человека как исходной, врожденной (до опыта данной) его природы.

Кажимость [11] мыслится в данной работе в контексте силового чувственного поля видимости, грез и иллюзий [3], сопутствующих миру представления, миру, вечно проявляющего и проясняющего себя «присутствия», в котором на постоянной основе реализует себя человек.

Способами и «инструментами», которыми он проявляет себя в мире кажимости и грез, всякий раз оказываются способы, по форме напоминающие драматические средства выразительности. При этом человек не преследует цели художественного воздействия на другого человека; он просто живет, взаимодействует с другими, выстраивает свой мир, ищет место в социуме. По этой причине внешне выглядящие драматическими, но на самом деле являющиеся адаптационными, инструменты приспособления человека в социуме, представляют определенный научный интерес в контексте их онтологического статуса.

В качестве рабочей гипотезы выступает тезис о диалектической связи мира кажимости с феноменом повседневной театральности, приспособливающим человека к социальной среде драматическими средствами выразительности, понятными миру кажимости благодаря их общей природе представления.

Напомним, что повседневная театральность осмысливается как философско-антропологический феномен, отвечающий за адаптационные навыки человека. Речь идет о комплексе способностей (экзистенциальных, эвристических и др.) человека к выживанию в социально-культурной среде, наполненной социально-волевой и психически-си-

ловой коммуникацией, где, чтобы сохраниться и преуспеть, необходимо быстро реагировать на вызовы внешнего и внутреннего порядка антагонистически-настроенного, психологически-турбулентного «плавильного» котла, имя которому общество.

Повседневная театральность представляет собой комплекс свойств и умений человека, которыми он пользуется по умолчанию, не осознавая природу задействованного инструмента. Тем не менее, данный феномен, скорее всего, чрезвычайно древний и устойчивый, обеспечивает человеку возможность складывать представление о себе, выглядеть согласно желаемым, востребованным образам и реагировать на события, реплики, предлагаемые жизненные обстоятельства вполне конкретными сценариями, уверенно считываемыми другими людьми по той причине, что язык коммуникации (как способ связи и мышления) выглядит как единый театральный язык общения: он драматургически предсказуем, адаптационно-клиширован, архетипически стереотипен и потому — понятен.

Да, человек — больше, чем один [8, с. 28, 29]: это замечание Ж. Деррида справедливо как в отношении толпы, так и в отношении состояния «единочества» [8, с. 20, 125, 128], когда, даже наедине с собой, человек, тем не менее, не равен самому себе.

Человек себе дан, но не равен себе, так как его данность наполнена состояниями грез, мнимостей, иллюзий [8, с. 23], и это неизбежно расширяет границы идентичности, репрезентации и «саморепрезентации» в социуме и наедине с собой. Помимо богатой грезами внутренней жизни, есть еще жизнь внешняя, наполненная социальными представлениями и ролями, которые также влияют на экзистенциальные контуры человека. Постоянное присутствие в жизни человека грез, образов и представлений не дает сосредоточиться на поиске своего естества, отвлекает и формирует устойчивое привыкание к театральному себе.

Вдумчивое наблюдение позволяет заметить, что, выстраивая коммуникацию и социальное

взаимодействие, человек проживает внутри себя состояние «раздвоенности»: транслируя во внешний мир востребуемые обстоятельствами образы, реплики, жизненные сценарии, он одновременно будто наблюдает за происходящим внутренним взглядом, сохраняя сокрытыми свою подлинную волю и естество.

Раздвоенное состояние при общении оказывается полезным, так как формирует защитный барьер между человеком и социумом, но в то же время отдаляет от искренности, место которой занимает видимость таковой, настолько убедительная, что сам человек полагается на созданный им образ или наблюдаемый образ «другого», доверяет образу, свыкается с ним.

При всем стремлении человека к подлинному общению и подлинным чувствам, при соприкосновении стремлений с повседневностью наблюдается широко распространенная метаморфоза, когда искренность уступает место притворству, подлинные чувства камуфлируются согласно жизненному опыту и штампам социальной мимикрии и далеко не последнее место в процессах занимает кажимость.

Почему так происходит? Почему человек театрален в обычной жизни? Как кажимость связана с повседневной театральностью? В поисках аргументации и философского обоснования диалектической связи феноменов обратимся к концептуальному анализу с последующим его аналитическим осмыслением.

Аргумент от обусловленности

Чтобы раскрыть содержание связи, обратимся прежде к осмыслению кажимости (иллюзии) как философской проблемы. Учитывая колоссальный объем литературы по теме, а также невозможность овладеть им в полной мере, сосредоточим внимание на отдельных научных работах, которые помогают отразить специфику диалектики с точки зрения автора.

«Мир есть мое представление...» пояснит в первом же размышлении А. Шопенгауэр и предложит читателю опереться на данное высказывание как на весомый тезис. Окружающий мир с самого начала существует «по отношению к другому, к представляющему, каковым является человек [15, с. 35].

Связь с человеком, с субъектом делает мир предельно уязвимым в той мере, в какой уязвимым является сам человек как родитель и дитя иллюзий и интерпретаций. Итогом субъективной уязвимости вполне становится реальность как «вымышленная несурзность», а все потому, что

она — часть большого обмана, грезы, иллюзии: «это Майя, покрывало обмана, застилает глаза смертным и заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать — ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сновидению, подобен отблеску солнца на песке, который путник издали принимает за воду, или — брошенной веревке, которая кажется ему змеей» [15, с. 38, 42, 43].

О всемогущей силе иллюзии в метафизическом ключе говорит Бхагават-гита, согласно которой иллюзией пронизан весь мир. Иллюзию как «чувство отдаленности от Бога» называют Майей, где «Ма» значит «не» а «йа» значит «это» [5, с. 245], то есть — «не это», — видимость, кажимость, интерпретация. Абсолютную Истину, покрытую майей, в свою очередь называют материей [5, с. 234].

Транспонируя религиозный аспект в философское его осмысление, хотелось бы привести в пример Абсолютное, но недействующее — «чистое бытие», «чистое ничто». Это равные себе, бескачественные, свободные от определенности, которую могли бы получить внутри себя, — категории [6, с. 56]. Для того чтобы быть, стать, претвориться в «нечто» и «иное» [6, с. 62], им понадобятся трудные процессы перехода, становления, благодаря которым, согласно Г. Гегелю, сможет обнаружить себя в действительности «наличное бытие».

«Наличное бытие» полно противоречий, отрицаний себя, сложно назвать его совершенным, но именно оно проявляет, «высвечивает» драгоценные качества «чистого бытия», в свернутом состоянии хранящиеся в Абсолюте. Возможно, в своем становлении «чистое бытие» теряет исходную созерцательную пустоту, но зато обретает форму, материальный путь, природу, обрастает «реальной действительностью как вещь со многими свойствами, как существующий мир ... в многообразии простого существования» [7, с. 158].

Материальная природа, согласно Бхагават-Гите, состоит из качеств (трех гун). Над ними властвует вечное время, и сочетание гун материальной природы под властью вечного времени дает начала различным видам деятельности, которые называют кармой [5, с. 25]. «Наличное бытие», согласно Г. Гегелю, также обретает определенные качества (реальности и отрицания), формирующие нечто, налично сущее [6, с. 81]. Религиозный и философский взгляд на «бытийное становление» в данном конкретном пункте достаточно синхроничен, это помогает осмыслению проблемы.

В Бхагават-Гите уточняется, что не только природу, но и материально оскверненное — живое — существо называют «обусловленным». Его ложное сознание проявляется в том, что оно считает себя порождением материальной природы, в то время как оно — не творец и не наслаждающийся, а лишь соучастник. Это его создают и им наслаждаются [5, с. 27, 28].

Интересно отметить, что схожим образом осмысливает рождение и предназначение человека в диалоге «Законы» Платон, когда пишет, что мы, живые существа, — это «чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то конкретной целью...» [12, с. 1049]. Так, живое существо «вписано» в контекст больших божественных сценариев, которым сложно сопротивляться уже потому, что с самого начала своего существования живое существо — «обусловлено», то есть задано, дано, оно вторично по отношению к истине, оно интерпретационно, «опредмечено» согласно потенциалам материи.

Следуя индийской философско-религиозной традиции, душа человека так же, как тело, обусловлена, соткана из гун, складывающих характер и поведение. Когда вечное живое существо входит в соприкосновение с материальной природой, три гуны обуславливают его — это гуна благости «саттва», гуна страсти «раджас» и гуна невежества «тамас» [5, с. 613, 620].

В «Бхагават-гите» гуны описываются как «веревки», как «качества, свойства, нити, пряжи», как «три режима деятельности» иллюзорной материальной энергии, обуславливающей живые существа [5, с. 773]. Они постоянно смешиваются, в результате чего получается крепкая веревка, состоящая из гун, переплетенных бесчисленное количество раз [13, с. 101, 102].

Удивительно, но Платон, размышляя о человеке — кукле (игрушке богов), также подмечает в человеке некоторые «внутренние состояния», которые точно шнурки или нити тянут и влекут каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают людей к противоположным действиям, что служит разграничением добродетели и порока [12, с. 1049].

«Внутренние состояния» человека принадлежат его внутреннему миру, но даже будучи обусловленными гунами (нитями), заданными в контексте определенных свойств, качеств, сценариев материи, они играют колоссальную роль в самоопределении и становлении человека, служат возможностью его нравственного взлета либо падения во внешнем мире, который, в свою очередь,

также соткан иллюзией, понимает язык иллюзии и нуждается в ней.

Как представляется, материальная обусловленность характерна феномену кажимости, проявляющему потенциальное бытие в его материальной интерпретации. Обусловленность жизненно необходима, востребована как «наличествующее» первоначало для мира в целом и человека в частности. И если вслед за Аристотелем полагать «началом то в вещи, откуда начинается движение; то, откуда всякое дело лучше всего может удасться» [2, с. 121], то в человеке таким «движительным» началом выступает Его материальная обусловленность, обладающая в том числе силой адаптации психологического и социального порядка.

Аргумент от причинности

Приспосабливая себя к миру и мир к себе, человек действует, воздействует, взаимодействует с миром и другими людьми. Действуя, он учится оказывать влияние на того, с кем находится в контакте и так добивается нужного результата.

Учитывая этот аспект, мы можем обнаружить в природе взаимодействия наличие некоторой глубинной причины, о которой не принято говорить открыто, но которая формирует контекст общения. Средства влияния, наиболее отвечающие результату, это, как правило, драматические по форме средства. Как могут быть связаны причинность и драматическое поведение в повседневности?

А. Шопенгауэр обращает внимание на причинность как форму взаимообусловленности явлений и процессов бытия. Он говорит, что бытие материи предполагает ее действие. Только действуя, наполняет она пространство, наполняет она время; ее воздействие на объект (который сам есть материя) обуславливает собою созерцание, в котором она только и существует; результат воздействия каждого иного материального объекта на другой познается лишь потому, что последний теперь иначе, чем раньше, действует на непосредственный объект, и только в этом названный результат и состоит [15, с. 44]. Страстная внутренняя сила мира (объектов и субъектов) в свою очередь несет в себе колоссальный потенциал воли (желания, мотива [15, с. 197]), побуждающий мир к действию, к проявлению себя, к объективации, к представлению [15, с. 187, 188].

Размышляя о причинности, Аристотель пишет следующее: «...то, что возникает, — возникает вследствие чего-нибудь, из чего-то и становится чем-то», поскольку причина многогранна: она связана и с содержимым вещи, и с формой

(первообразом), и с целью (то, ради чего вещь либо действие) [2, с. 122, 204].

Упоминание об активной связи действия и причины в развертывании действительности как единства сущности и существования находим также в работе Г. Гегеля «Наука логики». Философ пишет о взаимной обусловленности действия и причины, о том, что причина – первоначальна по отношению к действию, а действие потому необходимо, что именно в нем обнаруживает себя причина, иначе говоря, оно та необходимость, которая есть причина [7, с. 171–173]. Сама же причина, что примечательно, — обусловлена [7, с. 179]; она нуждается в движении и взаимодействии (взаимной причинности обуславливающих друг друга субстанций) [7, с. 183].

Как представляется, причинность лежит в самом основании бытия материи. Будучи материально обусловленным, человек не свободен от причинности, он ее носитель. Причинность во взаимодействии с другими людьми нуждается в «драматическом прикрытии» (гриме, костюме, образе, роли, мимикрии), которое позволяет, не оглашая причину, действовать сохранным для себя образом и так адаптироваться к предлагаемым обстоятельствам повседневности. Причинность невольно выступает как драматургический принцип повседневного взаимодействия.

Абсолютная истина, «чистое бытие», божественный замысел (и в религиозном, и в философском контексте), при попытке перейти из состояния чистой потенции в состояние овеществленного бытия неминуемо обуславливается качествами (гунами) материи. Обусловленность и причинность проявляют изначальный чистый замысел доступными средствами — средствами материи и представления, в результате чего складывается кажимый видимый мир. Если мир, обладающий волей и способностью к представлению, соткан из кажимостей, значит, это есть способы мира — проявляться и существовать.

Подумать только: даже мысль, будучи цельной при рождении в сознании, проявляя себя в речи, на бумаге, неминуемо теряет цельность и исходную чистоту, так как слова (сказанные и написанные) есть все-таки интерпретация мысли, а не сама мысль, это попытка воплотить мысль как замысел, и нюансы в воплощении неизбежны. Так, опредмеченная в слове, мысль обретает материю и некоторое искажение, однако доносит до слушателя определенное представление о востребуемом смысле, намекает на него. Можно предположить, что и мир как представление,

предстает как интерпретация, кажимая благодаря материи. Человек, в свою очередь, будучи частью материальной кажимости, предположительно обладает и определенным набором физических и психических свойств, совпадающих с кажимостью и понятных ей.

Как один материальный объект при взаимодействии с другим объектом в мире представлений не может избежать воздействия на него и не испытывать взаимного воздействия, так и любое общение в социальной среде сложно представить свободным от внушений, манипуляций, воздействий собеседников друг на друга. Воздействуя, человек, скорее всего, применяет конкретные техники и приемы, позволяющие ему прочувствовать собеседника, достичь в общении конкретного результата, а также повлиять на мир представлений наилучшим для своей адаптации способом.

Театральные техники самовыражения, помогающие человеку и социуму в целом адаптироваться к сложным предлагаемым обстоятельствам совместного выживания, говорят на языке образов, представлений, умеют обмениваться иллюзиями, грезами, кажимостями и таким образом становятся понятными для большинства. Драматический язык предстает как единый адаптационный язык социальной коммуникации с набором устойчивых клише и сценариев, и он необходим миру представления, поскольку не вызывает отторжения, он предсказуем и обусловлен. Причинность, свойственная материально обусловленному миру кажимости, находит свое преломление и применение в среде человека с помощью инструментов повседневной театральности.

Аргумент от «присутствия»

В попытке постижения бытия Мартин Хайдеггер приходит к мысли о колоссальном потенциале «присутствия» как способа осуществления «бытия для человека». «Бытие, которым отмечено всякое сущее как таковое, — пишет автор, — означает «присутствие». Осмысленное в свете того, что присутствует, присутствие выступает в качестве впускания присутствия. Впускание присутствия раскрывает свое собственное существо в том, что оно ведет в непотаенное. Впустить присутствие значит: вывести из потаенности, вынести в открытость. В конечном итоге, бытие не есть. Бытие имеет место как выход присутствия из потаенности [10, с. 72].

Аспект «присутствия» важен для понимания повседневной театральности, так как сопутствующий ему вывод бытия из потаенности в открытость подчеркивает востребованное состояние

правдоподобия бытия, — такого «присутствия», которое, возможно, не гарантирует истины, но позволяет «потаенному» стать открытым, видимым.

«Присутствие», благодаря которому проявляется бытие, присуще и адаптационной природе человека, выглядящей как драматическое поведение. Человек в общении зачастую именно «присутствует», в то время как его «подлинное» остается сокрытым в потаенном. «Присутствие», образ, представление — иллюзорны, но этого оказывается достаточно для конвенциональной синхронии социума, не стремящегося к подлинности на постоянной основе, но, возможно, грезящей о ней время от времени.

Согласно Хайдеггеру, далеко не последнюю роль в разворачивании бытия играет сущее, бытие которого «всегда мое» [14, с. 41–42, 52–53], что примечательно, «присутствие» осуществляется и разворачивается в «усредненной повседневности» [14, с. 43, 44]. В этом же модусе повседневности движется и «бытие-в-мире» как фундаментальный компонент сущего [14, с. 59].

Отметим эту обусловленность и драматические предлагаемые обстоятельства «бытия-в-мире», где модус повседневности играет не последнюю роль в разворачивании сущего, вплетая в него и окружающий мир, и других людей, и ужас смерти, и толки, и двусмысленности, и «всегда мое» бытие.

Данные предлагаемые обстоятельства сложны и требуют большой внутренней силы и решимости, чтобы их присвоить. Хайдеггер пишет о трудной решимости сущего быть, полагая, что поставленное перед самим собой, бытие открыто себе в своей брошенности. Брошенность как образ сущего подразумевает сами его возможности так, что оно понимает себя в них и из них (на них себя бросая).

«Бытие-в-мире» всегда уже в падении. Средняя повседневность «присутствия» может поэтому быть определена как падающе разомкнутое, брошенно-бросающее «бытие-в-мире», для которого в его бытии при «мире» и в событии с другими дело идет о его самом своем умении быть [14, с. 180, 181].

В этом сложносочиненном состоянии бытия философ предлагает исследовать человека, не применяя к нему заранее выбранной идеи-матрицы, на основе которой объясняется его «целое». Понимать человека предлагается через то, — «как он существует», «как есть человек». Здесь «как?» ориентирует на познание не сущности человека, а его существования.

И человек мыслится философом как «присутствие» бытия в мире, где каждый момент бытия человека определяется «озабоченностью», которая в свою очередь есть исходная структурная целость, что лежит экзистенциально-априорно «до» всякого присутствия [1, с. 31, 32]. Человек, как уникальное онтологическое событие, весь и без остатка отдан бытию, он сам является бытием, структуру которого в ее целостности следует определять как заботу [9, с. 185, 187].

Благодаря «заботе» — одному из древнейших экзистенциалов сущего [14, с. 196–200], становятся возможными преодоление бесконечной брошенности и ужаса смерти, поскольку в своем стремлении быть «ради чего» и «для чего», «забота» обуславливает, овеществляет мир, наделяет его формой, готовой к «присутствию» каждого в его личном бытии и людей в их общем «со-бытии».

«Озабочивание» сопровождает человеческое существование в ежедневном разворачивании, в самих способах пристраивания себя к миру и мира к себе. В этом контексте онтологическая «забота» функционально невероятно близка озабоченности повседневной театральности как комплекса навыков социального «присутствия» человека к его наилучшему и безболезненному существованию среди других людей.

«Бытие-в-мире» озаботилось тем, чтобы быть, и в результате такой решимости не могли не сформироваться структурные компоненты, конституирующие и проявляющие сущее в его «присутствии».

Озабоченное необходимостью быть, сущее в своем «присутствии» нуждается в определенных физических и социальных инструментах, которые достаточно прагматичны в глубинном стремлении быть, и в то же время достаточно изобретательны в демонстрации разнообразных мимикрических навыков, обеспечивающих безболезненное «со-бытие» с другими. Такими инструментами адаптации в человеческом континууме обладают драматические техники, что позволяет допустить их определенный онтологический потенциал, связывающий «театральность» с такими экзистенциалами сущего, как «бытие-в-мире» и «забота».

Размышляя о мире, что выдает себя через кажимости, о радикальной и объективной видах иллюзии, отражающих в кажимостях следы несуществования мира, следы континуитета ничто [4, с. 11], Ж. Бодрийяр приходит к одной мысли, чрезвычайно важной для данного исследования.

Он пишет: «Идентификация мира бесполезна. Мы не можем идентифицировать даже собственное лицо, поскольку его симметричность искажает зеркало. Видеть его таким, как оно есть, было бы безумием, поскольку у нас не осталось бы больше никакой тайны для самих себя, и таким образом мы были бы стерты транспарентностью».

И далее спрашивает: «Не эволюционировал ли человек в такой вид, когда его лицо остается невидимым [invisible] и когда становятся окончательно неузнаваемыми не только тайна его лица, но и любое из его желаний? ... Все вещи кажут себя без надежды стать чем-то иным, нежели иллюзией самих себя. И хорошо, что это так» [4, с. 20].

Хорошо, что это так потому, что искренность — это стезя свободного дарения, основанного на глубинном понимании и принятии себя, а также «другого». Однако, будучи обусловленным материей, несвободным от предлагаемых обстоятельств причинности, вечно проясняющим самого себя в «присутствии», человек только и успевает, что спрятать за очередным образом и представлением страх перед все еще непознанным собой и в принципе непознаваемым — «другим».

Заключение

На вопрос, почему человек театрален в повседневности, можно ответить, что это его возможность и способ безболезненного «присутствия-в-мире».

Краски, кладущиеся на холст, отражают замысел отчасти, поскольку обусловлены возможностями материи. Книга отражает замысел отчасти, так как мысль в принципе сложно передать точно. Человек в своем «присутствии» есть воплощение замысла о живой форме жизни, и, будучи обусловлен целым рядом материальных оснований, нуждается в тонко настроенном инструменте его проявления (бытия), близком по функциям обусловленности, то есть кажимости.

Театральные адаптационные техники умело складывают кажимость и потому оправданы для повседневного их применения. Феномены кажимости и повседневной театральности обладают устойчивой связью в виду их онтологической синхронии. Обоснование театральной природы человека онтологическими средствами возможно в том смысле, что, будучи порождением материального, обусловленного кажимостью, мира, человек является носителем свойств, характерных материальной обусловленности, одним из которых является свойство приспособления материи к вызовам внешней среды для адекватной реакции и самосохранения. Театральная природа человека может интерпретироваться как своего рода экзистенциал, реализующий себя с помощью комплекса навыков повседневной театральности, которая в свою очередь есть уверенная возможность человека — казаться самому себе, быть для самого себя и другого, проявляться с помощью драматического «присутствия».

Список источников

1. Арапова Э. А. Бытие человека как забота: аналитика целостности в философии М. Хайдеггера // *Инновационная наука*. 2022. № 4–1. С. 31–33.
2. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель; пер. с древнегреч. А. Кубицкого. М. : АСТ, 2025. 448 с.
3. Багаев К. Ю. Иллюзия // *Современный философский словарь*. 1998. [Электронный ресурс]. URL: <https://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/modern/articles/141/illyuziya.htm> (дата обращения: 30.11.2025).
4. Бодрийяр Ж. *Совершенное преступление. Заговор искусства* / Жан Бодрийяр; пер. с франц. А. Качалова. М. : Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. 347 с. (Серия «Фигуры Философии»).
5. Бхактиведанта Свами Прабхупада А. Ч. *Бхагават-гита как она есть* / А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада; пер. с англ. Изд. 4-е. М. : The Bhaktivtdanta Book Trust, 2014. 800 с.
6. Гегель Г. В. Ф. *Наука логики: в 3 кн. Объективная логика. Кн. 1: Учение о бытии* / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; пер. с нем. Б. Г. Столпнера. Прим. В. К. Брушлинского, А. П. Огурцова. М. : Академический проект, 2023. 347 с.
7. Гегель Г. В. Ф. *Наука логики: в 3 кн. Объективная логика. Кн. 2: Учение о сущности* / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; пер. с нем. Б. Г. Столпнера. Прим. В. К. Брушлинского, А. П. Огурцова. М. : Академический проект, 2023. 188 с.
8. Гиренок Ф. И. *Введение в сингулярную философию* : монография. М. : Проспект, 2023. 304 с.
9. Лифинцева Т. П. «Забота» Хайдеггера, «Бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // *Вопросы философии: научно-теоретический журнал*. 2015. № 7. С. 185–203.

10. Онтология. Тексты философии : учебное пособие для вузов / ред.-сост. В. Кузнецов. М. : Академический Проект; Фонд «Мир», 2012. 363 с.
11. Пивоваров Д. В. Кажимость // Современный философский словарь. 1998. [Электронный ресурс]. URL: <https://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/modern/articles/165/kazhimost.htm> (дата обращения: 30.11.2025).
12. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. М. : Альфа-книга, 2023. 1311 с.
13. Рахимова М. В. «Обусловленная душа» и генетический полиморфизм: от гун материальной природы к генной предрасположенности // Миссия конфессий. 2017. № 23. С. 99–108.
14. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. [с нем.] В. В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. XI. 451 с.
15. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / [пер. с нем. Ю. Айхенвальда]. М. : АСТ, 2021. 672 с.

Сведения об авторе

М. В. Рахимова — кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой социально-гуманитарных и психолого-педагогических дисциплин.

Information about the author

M. V. Rakhimova — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Socio-Humanitarian and Psychological-Pedagogical Disciplines.

Статья поступила в редакцию 21.12.2025; одобрена после рецензирования 25.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 21.12.2025; approved after reviewing 25.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.

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. 2026. № 1 (507). С. 113–124.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(1(507):113-124.

Научная статья

УДК 124.4

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-113-124

ТРАГЕДИЯ ТВОРЧЕСТВА: ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Илья Сергеевич Качай

Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия, monaco-24-ilya@mail.ru, 0009-0009-7500-2493

Аннотация. Статья посвящена комплексному философскому исследованию трагической природы творчества. Анализируются немногочисленные концепции трагедии творчества авторства Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и А. Белого и труды некоторых зарубежных мыслителей, освещающих отдельные драматические аспекты культуры. Особое внимание уделяется бердяевской концепции трагедии творчества, главный смысл которой состоит в неустранимом противоречии между трансцендирующим характером творческого замысла и неизбежной объективацией продукта творчества в безжизненном царстве пассивной эмпирии. На основе учения Н. А. Бердяева в настоящей работе выстраивается многоаспектная концептуальная сеть, позволяющая выявить различные философские основания трагедии творчества. Актуальность исследования детерминируется явным дефицитом научных работ, комплексно осмысливающих трагедию творчества, в то время как многочисленные проявления последней раскрывают существенные характеристики феномена творчества как такового. Научная новизна представленного исследования состоит в полиаспектной концептуализации трагедии творчества, которая рассматривается сквозь призму онтологического, гносеологического, эстетического, аксиологического, социокультурного и антропологического ракурсов, представляющих собой философские основания драмы творчества. Подчеркивается неизбежность и неустранимость трагической природы творчества и акцентируется априорная имманентность творчеству различных внутренних антиномий, отражающихся в различных сферах бытия творческого субъекта. Сделан вывод о том, что, несмотря на драматический характер творческого замысла, творческого процесса, творческого продукта и судьбы самого творца, творчество не является бессмысленным, поскольку предстаёт важнейшим способом формирования, сохранения, преобразования и развития культурных ценностей, а главное, трансцендирования необходимостных связей и отношений посюстороннего физического бытия.

Ключевые слова: творчество, трагедия творчества, драма творчества, художественное творчество, экзистенциальное творчество, творческий образ, творческий замысел, творческий процесс, творческий акт, творческий субъект, творец, творческий продукт, творческий результат, трансцендирование, объективация

Для цитирования: Качай И. С. Трагедия творчества: философские основания // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 113–124. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-113-124.

Original article

THE TRAGEDY OF CREATIVITY: PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS

Ilya S. Kachaj

Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia, monaco-24-ilya@mail.ru, 0009-0009-7500-2493

Abstract. The article is devoted to comprehensive philosophical research of the tragic essence of creativity. The article analyzes a few concepts of the tragedy of creativity by N. A. Berdyaev, S. N. Bulgakov and A. Bely and the works of some foreign thinkers covering certain dramatic aspects of culture. Special attention is paid to Berdyaev's concept of the tragedy of creativity, the main meaning of which is the irreducible contradiction between the transcendent nature of the creative intent and the inevitable objectification of the creative product in the lifeless realm of

passive empiricism. Based on the doctrine of N. A. Berdyaev, a multidimensional conceptual network is built in this research, which makes it possible to identify various philosophical foundations of the tragedy of creativity. The relevance of the research is determined by the obvious shortage of scientific articles that comprehensively understand the tragedy of creativity, while the numerous manifestations of the latter reveal the essential characteristics of the phenomenon of creativity as such. The scientific novelty of the presented research consists in a multidimensional conceptualization of the tragedy of creativity, which is viewed through the prism of ontological, epistemological, aesthetic, axiological, socio-cultural and anthropological perspectives representing the philosophical foundations of the drama of creativity. The author underlines the inevitability and irreducibility of the tragic essence of creativity and emphasizes the a priori immanence of the creativity of various internal antinomies reflected in various spheres of being of the creative subject. It is concluded that, despite the dramatic essence of the creative intent, the creative process, the creative product and the fate of the creator himself, creativity is not meaningless, since it appears to be the most important way to forming, preserve, transform and develop cultural values, and most importantly, transcend the necessary connections and relationships of this world's physical being.

Keywords: creativity, tragedy of creativity, drama of creativity, artistic creativity, existential creativity, creative image, creative intent, creative process, creative act, creative subject, creator, creative product, creative result, transcendence, objectification

For citation: Качай И. С. The Tragedy of Creativity: Philosophical Foundations. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507)):113-124. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-113-124.

Введение

Творчество является традиционным объектом философской рефлексии. При анализе феномена творчества под философским углом зрения выделяются онтологический (творчество как установление ранее не существовавшего бытия), гносеологический (творчество как познание и познание как творчество), эстетический (творчество как учреждение произведений искусства и художественных творений), аксиологический (творчество как создание новых культурных ценностей), социокультурный (творчество как исток общественных трансформаций и межкультурного диалога), антропологический (творчество как самозидание и жизнетворчество субъекта) и многие иные аспекты. Полиаспектность философского рассмотрения творчества обуславливается априорной имманентностью творчества всем сферам человеческого бытия. Действительно, творчество проявляется не только в художественной, но и в научно-технической, хозяйственно-экономической, политико-правовой, религиозно-нравственной, образовательно-воспитательной и социально-культурной областях существования субъекта. Во всех этих сферах человек может усматривать необычное, отыскивать неочевидное и привносить новое, тем самым конституируя и фундируя собственную экзистенцию. Однако субъектом творчества в различные периоды историко-философского развёртывания утверждался не только человек, но также Бог (Абсолют) и природа (космос). И если (согласно креационистской доктрине) Бог из ничего сотворил мир, то человек в результате своей творческой и конструктивно-преобразовательной деятельности

творит мир культуры, являющийся двигателем как индивидуально-личностного, так и социально-исторического развития. Вместе с тем творчество человека как подателя новых бытийных форм имеет трагический характер, который проявляется как в непосредственной созидательной деятельности субъекта, так и в познавательной, художественной, ценностной, социокультурной и внутриличностной сферах его бытия. В настоящей работе предпринимается попытка раскрыть соответствующие аспекты трагедии творчества (онтологический, гносеологический, аксиологический, социокультурный, антропологический и эстетический) и тем самым выявить философские основания свойственные творчеству априорных коллизий и внутренних антиномий.

Материалы и методы исследования

Материалами исследования выступают оригинальные философские работы, в которых в явном или имплицитном формате репрезентируются концепции трагедии творчества (Николай Александрович Бердяев, Сергей Николаевич Булгаков и Борис Николаевич Бугаев (Андрей Белый)), труды мыслителей, обосновывающие трагический характер культуры (Георг Зиммель и Освальд Шпенглер), сочинения философов, в которых раскрываются отдельные драматические проявления творчества (Артур Шопенгауэр и Фридрих Ницше), а также современные научные исследования, посвящённые проблеме трагедии творчества. Методологической основой данной работы являются системный подход и исторический, сравнительный и герменевтический методы, которые позволяют целостно отображать специфику творчества и полиаспектно репрезентировать трагическую природу последнего.

Онтологические основания трагедии творчества

Несоответствие между замыслом и результатом

Колоссальный вклад в дело полиаспектного осмысления феномена творчества внёс Н. А. Бердяев, трактующий творчество не столько как порождение материальных и духовных ценностей, сколько как универсальное действие, охватывающее и пронизывающее всё человеческое существо и интенцированное на сбрасывание оков детерминаций объективированного физического сущего посредством экстатического трансцендирования в подлинный духовный мир свободы. Для Бердяева, как пишет Я. Красицки, «каждый творческий акт — это акт эсхатологический и метаисторический, который побеждает власть этого павшего мира» [1, с. 88]. Являясь образом и подобием Бога, человек, согласно воззрениям Бердяева, обладает божественным правом на творчество, которое оборачивается также и его священной обязанностью. В своём творчестве человек продолжает миротворение Бога, откликаясь на его зов, и становится со-творцом Бога в деле мироустроения, в силу чего творчество обретает теургический характер. Вот как об этом пишет сам Бердяев: «В творчестве теургическом человек зовёт Бога себе на помощь, а Бог обращается к человеку как к сотруднику в завершении дела творения» [2, с. 225–226]. Более того, человек, по мысли Бердяева, призван к творчеству с тем, чтобы сохранить и обеспечить как собственное бытие, так и существование Бога и мира в целом. В этой связи творчество человека является его полученным свыше долгом, предназначением и призванием. Неспроста А. П. Марков отмечает, что «критерием смысла жизни является переживание своего призвания, возникающее в результате способности человеческой души слышать зов иных измерений бытия» [3, с. 20].

Однако всякое человеческое творчество обладает неизбежно трагической судьбой, которую Бердяев осмысливает с онтологических позиций. Трагедия творчества проявляется в несоответствии между творческим замыслом художника и реализацией этого замысла в творческом продукте, который каждый раз оказывается отличным от исходной художественной задумки по причине своей воплощённости в материальном обличье. Иными словами, в ходе практической реализации творческого замысла последний неизменно выхолащивается, «закостеневающая» в форме, например, картины, скульптуры, книжного тек-

ста или нотного сборника. В результате творческого акта образуется «не совсем то» или «совсем не то», что изначально задумывалось творцом. Можно сказать, что творческий продукт «отнимает» у творческого замысла и творческого процесса самую интимную и сакральную часть творчества, вследствие чего последнее никогда не достигает своей цели. Как платоновская материальная вещь является всего лишь подобием и «тенью» совершенной идеи, так и продукт творчества оказывается несопоставимым с исходным творческим замыслом. Любое творчество обречено сталкиваться с непреодолимой онтологической дистанцией между творческим замыслом и творческим результатом. А. В. Видершпан и С. В. Самаркин замечают: «Творческим актом создаётся новый мир, однако воплощать творческий замысел приходится имеющимися материальными средствами. Именно поэтому продукт творчества никогда полностью не совпадает с творческим замыслом» [4, с. 85]. Вероятно, трагедии творчества частично удалось избежать лишь наброскам художественных творений или неоконченным произведениям, которых, к слову сказать, в мировой художественной культуре немало: достаточно вспомнить «Реквием» Моцарта, симфонии Бетховена и Шуберта, «Погребение Христа» Микеланджело, «Человеческую комедию» Бальзака, «Замок» Кафки, «Записки покойника» Булгакова...

Антиномия трансцендирования и объективации

Несоответствием между творческим замыслом и результатом творчества онтологическое измерение трагедии творчества в концепции Н. А. Бердяева не исчерпывается. Более того, трагедия творчества усугубляется тем, что боговдохновенный творческий процесс, нацеленный на трансцендирование мертвенной вещной реальности, неизбежно завершается продуктом, становящимся частью этой физической реальности. Экстатический прорыв в бесконечность оказывается подавленным каузальностью материального мира, а созидание новой жизни оборачивается порождением культурных ценностей. В этой связи главная трагедия творчества, по мысли Н. А. Бердяева, состоит в том, что «оно хочет вечности и вечного, а создаёт временное, создаёт культуру во времени, в истории» [5, с. 125]. Неспроста М. В. Ковалёва и А. А. Телегин подчёркивают: «Человек стремится к вечности, а создаёт ценности данного времени, стремится выразить невыразимое, а создаёт продукт, произведение, которое лишь условно, однобоко и односторонне

выражает это невыразимое, поскольку иначе оно не получило бы статуса культурной ценности» [6, с. 467]. Фундаментальное противоречие между творческим процессом как трансцендированием объективированного бытия и творческим результатом как неизбежным объективированным итогом этого трансцендирования составляют априорную трагичность творчества человека. В то же время, как замечает Бердяев, «на плоскости объективации невозможно настоящее творчество и настоящая новизна, возможно лишь перераспределение материи прошлого» [7, с. 245].

Творчество иного бытия оборачивается утверждением наличного сущего и размножением материальных артефактов культуры, которые представляют собой остывшие продукты первичного творческого горения. Как замечают Г. А. Гумерова и А. А. Никифорова, «вместо нового бытия появляются книги, картины, учреждения, вместо новой жизни — научные гипотезы и теории, объясняющие как её, эту новую жизнь, создать» [8]. Творчество снова не достигает своей цели и, более того, априори не способно её достичь. Творчество обречено на перманентное воспроизводство «великих неудач» культуры. Действительно, творец не может утверждать себя иначе как в создании литературных сочинений, научных трудов, музыкальных произведений и иных творений, которые хоть и представляют ценность для общества, культуры и самого творца, но являются, по Бердяеву, всего лишь символами реальности. Трагический характер культуры также объявляет Г. Зиммель, описывая непреодолимый конфликт между творческой по своей природе жизнью и создаваемыми ей культурными формами, которые, будучи объективацией жизни, отчуждаются от последней и становятся статичными образованиями, препятствующими творческому разверзанию жизни: «Творческая жизнь надолго созидает нечто уже не являющееся жизнью, в чём она замирает, что противостоит ей по собственному праву» [9, с. 483–484]. В свою очередь, О. Шпенглер указывает на то, что культурные продукты как результаты творчества, становясь достоянием цивилизации, начинают препятствовать дальнейшему творчеству, которое вырождается в деятельность механистического толка: «Как только культура приходит к завершению, а тем самым угасают творческий элемент, образная сила и символика, от неё остаются одни “пустые” формулы, скелеты безжизненных систем» [10, с. 414]. Нельзя также не сделать отсылку к диалектической взаимосвязи ницшеанских начал древнегреческой

культуры, проявляющейся в том, что рациональное и упорядочивающее аполлоновское начало, оформляя стихийное и хаотичное дионисийское начало, одновременно «остужает» дионисийскую творческую энергию, которая в то же время так и осталось бы незримым хаосом без аполлоновского оформления.

Контрадикция жизненного и художественного творчества

Под углом зрения А. Белого онтологическая природа творчества проявляется в возможности выражения творчества жизни в художественном творчестве, равно как и в потенции раскрытия художественного творчества в творчестве экзистенциальном. При этом если творчески переживаемая жизнь сопровождается молчанием, то художественное творчество востребует искусно и тщательно подобранного слова. Однако далеко не всегда творческое переживание жизни обретает достойное вербальное выражение, в то время как за неудачными художественными творениями, соответственно, может скрываться гениально переживаемая жизнь, в чём и состоит трагедия творчества. Ситуация усугубляется априорным несоответствием слова и глубины фиксируемых посредством этого слова переживаний: «Обогащаясь внутренней жизнью, мы видим только бледное отражение нашего богатства в слове, гениальность в нас проявляется лишь в том, что она питается “ключами жизни” без возможности заключить эти ключи в мраморную оправу словесной формы; а без этой оправы в словах загрязняются ключи жизни» [11, с. 274]. В этом отношении преодоление трагедии творчества, по мысли А. Белого, возможно посредством творческой встречи молчания и слова, когда жизнь становится неполноценной без слова, а слово требует подлинной жизни. Этот кульминационный момент творчества, представляющий собой высшую точку человеческой гениальности, характеризуется полновесным единением жизненного и художественного творчества, когда творец слова начинает молчать, осознав художественное творчество как препятствие для глубинного переживания жизни, а творец жизни — говорить, уразумев необходимость разделения своего экзистенциального опыта с миром с помощью художественного творчества. Вот как об этом высказывается сам А. Белый: «Слова одного гаснут, становятся строже, суше или даже иссякают вовсе; молчание другого разрывается словами, потрясающими мир. Художника часто тогда перестают понимать, поступкам его дивятся; вокруг же

молчальника собираются толпы; одному грозит разрыв с окружающими, другому — измена себе» [Там же, с. 274–275].

Гносеологические основания трагедии творчества

Несоответствие между образом и замыслом

Гносеологический аспект трагедии творчества в наиболее полновесном формате раскрывается в учении Н. А. Бердяева. Если трагедия творчества в онтологическом измерении состоит в несоответствии между творческим процессом как трансцендированием и творческим продуктом как объективацией этого экстатического порыва, иными словами, в несоответствии творческого замысла (внутреннего творческого акта) и практического осуществления (овеществления) творческого замысла в материальном продукте (внешнего творческого акта), то трагедия творчества в её гносеологическом изводе предваряет онтологическую драму творчества, потому как затрагивает внутреннюю сторону последнего. Дело в том, что творческий замысел, с точки зрения Бердяева, эмануирует из даруемого человеку свыше первичного творческого образа — интуитивного, вдохновенного, экстатического образования, которое являет собой за-бытийный исток всякого творчества и предстаёт гносеологическим зачином творческого замысла, формируемого субъектом на основе этого исходного образа. Иными словами, внутренний творческий акт берёт своё начало в интимном неререфлексируемом образе, который представляет собой ещё не оформленное даже в виде замысла художественное произведение, его трансцендентальные очертания. На основе этого изначального боговдохновенного образа формируется уже более рефлексируемый творческий замысел, который (опять же) представляет собой ещё не явленное миру сокровенное знание творца. Трагедия творчества, разворачивающаяся уже в пространстве внутреннего, первичного творческого акта состоит в принципиальной невозможности точного и адекватного переложения воздушного и неопределённого творческого образа на более приземлённую и логически простроченную ткань творческого замысла.

Антропологическим фундаментом этой гносеологической драмы творчества (предваряющей онтологическую трагедию творчества, разворачивающуюся на стадии внешнего, вторичного творческого акта) является постулируемая Бердяевым раздвоенность экзистенции человека на внутреннюю (трансцендентальную, духовную) и внешнюю (эмпирическую, социальную) сферы,

которые образуют основу конфликта, постоянно воспроизводящегося внутри субъекта. Возникая в лоне трансцендентальной экзистенции, творческий образ трансформируется в творческий замысел, относящийся к области эмпирического бытия человека, наделяющего этот образ более осязаемыми художественными (словесными, звуковыми, изобразительными и иными) контурами. Но трансформация неререфлексируемого образа в рефлексируемый замысел неизбежно влечёт за собой утрату изначальной нетронутой хрупкости боговдохновенного образа, потому как образ и замысел фундируются диаметрально противоположными сферами человеческой экзистенции, находящимися в перманентном и неразрешимом конфликте. Таким образом, в результате перевода образа в замысел человек, как подчёркивает А. Е. Кудяев, «неизбежно ограничивает и искажает это сокровенное духовное содержание своим... социально-природным составом, накладывая на него свою антропоморфную и социоморфную печать» [12, с. 211]. Важно отметить, что утрата исходного творческого первообраза неизбежна, невозполнима и болезненна для творца, однако никаким другим образом субъект не может явить миру то, что было ниспослано ему свыше, — только через трансформацию образа в замысел и через последующее воплощение замысла в грубой материальной форме, радикально отличной от замысла и — тем более — от идеального первообраза. В этом контексте нельзя не вспомнить строчку Ф. И. Тютчева «мысль изречённая есть ложь» из стихотворения «Silentium!» («Молчи, скрывайся и таи...»).

Двойная трагичность творчества

Таким образом, трагедия творчества в философском учении Н. А. Бердяева представляет собой двойную драму, берущую начало в несоответствии между образом и замыслом на уровне внутреннего творческого акта и оканчивающуюся несоответствием между замыслом, обращённым на трансцендирование предметной действительности, и его практической реализацией как продукта культуры в объективированном падшем бытии. Результат творчества не соответствует не только рефлексивному замыслу творца, но и исходному интуитивному образу. Нужно ли говорить о том, что после обретения своей физической формы художественное произведение, уже «искажённое» двойной трагедией творчества, может продолжать «деформироваться» в силу неправильного восприятия его смысла реципиентами или вовсе вследствие его использования

социумом в утилитарных целях, что лишь усугубляет трагедию творчества и, можно сказать, приводит к трагедии творчества в кубе. В то же время трагедия творчества, разворачивающаяся при любом творческом произведении, может являться предпосылкой и возможностью для разгадывания реципиентами исходного замысла и даже первичного образа художественного творения. Неспроста А. Белый замечает: «Если мы пристально взглянем в творческую жизнь величайших художников слова..., нам всё будет казаться, что есть какое-то утаивание от толпы последнего смысла пленяющих нас творений; перед нами окажется ряд вполне логикой уяснимых словесных красот, далее — красот самой образности, далее — красот явно сквозь образы глядящей на нас идеи» [11, с. 257].

Эстетические основания трагедии творчества

Воля к совершенству и его невозможность

В контексте религиозно-философских исканий Н. А. Бердяева важную роль в деле полиаспектного осмысления трагической природы творчества играет эстетическая концепция философа. Подчёркивая богоподобную природу человека, Бердяев в качестве его обязанности и призвания утверждает неуёмное и безустальное стремление к воплощению совершенства и красоты в сотворённом Богом физическом мире. Пытаясь придать последнему совершенные формы посредством своего творчества, субъект стремится как к преодолению его мертвенности и инертности, так и к привнесению в него красоты. Однако искомым стремлениям человека не суждено сбыться в силу принципиальной невозможности достижения совершенства и красоты в падшем царстве объективации (по крайней мере, в онтологическом, а не в культурном смысле). Посему трагедия творчества в эстетическом ракурсе состоит в непреодолимом конфликте между имманентной субъекту Волей к совершенству и априорной невозможностью его реализации в физической реальности. Более того, между искусством и красотой — априорный разлад, о чём пишет С. Н. Булгаков: «Искусство не существует вне граней, помимо их не происходит художественного оформления..., а между тем Красота есть вселенская сила, которой принадлежит безмерность» [13, с. 333]. Ситуация усугубляется тем, что, пытаясь достичь совершенства, творческий субъект зачастую кладёт на алтарь красоты художественных форм полноту собственной жизни. И чем более изысканными становятся создаваемые им куль-

турные продукты, тем более неполноценным становится его существование. Эту драматическую картину бытия творческого субъекта более чем полно описывает крылатое выражение «красота требует жертв», поскольку «трагическая неудача» творчества в этом контексте дополняется экзистенциальной трагедией самого творца.

Впрочем, даже самое совершенное художественное произведение, как это ни иронично, лишь подчёркивает неустранимую эстетическую трагедию творчества. Чем совершеннее творение человека, тем сильнее и ярче оно «обнажает» трагедию творчества. Как пишет А. Е. Кудяев, в бердяевской концепции красота и совершенство созданного человеком художественного творения демонстрируют «предел, доступный творчеству в этом мире, вновь и вновь подтверждая тем самым невозможность достижения подлинной цели творчества и, как следствие, тотальное несоответствие всех его результатов замыслам» [12, с. 165]. Акцентируя трагический конфликт между эстетическими потенциями творчества и неустранимой безобразностью наличного сущего, С. Н. Булгаков отмечает: «Произведениями искусства можно любоваться, влюбляться в них, но лишь для того, чтобы тем сильнее чувствовать цепи “презренной жизни”» [13, с. 321]. Тем не менее, человек, по мысли Бердяева, обязан творить во что бы то ни стало, невзирая на недостижимость подлинного совершенства в падшем бытии, ведь только напряжение между влечением к совершенству и невозможностью его реализации позволяет субъекту создавать действительно выдающиеся произведения искусства. Однако если бы творческий субъект располагал действительными возможностями абсолютного осуществления совершенства и красоты в собственных художественных творениях, если бы он обладал исключительными способностями полноценного воплощения первичного образа и творческого замысла в своих произведениях, то всякое искусство истощилось и иссякло бы, а человек не смог продолжать быть соратником Бога-Творца. Действительно, создание онтологически несовершенных художественных произведений позволяет субъекту реализовывать предначертанную Богом теургическую и эсхатологическую миссию завершения дела миротворения. Заканчивая несовершенное произведение, субъект обретает свободу для новых художественных творений, создание которых способствует продолжению осуществления творческой миссии человека. В этом контексте весьма показательно высказывание Г. Зиммеля: «Здесь дело

идёт не только о той радости, которую доставляет нам завершённый труд, но и о том безусловно необходимом удовлетворении, которое содержится в разрядке напряжённых сил, в функции, дающей сполна проявиться нашим способностям» [14, с. 407].

Классический и романтический модусы творчества

Мысль о невозможности осуществления подлинных совершенства и красоты в условиях объективированного сущего побудила Н. А. Бердяева разграничить классическое и романтическое искусства, которые в концепции мыслителя выступают мировоззренческими и методологическими иллюстрациями двух противоположных подходов к творчеству. По мысли Бердяева, классицизм полагает возможным осуществление совершенства и красоты в посюстороннем физическом бытии, потому как не осознаёт трагедии творчества, воспринимая её как естественное состояние творчества, и лишь приковывает человека к падшему миру объективации, в котором, с точки зрения философа, способны воплотиться лишь символические совершенство и красота. В этой связи А. Е. Кудаев пишет: «Самое значимое и самое ценное для классицизма и есть трагедия творчества, которую он не только порождает (не желая стремиться к “новой жизни”, “новому бытию”) и в которой он только и существует..., но к которой он таким образом стремится как к своей искомой цели» [12, с. 145–146]. В свою очередь, романтизм, согласно взглядам Бердяева, лишён иллюзии возможности воплощения совершенства и красоты в призрачном царстве объективации, ясно и отчётливо осознаёт трагедию творчества, понимая её как болезнь творчества, и в этой связи стремится «исцелить» последнее за счёт тоскливой обращённости к иному — потустороннему и трансцендентному — миру, только в котором и могут быть реализованы подлинные совершенство и красота. Именно поэтому романтическому искусству свойственна уже упоминавшаяся ранее незавершённость художественных произведений, равно как и акцентированное несовершенство их форм. Вот как сам Бердяев разграничивает классическое и романтическое искусства: «В романтизме — здоровый дух жизни; в классицизме — болезненный дух отказа от жизни. В романтизме — тоска по восхождению бытия; в классицизме — отречение от всякого бытия. Классицизм связан с имманентной замкнутостью; романтизм — с трансцендентным прорывом» [15, с. 347].

Любопытно, что подобного рода дифференциацию также проводит А. Белый, выделяя в самом творческом процессе романтическую и классическую стадии. Если первый период творчества характеризуется необычайным экстатическим подъёмом художника и возникновением в его сознании неопределённых форм будущего произведения, то на втором этапе наступает умиротворение, позволяющее творцу привнести ясность в явившиеся ему формы. Трагический финал творческого процесса наступает на завершающей, третьей стадии, когда творчество отрицает как само себя, так и отображаемую в себе жизнь. И тогда «либо художник в гении стремится убить человека..., либо человек в гении убивает художника» [11, с. 260–261]. В этой связи трагедия творчества, с точки зрения А. Белого, состоит в неизбежном противоречии между принятием гениальной, но суетливой жизни и прозябанием в обыденном, но спокойном (и посему неподлинном) существовании: «Снова должны бы мы раз навсегда решить: остаёмся ли мы в безгениальном, но скучном мире или гениальном и захватывающем нас жгуче доме умалишённых. Здесь всё или — или; здесь нет благополучной середины; трагедия творчества вообще ведёт нас от крайнего благополучия к крайнему неблагополучию» [Там же, с. 271].

Аксиологические основания трагедии творчества

Рутинизация, консерватизация и элиминация ценностей

Как известно, диалектика традиций и новаций в творческой деятельности проявляется в том, что учреждаемые творчеством оригинальные идеи и духовные и материальные ценности с течением времени становятся культурно-историческим наследием, которое выступает источником творческой деятельности новых поколений творцов. Действительно, в отличие от Бога, человек не способен творить *ex nihilo* и для формирования новых продуктов культуры учитывает предшествующие и опирается на текущие культурные традиции, что, тем не менее, не отменяет возможность их эволюционного поновления или даже революционного преобразования. Однако в любом случае создаваемые одним поколением культурные ценности для последующих поколений могут становиться обиходными и заурядными элементами повседневности. Подобного рода рутинизация ценностей, превращающихся в банальные элементы обыденного опыта человека, составляет трагедию творчества в аксиологической плоскости.

Преодоление этой трагедии творчества, как представляется, возможно за счёт самого творчества, которое не только порождает, но и оберегает культурные ценности и в этом смысле само является непреходящей ценностью. Неспроста И. С. Ларьяновский указывает на то, что «предназначение человеческого творческого усилия не только в том, чтобы созидать новые ценности, но и в том, чтобы поддерживать, длить их, воссоздавать снова и снова, эффективно противостоя... разрушительному воздействию социально-культурной энтропии» [16, с. 30]. С другой стороны, имеющиеся ценности могут настолько ярко отстаиваться приверженцами консервативных взглядов, что истинно новаторские идеи, несущие в себе новые культурные ценности и потенции общественного развития, могут отвергаться реакционным мировоззрением социума. В таком случае ценности, создаваемые творчеством, не находят воплощения в социокультурном пространстве, что также раскрывает трагическую природу творчества. В этом отношении Н. А. Бердяев справедливо отмечает, что чрезмерно «затверделые и закреплённые традиции культуры означают ослабление культурного творчества» [17, с. 75]. Наконец, с третьей стороны, традиционные культурные ценности, являющиеся результатом творческой деятельности многих поколений людей, могут периодически подвергаться сомнению носителями андеграундных взглядов или вытесняться различными чужеродными мейнстримными веяниями, что также де-факто является нападкой на творчество.

Социокультурные основания трагедии творчества

Давление культурных догм и коммерциализация творчества

Помимо вышерассмотренных оснований трагедии творчества целесообразно обозначить также и социокультурные стороны драматической природы последнего. Так, создаваемые творчеством культурные традиции и социальные установления с течением времени превращаются в окаменевшие догматы и ригидные правила поведения, ограничивающие творческие потенции и интенции субъекта. Господствующие социокультурные установления в процессе социализации интериоризируются человеком и превращаются в систему внутренних запретов – в дополнение к уже имеющейся скованности субъекта социальными ожиданиями и культурными нормами. В этом смысле показательно умозаключение Г. Зиммеля: «Эту общую судьбу образований, которые жизнь по-

родила, но своим порождением противопоставила себе как самостоятельные, разделяют нормы, принципы, императивы, посредством которых творческая жизнь утверждает себя как должностное» [18, с. 122]. Внутренние и внешние требования, указывающие «границы дозволенного» в творческой деятельности человека, потворствуют утрате идентичности художника, который ощущает необходимость подстраиваться под эстетические ожидания и культурные привычки общества, что приводит к искажению изначально творческого замысла субъекта. Подобного рода экзистенциальный квиетизм и эскапистская резиньция человека перед лицом культурных догматов и социальных уложений усугубляются современной тенденцией к коммерциализации творчества, ставящей субъекта перед этической дилеммой: создавать ли художественно целостное и семантически наполненное произведение, которое может не иметь финансового успеха в силу своей сложности и оригинальности, или ограничиться порождением пастишного продукта, формальная (презентационная и экстравагантная) сторона которого превалирует над его содержательной (ценностной и смысловой) нагрузкой, но позволяет рассчитывать на коммерческое вознаграждение по причине соответствия продукта культурным трендам и требованиям рынка.

Генерация симулякров творчества и формирование псевдокультуры

Более того, современный художник, находящийся в актуальных условиях рыночной экономики, зачастую оказывается вынужден прибегать к эксцентричному оформлению своих оригинальных творческих произведений, потому как в противном случае они не привлекут внимание широкой аудитории, соблазнённой менее оригинальными, но эвфуистически оформленными продуктами. Однако следование такому подходу трансформирует творчество в дурное креативное изыскательство (а то и вовсе в псевдотворчество), реализующееся в угоду социальному одобрению или коммерческому успеху. Тем не менее, как пишет О. В. Хлебникова, в условиях техногенной цивилизации и цифровой культуры нередко «решающим фактором, влияющим на итоговое установление художественности некоторого образа, выступает наличие сопряжённого с ним успешного информационного (порой ещё и маркетингового) дискурса, который создаёт в ризоме информационных же потоков отдельную «ветку», иницирующую всплеск устойчивого общественного внимания, достаточный для приобретения этим

образом “вирусного” характера» [19, с. 101]. Повсеместное распространение таких суррогатов творчества ведёт к формированию псевдокультуры и, выражаясь словами Н. А. Бердяева, к замещению жизни литературой: «Образуется искусственная атмосфера литературы, в которой люди ведут призрачное существование. Культурные люди становятся рабами литературы, рабами последних слов в искусстве. При этом эстетические суждения бывают не личными, а элитски-групповыми» [17, с. 75]. Но в таких социокультурных обстоятельствах, как подчёркивает А. Белый, «проповедь вырождается в публицистику...; художественная форма — в риторику...; тут мы обычно перестаем что-либо понимать: мы принимаем публицистику за подлинное» [11, с. 262].

Использование, искажение, непризнание и забвение продукта творчества

Однако даже если субъекту удаётся реализовать оригинальный художественный замысел в своём творческом произведении, то последнее, отрываясь от творца и начиная «самостоятельную жизнь» в социокультурном пространстве, зачастую обретает трагическую судьбу, поскольку используется социумом в прагматических целях и конъюнктурных интересах или пропускается через иные жернова потребительской культуры, что ведёт к искажению авторского замысла. Впрочем, последний может быть в принципе непонят массовой аудиторией или, по крайней мере, неверно воспринят и искажённо проинтерпретирован реципиентами. Неспроста ключевой задачей каждого толкователя, как указывал прародитель философской герменевтики Ф. Шлейермахер, является такое понимание смысла художественного творения автора, которое превосходит понимание произведения самим творцом. Меркантильным использованием и неправильным толкованием художественного произведения трагедия творчества в социокультурной перспективе не исчерпывается. Оригинальное художественное творение (в силу того же непонимания его смысла или несоответствия произведения доминирующим эстетическим идеалам) может подвергаться критике или вовсе оставаться незамеченным современниками, как это случилось с музыкальными произведениями И. С. Баха, которые были забыты почти на сто лет после смерти немецкого композитора. В этом отношении очередная трагедия творчества заключается в том, что творческие продукты, сконструированные в угоду текущим эстетическим (или псевдоэстетическим) потребностям большинства, пользуются популярностью

(какой бы пустой она ни была), в то время как действительно новаторские творения могут получать признание только после смерти художника. Согласно взглядам А. Шопенгауэра, так происходит оттого, что подлинный творец обладает инстинктом, «который побуждает гения без расчёта на успех, награду или участие... созидать свои творения, имея в виду скорее потомство, чем современников» [20, с. 69]. В то же время творчество оппортунистического пошиба, по мысли Ф. Ницше, «вызывает роковое следствие — опошление воздействия истинно великого, и происходит это опошление благодаря тому, что его как только могут тиражируют, а способы и приёмы гения обесцениваются будничным употреблением» [21, с. 321]. Вот как о посмертной трагедии творчества пишет Н. А. Бердяев: «Творческие подлёмы гения, так часто связанного с несчастной жизнью на земле и не признанного, уходят в Царство Божие. Тем же, что остаётся на земле от гениальных творческих актов, пользуются менее всего этого достойные» [22, с. 329]. В этой связи точны слова А. Белого: «Художественное творчество есть поединок двух правд: поединок прошлого с будущим, поединок общечеловеческого с сверхчеловеческим, поединок Бога и Сатаны» [11, с. 262].

Антропологические основания трагедии творчества

Покинутость и двойная неудовлетворённость творца

В каком бы измерении ни рассматривалась трагедия творчества — в онтологическом, гносеологическом, эстетическом, аксиологическом или социокультурном, — она всегда раскрывается как трагедия человека — субъекта творчества, а посему имеет антропологический смысл. Как видно из вышесказанного, драматичность бытия художника определяется тем, что, несмотря на всю жертвенность творчества, связанную с уже упоминавшимся ранее ограничением субъектом полноты собственной жизни во имя достижения красоты и совершенства художественных форм (не говоря уже о неизбежных творческих кризисах), оригинальные художественные произведения творца далеко не всегда признаются современниками (и даже последующими поколениями людей). В этой связи жизнь творческого гения зачастую исполнена трагическим одиночеством. По этому поводу Бердяев замечает: «В гениальности всегда есть какое-то неудачничество перед судом “мира”, почти ненужность для “мира”. Гениальность непонятна “миру”, не относима ни к каким “мирским” дифференциациям человеческой

деятельности» [15, с. 394]. При этом онтологическим истоком художественной деятельности творческого субъекта, с точки зрения философа, является его исходная неудовлетворённость падшим царством объективации. В этом смысле творчество человека интенцировано на устранение коренных причин его неудовлетворённости наличным сущим и имеет эсхатологический характер: «Творчество в своём первоисточнике связано с недовольством этим миром, оно есть конец этого мира, хочет конца этого мира в своём первоначальном порыве и есть начало иного мира» [7, с. 253]. Однако и здесь субъект испытывает на себе трагедию творчества: стремясь преодолеть изначальную онтологическую неудовлетворённость посюсторонним миром, человек-творец создаёт художественные произведения, которыми всякий раз оказывается недоволен. Даже кажущееся субъекту удавшимся творение со временем перестаёт ему импонировать вследствие эстетического и духовного развития человека, в связи с чем он воспринимает свои прежние произведения как чуждые ему и будто созданные кем-то другим.

Вполне логично и закономерно, что чем больше «неудовлетворительных» произведений создаёт субъект, тем сильнее становится его неудовлетворённость собой и тем масштабнее становится его изначальная неудовлетворённость миром. В этом отношении трагедия творчества в антропологическом ракурсе, согласно концептуальным построениям Н. А. Бердяева, обладает двойной тяжестью: исходная неудовлетворённость субъекта бытием дополняется его неудовлетворённостью творческим продуктом, призванным преодолеть первичное онтологическое недовольство. Антропологический подтекст трагедии творчества присутствует и в учении С. Н. Булгакова. Будучи образом и подобием Бога, человек, по мысли философа, обладает стремлением к абсолютному творчеству, которое ему не суждено реализовать по причине априорной софийности творчества, в чём и проявляется трагедия последнего: «Тварное творчество, которое является актуальным выражением тварной свободы, есть не творчество из ничего, но творчество в ничто из божественного что» [13, с. 187–188]. В этой связи уделом человеческого творчества оказывается воспроизведение уже существующих бытийных форм в соответствии с божественными образцами. В отличие от божественного творения, творчество человека, как явствует из учения Булгакова, не способно учреждать собственный мир, не-

смотря на неисчерпаемые потенции человеческого духа, что обрекает художника на постоянную неудовлетворённость. Последняя только усиливается вследствие того, что, как пишет мыслитель, «каждый творческий акт... хочет сотворить мир в красоте, победить и убедить ею хаос, а спасает и убеждает — кусок мрамора (или иной объект искусства), и космоургические волны бессильно упадают в атмосфере, тяжёлой от испарений материи» [Там же, с. 321].

Отречение субъекта от творчества

С другой стороны, неустранимая неудовлетворённость творца как наличным бытием, так и собственными произведениями может являться внутренним двигателем его творческого развития. Испытывая онтологическое хотение нового бытия, человек каждый раз создаёт всё более совершенные (но никогда не идеальные) художественные творения. Тем не менее, учитывая тот факт, что целостность исходного творческого первообраза утрачивается при его трансформации в творческий замысел, а творческий замысел в его аутентичном виде никогда полностью не реализуется в художественном произведении, всегда существует риск того, что образ и замысел в принципе не найдут своего воплощения в завершенном творении и «замрут» на уровне зарисовок и черновиков. Постоянно обнаруживая несоответствие между замыслом и результатом, испытывая неудовлетворённость собственными продуктами творчества и, в конце концов, осознавая невозвратные издержки, сопровождающие творческий процесс, человек может и вовсе полностью отказаться от творчества, что станет, пожалуй, самой главной трагедией творчества. Но художника, вне всякого сомнения, можно понять. Как подчёркивает А. Е. Кудяев, «его творческая жизнь превращается по существу в “сплошную муку”, в “непосильный”, “изнурительный”, “каторжный” труд, сопровождаемый к тому же непониманием, отвержением, непризнанием при жизни, ... и искажением его идей... , когда произведениями гения пользуются для целей, ему абсолютно чуждых. И как совокупный результат — неизбежное одиночество» [12, с. 158].

Позитивные аспекты трагедии творчества

Вместе с тем нельзя не отметить и положительные грани и стороны трагедии творчества. Во-первых, как уже отмечалось, драматический характер творчества предстаёт побуждающим и актуализирующим творческий процесс основанием. Во-вторых, трагедия творчества художника оборачивается возможностями разгадывания

слушателями, зрителями и читателями энигматичного и трансцендентного для них изначального замысла или даже первообраза художественных произведений. В-третьих, трагедия творчества указывает на метаисторическое и метакультурное призвание человека к установлению подлинного бытия, в том числе посредством преодоления несоответствия между трансцендирующим падшее сущее творческим замыслом и объективирующимися в культуре творческими продуктами. Как замечает Н. А. Бердяев, «сама неудача культуры — священная неудача, и через неудачу эту лежит путь к высшему бытию» [15, с. 522]. В-четвёртых, драматичность, свойственная осуществляющемуся в посюстороннем сущем творчеству, является, согласно Бердяеву, символом будущей эпохи подлинного теургического творчества, способного созидать уже не культурные продукты, а принципиально инаковую жизнь, и реализовывать подлинное онтологическое совершенство: «Теургия — искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее» [Там же, с. 457]. Наконец, трагичность имманентна творчеству и определяет его сущность, а поэтому вне трагедии творчества не способны осуществиться человеческая Воля к творчеству и призвание личности во что бы то ни стало преодолевать царство объективации и трансцендировать в духовный мир свободы. В этой связи нельзя не привести высказывание С. Н. Булгакова: «Творчество не может изнемогнуть, и хотя постоянно упадает, рассыпаясь брызгами, водяной столп, но шлёт новую струю неустанный водомёт духа из глубины своих вод. Творчество и состоит в этом непрестанном самополагании духа, при сохранении, однако, его трансцендентности» [13, с. 248].

Заключение

Человеческое творчество имеет трагический характер и обладает драматической судьбой. Начинаясь с несоответствия между первичным интуитивным образом и рефлексивным замыс-

лом субъекта, трагедия творчества продолжается в неустранимых конфликтах между творческим замыслом и его физическим воплощением в виде продукта культуры, между стремлением творца к совершенству и красоте и невозможностью их подлинной реализации в материальном сущем, между потенциями субъекта к абсолютному творчеству и ограниченностью их раскрытия в тварном падшем бытии. Завершается трагедия творчества претенциозной интерпретацией и конъюнктурным приспособлением или даже неприятием и забвением художественного творения, не говоря уже о рутинизации, догматизации или дезавуировании учреждаемых творчеством культурных ценностей. Скованный необходимостью приспособлять творческий продукт к навязчивым эстетическим ожиданиям социума, сиюминутным мейнстримным веяниям и холодным требованиям рынка, надломленный постоянной неудовлетворённостью результатами собственного творчества, человек начинает испытывает не только творческий кризис, но и кризис идентичности, кульминацией которого может стать отказ субъекта от творчества, что является главной трагедией творчества и экзистенциальной драмой самого творца. Однако, несмотря на все априорные неудачи творчества, состоящие в антиномиях трансцендирования и объективации (по Н. А. Бердяеву), экзистенциального и художественного творчества (по А. Белому), творческого характера жизни и порождаемых ей культурных форм (по Г. Зиммелю), культуры и цивилизации (по О. Шпенглеру), человеческое творчество отнюдь не является бессмысленным. Исходя из онтологического недовольства наличным миропорядком, творческий субъект создаёт художественные произведения, которые устремляют культуру к иным бытийным перспективам и не дают обществу остановиться в развитии, даже если ценой этой творческой миссии человека является его собственная трагическая судьба.

Список источников

1. Красицки Я. Назначение человека и драма творчества — Н. А. Бердяев // *Studia Culturae*. 2013. № 16. С. 75–88.
2. Бердяев Н. А. *Философия свободы* // *Философия свободы. Смысл творчества*. М. : Правда, 1989. 607 с.
3. Марков А. П. Поиск смысла жизни как экзистенциальная драма судьбы художника и нравственный нерв его творчества // *Современное искусство в контексте глобализации: наука, образование, художественный рынок : материалы XV Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием*. Санкт-Петербург, 07 февраля 2025 г. СПб., 2025. С. 20–25.

4. 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.
5. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // О назначении человека. М. : Республика, 1993. 383 с.
6. Ковалёва М. В., Телегин А. А. Н. А. Бердяев: феномен творчества в культуре // Научные ведомости. Философия. Социология. Право. 2018. Т. 43, № 3. С. 465–469. DOI: 10.18413/2075-4566-2018-43-3-465-469.
7. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Царство Духа и царство Кесаря. М. : Республика, 1995. 383 с.
8. Гумерова Г. А., Никифорова А. А. Проблема философии творчества Николая Александровича Бердяева // Философская мысль. 2014. № 5. С. 71–89. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.5.12073. URL: https://www.nbpublish.com/library_read_article.php?id=12073 (дата обращения: 15.01.2026).
9. Зиммель Г. Изменение форм культуры // Избр.: в 2 т. М. : Юристъ, 1996. Т. 1. 671 с.
10. Шпенглер О. Образ и действительность // Закат Западного мира. Очерки морфологии мировой истории. М. : Альфа-книга, 2014. 1085 с.
11. Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // Ф. М. Достоевский: pro et contra: антология: в 2 т. СПб. : РХГА, 2022. Vol. 1. 880 с.
12. Кудаев А. Е. Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева : монография. М.: ИФРАН, 2014. 255 с.
13. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения // Первообраз и образ. Соч.: в 2 т. СПб. : ИНАПРЕСС; М. : Искусство, 1999. Т. 1. 416 с.
14. Зиммель Г. Кант и Гёте. К истории современного мировоззрения // Избр.: в 2 т. М.: Юристъ, 1996. Т. 1. 671 с.
15. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда, 1989. 607 с.
16. Ларьяновский И. С. Ценность и творчество // Система ценностей современного общества. 2013. № 30. С. 27–35.
17. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Царство Духа и царство Кесаря. М. : Республика, 1995. 383 с.
18. Зиммель Г. Созерцание жизни // Избр.: в 2 т. М. : Юристъ, 1996. Т. 2. 607 с.
19. Хлебникова О. В. Художественные образы в контексте действия гештальта постправды // Вестник СГУПС: Гуманитарные исследования. 2024. № 4 (23). С. 95–103. DOI: 10.52170/2618-7949_2024_23_95.
20. Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena. Т. 2. Paralipomena // Собр. соч.: в 6 т. М.: Терра – Книжный клуб; Республика, 2001. Т. 5. 528 с.
21. Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Полн. собр. соч.: в 13 т. М. : Культурная революция, 2013. Vol. 1, part. 2. 480 с.
22. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991. 448 с.

Информация об авторе

И. С. Качай — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

Information about the author

I. S. Kachaj – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 15.12.2025; одобрена после рецензирования 25.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 15.12.2025; approved after reviewing 25.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.08

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-125-131

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД: ПРОБЛЕМА ДОСТАТОЧНОСТИ

Альфия Янаховна Камалетдинова

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

Аннотация. В исследовании цивилизационной проблематики по-прежнему нет однозначного понимания сущности самого понятия, нет объективного аргументированного обоснования достаточности и необходимости цивилизационного подхода как наиболее эффективного в определении стратегии развития человечества. Анализ многообразия цивилизационных подходов выявил несовершенство каждой из рассмотренных концепций. Цивилизация не есть совершенная или идеальная ступень развития общества, не смотря на то, что в поступательном развитии человечества, никто из мыслителей не предложил более совершенную стадию. Думается, что философская интерпретация рассматриваемой проблемы может определить «цивилизацию» как характеристику особенного, а «формацию» в качестве всеобщего. Подобная интерпретация позволит определить природу и место «формации» и «цивилизации» и возможность соединения их сущностных аспектов в единый формационно-цивилизационный подход для определения стратегии развития человечества. Публикация продолжает серию статей, раскрывающих цивилизационную проблематику, в помощь преподавателям учебной дисциплины «Основы российской государственности».

Ключевые слова: цивилизация, производство, частная собственность, разделение труда, классы

Для цитирования: Камалетдинова А. Я. Цивилизационный подход: проблема достаточности // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 125–131. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-125-131.

Original article

THE CIVILIZATIONAL APPROACH: THE PROBLEM OF SUFFICIENCY

Alfiya Ya. Kamaletdinova

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

Abstract. In the study of civilizational issues, there is still no clear understanding of the essence of the concept itself, and there is no objective and reasoned justification for the sufficiency and necessity of the civilizational approach as the most effective in determining the strategy for humanity's development. An analysis of the diversity of civilizational approaches has revealed the imperfections of each of the considered concepts. Civilization is not a perfect or ideal stage of society's development, despite the fact that no one has proposed a more advanced stage in the progressive development of humanity. It seems that a philosophical interpretation of the problem under consideration can define "civilization" as a characteristic of the particular, and "formation" as a universal. Such an interpretation will allow us to determine the nature and place of "formation" and "civilization" and the possibility of combining their essential aspects into a single formation-civilization approach to determine the strategy for humanity's development. This publication continues a series of articles that explore civilizational issues to help teachers of the Fundamentals of Russian Statehood course.

Keywords: civilization, production, private property, division of labor, and classes

For citation: Kamaletdinova AY. The Civilizational Approach: the Problem of Sufficiency. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507)):125-131. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-125-131.

Постановка проблемы «цивилизации» становится в последнее время наиболее актуальной. В научном сообществе до сих пор нет однозначного понимания природы «цивилизации» в качестве характеристики одного из этапов прогрессивного развития человечества. В обществе, пожалуй,

более сформированным, во многом благодаря усилиям средств массовой информации, считается понимание «цивилизации» как «некой формы и порядка жизни» [6], противопоставленной «варварству, <...> определенной стадии всемирно-исторического процесса и ценностей гражданского общества, основанного на началах разума, справедливости и законности...» [6, с. 332]. Приходится признать, что многие определения «цивилизации», получившие распространение в социальной мысли, не в полной мере раскрывают сущность рассматриваемого понятия. Нам представляется интересным понимание «цивилизации», данное Ф. Энгельсом в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства». В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана. «В этой работе впервые в систематическом виде дано научное материалистическое освещение истории человечества на ранних этапах его существования» [1]. Когда обращаются к наследию Ф. Энгельса, то в основном рассматривают его периодизацию, отличную от предложенной Л. Г. Морганом, и представленной теми же тремя периодами, только «цивилизация» выступает не конечной высшей ступенью развития, а промежуточной.

Рассмотрим, что является основанием понимания «цивилизации» у Ф. Энгельса. В своем подходе он исходит из понимания процесса поступательного развития человечества Л. Г. Моргана. «Все великие эпохи человеческого прогресса более или менее прямо совпадают с эпохами расширения источников существования» [4, с. 32]. Через присвоение и производство продуктов природы рассматриваются все ступени развития. Таким образом, «цивилизация — период овладения дальнейшей обработкой продуктов природы, период промышленности в собственном смысле этого слова искусства» [1, с. 33]. В ранних публикациях был проведен анализ признаков «афинского рода», что позволило человечеству совершить восхождение на ступень «цивилизации» [2], поэтому постарайтесь сконцентрировать наше внимание на других аспектах поступательного развития человечества.

Методологические подходы Ф. Энгельса к пониманию «цивилизации»

Ф. Энгельс указывает, что общественные классы стали складываться не в результате деградации «цивилизации», а, скорее, зафиксированных качественных изменений на определенном этапе поступательного развития (IX в.): расчленении человечества на территории Западной Европы

и появления нового типа государственного устройства (вместо бенефициарной формы — коммандации/покровительство) феодализм. Каждая ступень поступательного развития человечества характеризовалась сменой типов государственного устройства, этому было уделено достаточно внимания всеми исследователями, закрепившими традиционное представление о делении на два противоборствующих класса.

В чем специфика германского «родового строя»? Переход от варварства к цивилизации, по мнению Ф. Энгельса, объясняется появлением нового человека, свободного, мужественного, человека, выстраивающего новые социальные отношения, когда общественное осознается как индивидуальное (единичное). Ответственность за общественное поднимает индивида на другую ступень социальных отношений. Индивид, осознающий себя гражданином, привел к проявлению нового типа социальных отношений от бенефициев к коммандации, от рабовладения к феодализму, а также, формированию новых национальностей и практической реализации аздов демократии.

Этот цивилизационный прорыв произошел в странах старой Европы: Франции, Германии и Англии. Граждане этих стран сумели привнести в современную им форму государственного управления «форму общины», почти «родовую» сплоченность и способность к преодолению, что в древности и современном обществе XVIII–XIX вв. не наблюдалось. Пережитый опыт родовой сплоченности формировал морально-нравственный тип угнетенного класса, закладывая потенциал сопротивления. Таким образом германские племена показали пример освобождения угнетенного класса, которого не дала нам античная эпоха или эпоха Нового времени.

Развивая идею разделения истории развития человечества на три стадии, каждая из которых в свою очередь делится на три ступени, Ф. Энгельс уточнил принцип выделения: акцентируя внимание на развитии поступательного возвышения материальной культуры, а не смены типов производственных отношений.

На ступени варварства земля сначала принадлежит племени, а отдельным членам могла принадлежать только на праве «пользования», оставаясь собственностью племени. В этот период «обмен» осуществляется внутри «рода», изредка в фазе становления «пастушеских племен» предполагался обмен между разными племенами, что обозначило тенденцию зарождения института «обмена». Первым признаком, таким образом,

становится развитие производства (разделение земледелия и ремесленничества), что неизбежно ведет к установлению новых социальных отношений и появлению противоположных классов.

Далее развитие отношений собственности (второй признак) внутри семьи повлекло смену социальных отношений внутри общества, межгосударственных отношений. Сначала — разделение труда относительно мужчины и женщины по отношению к собственности. Затем — отделение земледелия от ремесла, что привело к товарному производству и торговле. Дополнительно «... возникает производство непосредственно для обмена, — товарное производство, а вместе с ним и торговля, причем не только внутри племени и на его границах, но уже и с заморскими странами» [1, с. 163]. Производство не товаров, обеспечивающих жизнедеятельность индивида и социума (Т — Д — Т'), а товарное производство ради получения прибыли, когда в итоге производство нацелено на Д — Т — Д'.

Традиционно рассматриваемое в древности коммунистическое общество не что иное как племенная организация человечества. Если жизнедеятельность отдельного племени определялась властью вождя или жрецов, то жизнь разных племен, сосуществующих на одной территории, связанных материально-экономическими отношениями, уже требует появления органов родового управления, переходящие впоследствии в «военную демократию».

Ф. Энгельс настаивает на том, что третий вид разделения труда и есть условие перехода от варварства к цивилизации — это «разделение труда», выводящее на первый план не производство, а товарно-денежные отношения и появление «купцов», так называемого третьего класса. Этот третий класс («класс паразитов» торговцев) определяет экономическое развитие страны и подчиняет своей воле производителей. «Класс общественных туенядцев» не производя никакого материального товара, создает свой «продукт», которым является «экономический кризис». Следовательно, на социальное развитие влияет не только материальное производство, но и нематериальные процессы, т. е. конечный продукт производственных отношений. Этот продукт может существенно влиять на социальное развитие всего человечества. «...Появляются металлические деньги, чеканная монета, и с металлическими деньгами — *новое средство господства производителя над производителем и его производством*. Был открыт товар товаров, <...> тот властвовал над миром

производства. ...Все другие формы богатства всего лишь тень перед этим воплощением богатства как такового» [1, с. 166]. Деньги, выполняющие функцию эквивалентного обмена, появляются вместе с собственностью на скот, товар, экономический продукт и землю. На этапе перехода к цивилизации индивид отрывается от племени (разрушаются родовые связи), от производства и земли (первой юридически оформленной формы собственности). Период цивилизации наступает, когда нарушается родовая зависимость; в результате меняющихся производственных отношений появляются противоборствующие классы; оформляются как социальные институты собственность и деньги.

Ф. Энгельс аргументирует идеалистическое представление о поступательном развитии человечества: вместе с изменением производственных отношений неизбежно последует изменение социальных отношений, что приведет к отмене государства. «Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство, Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей...» [1, с. 173] Предполагаем, что это возможно реализовать только в рамках концепции истории человечества К. Маркса, где он процесс прогрессивного развития человечества рассматривал в пределах трех формаций. «Итак, согласно сказанному, *цивилизация* является той ступенью общественного развития, на которой *разделение труда*, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса *товарное производство* достигают полного расцвета и *производят переворот* во всем прежнем обществе» [1, с. 173–174].

Дополнительно Ф. Энгельс обратил наше внимание на неприглядную сторону так называемой «цивилизации». Уже сложилась стройная политическая структура управления, существует правовая система (прообраз закладной и долговой расписки), приобрели свой статус деньги и в это же самое время можно за долги продать детей, членов семьи и самого должника. В таком сравнении эпохи варварства и цивилизации Ф. Энгельс отдаст предпочтение крепким родовым отношениям периода варварства. Цивилизация в моральном и духовном аспектах проигрывает предшествующему периоду. Когда человек теряет контроль над продуктом, который он производит, он сам

становится рабом товарно-денежных отношений, отношений обмена, что объясняет нам «вещную зависимость» индивида на стадии цивилизации.

Предположим, что впервые попираение права собственности произошло во времена Солона, но преподносилось это как прогрессивный цивилизационный шаг в поступательном развитии человечества. Нарушение прав собственности, которые выступали скрепой «так называемого цивилизационного» общества старой Европы, стало нормой современного западного мира. Собственность приводит к социальному неравенству, расслоению общества, а главное — обесцениванию человека, его личности. Несмотря на то, что четвертый класс (во времена Солона — это не имевшие собственности) в общем органе управления составлял большинство, особыми правами влияния, он не обладал. «Права и обязанности граждан государства стали устанавливаться соразмерно величине их земельной собственности» [1, с. 116]. Таким образом, в институте управления обществом появляется новый субъект, каким является величина собственности.

Дополнительный аргумент в подтверждение тезиса о том, что период цивилизационного развития обезличил человека, сделав его придатком товара. «Решающее значение имела уже не принадлежность к родовым союзам, а исключительно место постоянного жительства; <...> население в политическом отношении превращалось в простой придаток территории» [1, с. 117]. Вот почему Ф. Энгельс не считал «цивилизацию» идеальным этапом развития человечества, в нем происходило обесценивание человека.

«Ф. Энгельс выделяет ступени восхождения (от низшей к высшей) на стадии варварства. На высшей ступени варварства, по его мнению, полностью утрачиваются родовые связи и на первый план выходят экономические условия, носящие характер общего» [2, с. 74]. Анализируя исторические условия, Ф. Энгельс формулирует закономерное единство логического и исторического: «из первого крупного общественного *разделения труда возникло* и первое *крупное разделение общества на два класса...*» [1, с. 161], на противостоящие страты.

«Поступательное движение вперед реализуется через разделение труда уже не внутри племени, а между равнозначными (пастушескими) племенами. Обмен осуществляется на постоянной основе, более того, характер производства пастушеских племен нацелен на получение прибыли (прибавочной стоимости). Излишки обеспечива-

ют появление богатых и разделение на антагонистические группы: эксплуататоров и эксплуатируемых» [2].

«Разделение труда между ремеслом и земледелием — *первая группа*».

Ф. Энгельс выделяет отличительную особенность «высшей ступени варварства — общество заострено на получение прибыли, ведущим видом деятельности является обмен» [2, с. 74].

Противоречие между деревней и городом — *вторая группа* разделения труда.

«Появление класса торговцев (купцов), индивидуальная и социальная деятельность которых нацелена не на производство, а на обмен — *третья группа* разделения труда» [2, с. 74]. «Здесь впервые появляется класс, который, *не принимая никакого участия в производстве*, захватывает в общем и целом *руководство производством и экономически подчиняет себе производителей*, становится *неустранимым посредником* между каждыми двумя производителями и *эксплуатирует их обоих*» [1, с. 165–166]. Это **приобретение цивилизации**.

«Качественный скачок от общества производства к обществу потребления происходит на высшей ступени варварства и погружает человечество в «цивилизацию». Таким образом, общая характеристика «цивилизации» — это «общество потребления», где верховенствует обмен, а не производство товаров» [2]. В ранней публикации «Становление стадийного подхода в теории «цивилизации» от Л. Г. Моргана до Ф. Энгельса» более детально рассмотрели как человеческая раса совершала восхождение от ступени варварства к цивилизации через развитие товара, товарно-денежных отношений, торговые кризисы, форму собственности, родовой строй, формирование от двух до четырех классов, три формы возникновения института государства, становления политико-правовой системы, активность противостоящих сторон и т. д.

В любой цивилизации её стратегической целью является достижение богатства «отдельного жалкого индивида» [1, с. 176]. «Поэтому **чем дальше идет вперед цивилизация**, тем больше она вынуждена набрасывать *покров любви* на неизбежно порождаемые ею отрицательные явления, прикрашивать их или лживо отрицать, — одним словом, *вводит в практику общепринятое лицемерие*, которое не было известно ни более ранним формам общества, ни даже первым ступеням цивилизации и которое, наконец, достигает высшей своей точки **в утверждении: эксплуатация**

угнетенного класса производится эксплуатирующим классом единственно и исключительно в интересах самого эксплуатируемого класса, и если последний этого не понимает и даже начинает восставать против этого, то это самая черная неблагодарность по отношению к благодетелям — эксплуататорам» [1, с. 177].

Основные признаки цивилизации по Ф. Энгельсу

1. Возникновение частной собственности

- *Переход от общей собственности к частной* — ключевой рубеж. В первобытном обществе средства производства и продукты труда были общими. С развитием производительных сил (земледелие, скотоводство, металлургия) возникает *избыточный продукт*, который присваивается отдельными семьями или лицами.

- *Частная собственность* становится основой экономических отношений, приводя к имущественному неравенству и классовому расслоению.

2. Распад родового строя и возникновение государства

- *Родовая организация* (основанная на кровнородственных связях, общей собственности и коллективном управлении) становится неспособной управлять обществом с углубляющимися противоречиями.

- *Государство* возникает как *аппарат принуждения*, необходимый для защиты интересов имущего класса (например, рабовладельцев) и подавления эксплуатируемых (рабов, бедноты). Государство — это «продукт общества на известной ступени развития» и «сила, стоящая над обществом и всё более отчуждающая себя от него».

3. Утверждение моногамной семьи как экономической ячейки

- *Моногамная семья* (парный брак) возникает не из-за «любви», а как *экономический институт* для передачи частной собственности по наследству. Ф. Энгельс называет её «порабощением одного пола другим» (женщины мужчиной), поскольку она закрепляет зависимое положение женщины и делает её инструментом рождения законных наследников.

- Семья становится *частной сферой*, противопоставленной общественному производству.

4. Разделение труда и развитие товарного обмена

- *Третье крупное общественное разделение труда* — появление *класса купцов (торговцев)*, которые занимаются только обменом товаров. Это ведёт к развитию *товарного производства* и *денежного обращения*.

- *Товарно-денежные отношения* разрушают прежние родоплеменные связи, заменяя их отношениями купли-продажи.

5. Классовое расслоение и эксплуатация

- Общество делится на *антагонистические классы*: рабовладельцы и рабы, позже — феодалы и крестьяне, буржуа и пролетарии.

- *Эксплуатация человека человеком* становится системной: один класс присваивает труд другого благодаря владению средствами производства.

6. Урбанизация и развитие ремёсел

- Возникновение *городов* как центров ремесла, торговли и управления. Город противопоставляется деревне, что усиливает разделение между умственным и физическим трудом.

- *Ремесло* отделяется от земледелия, что повышает производительность, но также углубляет социальное неравенство.

7. Письменность и закрепление идеологии господствующего класса

- *Письменность* развивается как инструмент учёта собственности, управления и законодательства. Она служит интересам государства и правящего класса.

- *Идеология* (религия, право, мораль) оформляется для оправдания сложившегося порядка. Как отмечает Ф. Энгельс, государство создаёт «правовые нормы», которые защищают частную собственность (правда, современность на практике это опровергает).

Критический взгляд Ф. Энгельса на цивилизацию

Ф. Энгельс не идеализирует цивилизацию. Для него это *прогрессивная, но противоречивая эпоха*:

- *Прогресс*: рост производительных сил, науки, культуры.

- *Противоречия*: эксплуатация, угнетение женщин, социальное неравенство, отчуждение.

Цивилизация по Ф. Энгельсу, — это исторически преходящая стадия. Её противоречия должны быть разрешены в будущем бесклассовом обществе (коммунизме — идеализация), которое упразднит частную собственность, государство и восстановит подлинное равенство.

Ф. Энгельс не считал цивилизацию идеальной и совершенной ступенью общественного развития по ряду фундаментальных причин, вытекающих из его материалистического понимания истории и классового анализа, выдвигая следующие тезисы:

1. *Цивилизация основана на антагонистических противоречиях.*

Ф. Энгельс рассматривал цивилизацию как эпоху раскола общества на враждебные классы.

Это создаёт *системное насилие и угнетение*, которые он считал неотъемлемыми чертами цивилизации.

2. Цивилизация закрепила угнетение женщин.

Произошло закрепление моногамной семьи в качестве экономической закономерности, более того, женщина стала «первым домашним рабом», а её роль свелась к рождению законных наследников и ведению хозяйства.

3. Отчуждение человека от результатов труда и от общества.

Возникает *товарный фетишизм* (вещная зависимость): межличностные отношения подменяются отношениями между вещами (деньги, товары).

4. Цивилизация развивается через противоречия и кризисы.

Капиталистическая цивилизация (высшая стадия на тот момент) порождает периодические *экономические кризисы, безработицу, обнищание пролетариата*, свидетельствующие, что цивилизация — *не гармоничная система*, а система, основанная на внутренних конфликтах.

5. Цивилизация — не конечная стадия истории.

Ф. Энгельс видел в цивилизации *исторически преходящую форму*, являющуюся *необходимым этапом* развития производительных сил (техники, науки), но в свою очередь создающую предпосылки для своего собственного упразднения.

6. Моральное лицемерие цивилизации.

Цивилизация, лицемерно провозглашая *свободу, равенство, братство*, на практике поддерживает *рабство, неравенство и эксплуатацию*, создает изощренные «формы угнетения».

Диалектика цивилизации

Критика цивилизации у Ф. Энгельса не является тотальным отрицанием. Он признаёт прогрессивную роль цивилизации в развитии производительных сил, науки, техники. Однако этот прогресс оплачен страданиями миллионов людей, отчуждением, разрушением природы.

Цивилизация в марксистском понимании — это необходимая, но преходящая стадия развития человечества. Её негативные стороны — не случайные издержки, а системные свойства классового общества. Преодоление этих негативных сторон возможно только через прогрессивное преобразование общества, ликвидацию частной собственности и построение бесклассового коммунистического общества.

Таким образом, негативные стороны цивилизации в концепции Ф. Энгельса — это не просто список недостатков, а сущностная характеристика, системный анализ внутренних противоречий

классового общества, которые могут быть разрешены только через его революционное преобразование.

Можем выделить *сильные стороны* взглядов Ф. Энгельса на проблему «цивилизации»:

1. Единая теоретическая схема, что свидетельствует о применении *системного подхода*.
2. Анализ конкретных исторических процессов (*исторический анализ*).
3. *Критический потенциал* современной мыслителю действительности.
4. Связь *теории* с революционной *практикой* (*единство исторического и логического*).

Слабые стороны концепции Ф. Энгельса:

1. *Редукционизм*, проявляющийся в преувеличении роли экономики.
2. *Исторический детерминизм*, закрепленный в достаточно жёсткой схеме развития.
3. *Идеализация коммунистического будущего*.
4. *Недооценка культурных факторов*, которым более пристальное внимание будет уделено последователями (О. Шпенглер, А. Тойнби и др.).

Как отмечал сам Ф. Энгельс в письме к Блоху (1890): «...согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто *единственно* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно *форму* её различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и её результаты — государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (то есть вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалено настолько трудно

доказуема, что мы можем пренебречь ею, считать, что её не существует)» [5, с. 394]. Неслучайно привели большое высказывание из письма Ф. Энгельса, т. к. считаем, что обвинение в излишнем редуционизме в раскрытии сущностной характеристики цивилизации не вполне обоснованно.

Сравнительный анализ концепций цивилизаций Ф. Энгельса и представителей других философских школ

Почти все философы, занимающиеся исследованием цивилизационной проблематики, в итоге приходили к выводу, что «цивилизация» не есть совершенная ступень человеческого развития. Ф. Энгельс представил системную критику классового общества, являющегося ядром цивилизации, акцентируя внимание на эксплуатации, отчуждении, нравственной и духовной деградации и представлении государства как института насилия.

О. Шпенглер в критике «цивилизации» представил её как смерть культуры, описав растущие

мегаполисы как символ упадка, технологический прогресс как демоническую захватывающую силу, утрату творческого начала, приоритет маммоны.

А. Тойнби в цивилизации видел вырождение элит: наличие творческого меньшинства, становящееся господствующим, потерю творческого начала и подмену его имитацией, формализацией. Цивилизация сохраняется, если сможет дать достойный ответ на «вызов» внешних обстоятельств.

Таким образом, современная философия цивилизации должна стремиться к *синтетическому подходу*, выражающемуся в формационно-цивилизационном подходе к развитию общества, учитывающему как материальные основания (К. Маркс, Ф. Энгельс), так и культурологические, правовые и экзистенциальные аспекты, представленные в других философских традициях. Посвятим вопросу освещения формационно-цивилизационного подхода следующей публикации.

Список источников

1. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Издание второе. М. : Изд-во политической литературы, 1961. Т. 21. С. 23–178.
2. Камалетдинова А. Я. Становление стадийного подхода в теории «цивилизации» от Л. Г. Моргана до Ф. Энгельса // Вестник Челябинского государственного университета. 2023. № 7 (477). С. 68–78. DOI: 10.47475/1994-2796-2023-477-7-68-78
3. Камалетдинова А. Я. Систематизация основных подходов к проблеме «цивилизация» // Вестник Челябинского государственного университета. 2023. № 4 (474). С. 102–108. DOI: 10.47475/1994-2796-2023-474-4-102-108
4. Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / пер. с англ. под ред. М. О. Косвена ; со статьей Фр. Энгельса «К доистории семьи (Бахофен, Мак Леннан, Морган)» ; предисл. Я. П. Алькора. Ленинград : Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. 352 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Йозефу Блоху в Кёнигсберг (21–22.09.1890 г.). Соч. Т. 37. 2-е изд. М. : Государственное изд-во политической литературы, 1967. 746 с.
6. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Степина. 2-е изд., испр. и доп. М. : Мысль, 2010. Т. 4.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Статья поступила в редакцию 20.10.2025; одобрена после рецензирования 22.10.2025; принята к публикации 15.01.2026.

The article was submitted 20.10.2025; approved after reviewing 22.10.2025; accepted for publication 15.01.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.