Вестник Челябинского государственного университета

Философские науки

Выпуск 80

ISSN 1994-2796 (print)
ISSN 2782-4829 (online)
doi 10.47475/1994-2796

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 1991 году

№ 4 (510) 2026

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 философских 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. Крыштоп** (Москва, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия).

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов, утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям: экономические науки, филологические науки, философские науки.

Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory; EBSCO's research collections.

Журнал выходит 12 раз в год

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

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

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

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

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 № ФС77-91039 от 03.03.2026 г.

Индекс 33077
в каталоге «Пресса России»

Корректура *М. В. Трифонова*
Верстка *М. В. Трифоновой*

Подписано в печать 06.05.26.
Выход в свет 25.05.26.
Формат 60×84 $^{1}/_{8}$. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 17,0.
Уч.-изд. л. 14,5.
Тираж 500 экз. Заказ 174.
Цена свободная

Отпечатано:
Издательство Челябинского государственного университета
Россия, 454021, Челябинск, ул. Молодогвардейцев, 57б

12+

Bulletin of Chelyabinsk State University

Philosophy Sciences

Issue 80

ISSN 1994-2796 (print)
ISSN 2782-4829 (online)
doi 10.47475/1994-2796

ACADEMIC PERIODICAL

Founded in 1991

№ 4 (510) 2026

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 addres:
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/BulletinCSUu

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 ПИ № ФС77-91039 dated 03.03.2026

Index 33077
in the "Press of Russia" catalog

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

Approved for printing 06.05.26.
Date of publication 25.05.26.
Format 60×84 $^{1}/_{8}$. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 17,0.
Ac.-publ. sh. 14,5.
Circulation 500 copies.
Order 174. Open price

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

12+

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 RANEPA, Russia); **E. Demir**, PhD, University of Reykjavik (Reykjavik, Iceland); **J. Richard**, PhD, Prof. (Paris-Dauphine University, France).

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Невелев А. Б. Философское обновление оснований: переразметка бытия 7

Комаров С. В., Поросенков С. В. Цифровое «Я»: онтологические и гносеологические основания 9

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

Мельничук Д. В., Тихонова С. В. Социально-философский анализ научной мифологии XX века: кейс «Войны миров» 18

Сулимов С. И., Черниговских И. В. Соотношение форм экспансии и противодействия ей (на примере русского освоения Башкирии в XVII–XVIII вв.) 25

Воробьева К. В. Свобода в философии: от бинарного подхода к многомерному анализу 34

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

Жилина В. А. Анализ процесса идеологизации современных научных подходов к стратификации культуры 46

Белоусова С. А. Самообразование как междисциплинарное понятие: комплексный анализ в современном научном дискурсе 52

Суханова Н. П. Потенциал нарратива в преподавании социально-гуманитарных дисциплин: на примере курса по логике и критическому мышлению 63

Никулина Т. Л. Проблема адаптации молодёжи в свете новых концепций социальной онтологии 72

Жупник О. Н. «Гражданский брак» глазами студентов 79

Качеев Д. А. Цивилизационная концепция «Великой степи» в общественном сознании Казахстана в контексте отхода от европоцентризма 87

Маленко С. А., Некита А. Г. Кукольные топосы гламурной антиутопии (рефлексии по поводу фильма «Барби») 93

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Корниенко А. Г. Учение о методе Р. Декарта и конструктивистская методология образования как вариации опыта самоконструирования разума 104

Чубаров И. М. Философия для не-философов: к выходу учебного пособия по философии для естественнонаучных и инженерных специальностей 113

Ярцев Р. А. Ответ на вопрос Э. Геттиера, или О том, каким образом может быть знанием обоснованная истинная вера 119

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

Кротов А. А. Герцен и Наполеон III: проблема свободы 125

Корпачев П. А. «Технологии себя» как парадигма исследования аскетизма: методологический поворот Мишеля Фуко 130

ДИСКУССИИ И РЕЦЕНЗИИ

Комментарии редакционной коллегии 139

Комаров С. В. Рефлексия об универсальных основаниях преподавания философии 140

Невелев А. Б. К концептуальному обоснованию курса философии в вузе 145

CONTENTS

MODERN GLOBAL PROBLEMS

Nevelev A. B. Philosophical Update of the Foundations: Remarking of Being 7

Komarov S. V., Porosenkov S. V. The Digital Self: Ontological and Epistemological Foundations 9

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

Melnichuk D. V., Tikhonova S. V. Social and Philosophical Analysis of Scientific Mythology of the Twentieth Century: the Case of "The War of the Worlds" 18

Sulimov S. I., Chernigovskikh I. V. The Relationship Between Forms of Expansion and Counteraction to it (Using the Example of Russian Exploration of Bashkiria in the 17th—18th Centuries) 25

Vorobeva Ch. V. Freedom in Philosophy: from Binary Approach to Multidimensional Analysis 34

MAN, SOCIETY, CULTURE

Zhilina V. A. Analysis of the Process of Ideologization of Modern Scientific Approaches to Stratification of Culture 46

Belousova S. A. Self-Education as an Interdisciplinary Concept: a Comprehensive Analysis in Contemporary Scientific Discourse 52

Sukhanova N. P. The Potential of Narrative in Teaching Social and Humanities Disciplines: on the Example of a Course on Logic and Critical Thinking 63

Nikulina T. L. The Problem of Youth Adaptation in the Light of New Concepts of Social Ontology 72

Zhupnik O. N. Cohabitation Through the Eyes of Students 79

Kacheyev D. A. The Civilizational Concept of the "Great Steppe" in the Public Consciousness of Kazakhstan in the Context of Moving Away from Eurocentrism 87

Malenko S. A., Nekita A. G. Doll Topics of Glamorous Anti-Utopia (Reflections on the Film "Barbie") 93

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Kornienko A. G. The Doctrine of R. Descartes' Method and Constructivist Methodology of Education as Variations of Mind's Self-Construction Experience 104

Chubarov I. M. Philosophy for Non-Philosophers: The Concept of a Textbook for Natural Science and Engineering Specialties 113

Yartsev R. A. The Answer to the Question of E. Gettier, or How a Justified True Belief Can be Knowledge 119

THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

Krotov A. A. Herzen and Napoleon III: the Problem of Freedom 125

Korpachev P. A. "Technologies of the Self" as a Research Paradigm for Asceticism: the Methodological Turn of Michel Foucault 130

DISCUSSIONS AND REVIEWS

Editorial Board's Comments 139

Komarov S. V. Reflection on the Universal Foundations of Teaching Philosophy 140

Nevelev A. B. Towards a Conceptual Foundation for a Philosophy Course at the University 145

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ
MODERN GLOBAL PROBLEMS

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 7–8.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):7-8.

Редакторская статья

УДК 101.1

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-7-8

ФИЛОСОФСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ ОСНОВАНИЙ: ПЕРЕРАЗМЕТКА БЫТИЯ

Анатолий Борисович Невелев

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, nabob1@mail.ru, 0000-0001-7037-0574

Аннотация. Первая фаза уяснения сущности событийной канвы социально-исторического процесса — первая фаза переразметки бытия. Вторая фаза связана с категориальным анализом и упорядочением самих фундаментальных оснований, с выстраиванием их иерархии, что, в конечном счете, задает обновленный порядок изложения и само изложение (третий этап упорядочения, переразметки бытия).

Ключевые слова: бытие, обновление, исследование, изложение, три этапа философского обновления, философские школы, традиция

Для цитирования: Невелев А. Б. Философское обновление оснований: переразметка бытия // Вестник Челябинского государственного университета // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 7–8. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-7-8.

Editorial article

PHILOSOPHICAL UPDATE OF THE FOUNDATIONS: REMARKING OF BEING

Anatoly B. Nevelev

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, nabob1@mail.ru, 0000-0001-7037-0574

Abstract. The first phase of understanding the essence of the event outline of the socio-historical process is the first phase of re-marking of existence. The second phase is associated with categorical analysis and ordering of the fundamental foundations themselves, with building their hierarchy, which ultimately sets the updated order of presentation and the presentation itself (the third stage of ordering, re-marking of existence)

Keywords: being, renewal, research, exposition, three stages of philosophical renewal, philosophical schools, tradition

For citation: Nevelev AB. Philosophical Update of the Foundations: Remarking of Being. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):7-8. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-7-8.

Практически — историческая суета, теоретическая чехарда и методологический хаос, как и следовало ожидать, на наших глазах уступают место философско-категориальному упорядочению, наведению регулярности, мировоззренческой алгоритмизации. Свое слово берут мировоззренчески и методологически весомые основания, обсуждению насущных проблем возвращается требуемая философская строгость. А именно, осуществляется демаркация исследования и изложения. Исследование в многообразии фактуального материала добывает для последующего концептуального строительства свой категориальный материал. Это первая фаза уяснения сущности событийной канвы, первая фаза переразметки бытия. Вторая фаза связана с категориальным анализом и упорядочением самих фундаментальных оснований, с выстраиванием их иерархии, что, в конечном

© Невелев А. Б., 2026

счете, задает обновленный порядок изложения и само изложение (третий этап упорядочения, переразметки бытия).

На внутреннюю логику философско-теоретической жизни накладываются околофилософские процессы, отмеченные порой знаменательными датами. Таковы регионально значимые 50-летие Челябинского государственного университета и 35-летие «Вестника Челябинского государственного университета. Философские науки». Для нас, философской редколлегии ваковского «Вестника ЧелГУ», это достойный повод оглянуться на пройденный путь, вернее на пройденные пути, направления которых связаны с учебным процессом (философские группы бакалавриата и магистратуры, аспирантуры факультета Евразии и Востока ЧелГУ), с научным процессом (диссертационный совет по социальной и политической философии, аспирантура по социальной и политической философии, по онтологии и теории познания), с региональным организационным процессом (Челябинское региональное отделение Российского философского общества), с работой в составе Федерального учебно-методического объединения по укрупненной группе направлений подготовки Философия, этика и религиоведение (Москва, МГУ), с регулярным проведением международной конференции «Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира» и других.

В советский период развития философии, как известно, сформировался ряд выдающихся философских школ на базе широко известных университетов в Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге, Ростове-на-Дону, Новосибирске, Саратове, Томске и других. Многообразие обсуждаемых в современной философии оснований философского осмысления жизни не может не испытывать и испытывает влияние традиций, идущих от упомянутых центров философской жизни нашей страны. Близкую нам часть традиций Уральской философской школы бережно храним и мы в нашем университете. Это находит свое выражение в исследовательских работах выпускников философского бакалавриата, магистратуры, аспирантуры. От них, от наших выпускников, мы и ожидаем, наряду с возвращением традиций, философского переразбива бытия в целом, фундаментального философского обновления мысли о мире и о себе.

Информация об авторе

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

Information about the author

A. B. Nevelev — Doctor Sci. (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Eurasia and the East.

Статья поступила в редакцию 07.04.2026; одобрена после рецензирования 10.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 07.04.2026; approved after reviewing 10.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 9–17.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):9-17.

Научная статья

УДК 101.1

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-9-17

ЦИФРОВОЕ «Я»: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Сергей Владимирович Комаров[1]✉, **Сергей Владимирович Поросенков**[2]

[1,2] Пермский государственный университет, Пермь, Россия

[1] philos.perm@gmail.com, 0000-0001-7358-6151

[2] svp53@mail.ru, 0000-0003-2331-8276

Аннотация. Исследование цифровой идентичности человека, особенностей состояний и переживаний человеческого «Я» в становящейся цифровой реальности осуществляется философами, психологами, антропологами, культурологами, социологами. В статье реализован методологический подход к исследованию цифровой идентичности и цифрового «Я» современного человека, во-первых, в контексте исторической изменчивости идентичности человека и, во-вторых, через соотнесение психологических исследований идентичности и философских подходов к описанию онтологических характеристик процесса самоопределения человеческого существования в цифровой реальности. В историческом аспекте определены тенденции изменений самоидентификации человеческого «Я»: уменьшение преемственности состояний детского «Я» и взрослого «Я», децентрация переживаний «Я», рост плюрализма состояний «Я», изменчивости «Я» в зависимости от бессознательных процессов. Становление цифровой идентичности и цифровой самоидентификации «Я» продолжает обозначенные выше тенденции и вместе с тем формирует новые особенности идентификации и самоидентификации. Цифровая идентичность личности — это процесс самоопределения человеческого существования в том смысловом поле цифровой реальности, с которым личность нерефлективно, явно или неявно отождествляет переживание и понимание абсолютности собственного существования, источника ценностей, потребностей, интересов, целей общественного поведения и социально значимой деятельности. В процессе развертывания цифровой идентичности живое «Я» соотносится со своей цифровой копией, своими манифестациями в информационном пространстве, со своим присутствием, возможно, под маской другого, в интернет-сообществах и социальных сетях. Формируется новая центрированность «Я» относительно всех собственных цифровых проявлений. Онтологическими основаниями цифровой идентичности непосредственно выступают цифровые технологии, а опосредованно — все процессы формирующейся цифровой реальности. Гносеологическими основаниями цифровой идентичности и цифровой самоидентификации в форме «Я» выступают опосредованность познавательной активности цифровыми технологиями и антропоморфность восприятия и понимания собственных цифровых следов и цифровых копий с соответствующими рациональным мышлением и мировоззренческими установками.

Ключевые слова: цифровая идентичность, человеческое «Я», цифровое «Я», цифровая реальность, цифровые технологии

Для цитирования: Комаров С. В., Поросенков С. В. Цифровое «Я»: онтологические и гносеологические основания // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 9–17. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-9-17.

Original article

THE DIGITAL *SELF*: ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL FOUNDATIONS

Sergey V. Komarov[1]✉, **Sergey V. Porosenkov**[2]

[1] Perm State University, Perm, Russia

[1] philos.perm@gmail.com, 0000-0001-7358-6151

[2] svp53@mail.ru, 0000-0003-2331-8276

Abstract. The study of human digital identity, as well as the specific states and experiences of the self in the emerging digital reality, is carried out by philosophers, psychologists, anthropologists, culturologists and sociologists.

© Комаров С. В., Поросенков С. В., 2026

The article presents a methodological approach to investigating the digital identity and the digital self of a modern individual, firstly in the context of the historical variability of human identity and secondly through correlating psychological studies of identity with philosophical approaches to describing the ontological characteristics of the self-determination process of human existence in digital reality. From a historical perspective, the trends in changes of self-identification of the human self have been identified: a decrease in the continuity between the child self and the adult self, decentralisation of self-experiences, growth of pluralism of self-states, and variability of the self depending on unconscious processes. The formation of digital identity and digital self-identification continues the aforementioned trends and, at the same time, shapes new features of identification and self-identification. Digital identity of a person is a process of self-determination of human existence within the semantic field of digital reality — the field with which an individual non-reflexively, explicitly or implicitly identifies the experience and understanding of the absoluteness of their own existence, the source of values, needs, interests, goals of social behaviour and socially significant activities. In the process of digital identity development, the living self relates to its digital copy, its own manifestations in the information space, and its presence — possibly under the mask of another — in online communities and social networks. As a result, a new centring of the self emerges relative to all its own digital manifestations. The ontological foundations of digital identity are directly represented by digital technologies and, indirectly, by all processes of the emerging digital reality. The epistemological foundations of digital identity and digital self-identification in the form of the self are represented by the mediation of cognitive activity through digital technologies and the anthropomorphic perception and understanding of one's own digital traces and digital copies, along with corresponding rational thinking and worldview attitudes.

Keywords: digital identity, human self, digital self, digital reality, digital technologies

For citation: Komarov SV, Porosenkov SV. The Digital *Self*: Ontological and Epistemological Foundations. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):9-17. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-9-17.

Введение

Сегодня современность, понимаемая продолжением истории, характеризуется перетеканием исторического времени в цифровую реальность. Всё становится цифровым: цифровое общество, цифровые личности, цифровые науки, цифровые виды деятельности… Понятия с прилагательным «цифровое» заполняют общение, исследования, обозначают науки: цифровая психология, цифровая социология и т. д. Сами люди на основе цифровых технологий предстают «цифровыми личностями» и существуют в цифровой реальности, которая асимптотически приближается к состоянию заполнения собой всего сущего, как оно постигается поколением такой — цифровой — эпохи.

Познавательная ситуация нашего времени через понятие «цифровое» превращает любые темы и проблемы, связанные с человеком, в актуальные как в теоретическом, так и в социально-практическом плане. И если в этом контексте задавать вопросы о том, превращается ли человеческое «Я» в «Я» цифровое, что происходит с идентичностью человека в эпоху цифры, что человеческого остается в цифровом «Я», то для ряда наук — философии, культурологии, социологии, психологии, антропологии — эти вопросы будут очерчивать новую область исследований.

Подходы и методологические основания исследования цифровой идентификации

Такие исследования новых характеристик идентичности человека, формирующихся в условиях цифровой реальности, проводятся в рамках методологических подходов, позволяющих отразить те или иные структурные, функциональные, качественные признаки цифровой идентичности.

Так, онтологический подход к изучению цифровой идентичности человека определяет онтологические основания этой идентичности. Цифровая идентичность человека рассматривается как компонент цифровой реальности, а вместе с тем как способ входа и позиционирование себя внутри нее. «Цифровая реальность — это итог цифровизации социальных практик, как индивидуальных, так и коллективных [1, с. 68]. Люди «действуют и взаимодействуют ради того, чтобы жить, но создаваемая ими при этом реальность — не побочный и избыточный продукт жизнедеятельности, а необходимый элемент мышления и действия» [1, с. 71]. Например, О. А. Громов, анализируя признаки понятия цифровой реальности, отмечает, что это «…принципиально сложное техническое и социальное явление… Сложность формирует и определяет ее полионтологичность, требуя полипарадигмального подхода и разнообразных оптик анализа» [2, с. 44]. Идентичность человека, согласно этому исследователю, трансформируется цифровой реальностью как ее онтологической основой и вместе с тем встроена в эту реальность как ее

компонент. Идентичность и самая трансформированная цифровой реальностью субъективность человека являются одновременно и результатом развития цифровой реальности, и условием (средством) ее дальнейшего развития [3, p. 659].

Культурологический подход рассматривает цифровую идентичность как продукт культурных форм и взаимодействий социальных взаимодействий человека. А. А. Лисенкова указывает: «Развитие новых визуализированных форм коммуникаций и репрезентации повседневного опыта повлекли трансформацию определения границ идентичности, а смена культурных практик и глобализация информационного пространства стимулировали рост публичности форм нарративизации индивидов» [4, с. 65]. Появление новых культурных практик общения посредством цифровой реальности ведет с необходимостью к изменению границ идентичности человека. «Благодаря публичному маркированию и самоподтверждению, различным гипервизуализированным формам коммуникации и репрезентации происходит слияние цифрового и реального “Я” в единую цифровую публичную идентичность» [4, с. 65].

Развитие цифровой социологии привело к формированию социологических исследований цифровой идентичности. Этот подход к цифровой идентичности в качестве метода исследования применяет контент-анализ. «Контент-анализ используется, в первую очередь, при исследовании идентичности пользователя посредством изучения его самопрезентации, которую пользователь размещает на своей странице, во вторую, для подсчета и анализа слов (сленгов, жаргонов), характерных для той или иной социальной группы в публичных текстовых сообщениях (постах, комментариях, обсуждениях), которые оставляют пользователи» [5, с. 183]. Наряду с контент-анализом «второе важнейшее направление в исследовании идентичности в онлайн-пространстве социальных сетей — сетевой анализ. Он делает акцент на изучении количественных показателей связей между социальной группой пользователей (к примеру, представителей студенческих групп) и тематическими сообществами (к примеру, территориальной, религиозной, этнической и политико-идеологической направленности)» [5, с. 183–184].

Особым подходом в ряду социологических исследований цифровой идентичности является подход, который можно определить как функционально-динамический. Он ориентирован не только на выявление социальных оснований и истоков цифровой идентичности человека, но на определение динамики тех или иных модусов такой идентичности и форм ее манипулятивного использования. «Формирование идентичности во многом контролируется крупными онлайн-платформами, использующими аналитику больших данных, манипулятивные стратегии, подталкивающие пользователей к определенной модели поведения, потребления, и формирующими ценности и смыслы» [6, с. 149]. Поэтому в этих исследованиях отмечается, что процессы цифровой идентичности характеризуются такими ценностными противоречиями, как свобода / социальный контроль; индивидуализация/коллективизация; творчество/стандартизация [6, с. 149].

В качестве отдельного подхода к идентичности человека в современную эпоху необходимо отметить подход постгуманизма, согласно которому возможен «перенос» сознания человека на цифровой субстрат. В рамках этого постгуманизм считает возможным неограниченное существование сознания на основе цифровых носителей. Речь при этом не идет о тех или иных аспектах сравнения и отождествления (осознанного или нерефлективного) сознания человека с теми или иными компонентами цифровой реальности, а о признании абсолютного тождества «моего сознания» и «моей цифровой копии». При этом возникает своеобразная проблема: сознание человека после его переноса на цифровые носители существует в цифровой гиперреальности и испытывает особую потребность в адаптации к этой реальности. Поэтому, как считают адепты «цифрового бессмертия» из числа постгуманистов, для такой адаптации потребуются «цифровые психологи: специалисты, помогающие людям адаптироваться к цифровому существованию и решить психологические проблемы, связанные с ними» [7, с. 62]. Кроме того, потребуются специалисты по «переносу сознания: инженеры, нейробиологи, программисты, которые будут разрабатывать и совершенствовать технологии переноса сознания в цифровую среду» [8]. Конечно, с точки зрения большинства философских направлений и даже с современных позиций математики и достижений нейронаук, такой перенос сознания на цифровые носители абсолютно невозможен, тем не менее постгуманистический подход интересен тем, что он манифестирует новый символ отношения современного человека к смерти — цифрового бессмертия.

Это многообразие подходов к исследованию цифровой идентичности современного человека показывает не только многоуровневость этого феномена. Поскольку за всеми подходами

к пониманию идентичности человека лежат определенные философские и психологические представления, постольку понимание форм и характера цифровой идентичности и формирования «цифрового “Я”» надо соотносить с этими концепциями.

В самом деле, идентичность человека как процесс отождествления себя с социальными, культурными, природными, трансцендентными и иными сущностями исследуется с различных методологических позиций как в конкретных науках, так и в философии. При этом для философии результаты конкретно-научных исследований выступают не только эмпирическим основанием, но и становятся отправной точкой наделения онтологическим смыслом терминов, обозначающих онтологические сущности. Так, в экзистенциализме и феноменологии психологические понятия трансформируются и меняют свое содержание в смысловом поле изучения человеческого существования. В этом ракурсе изучения трансформаций идентичности и самоидентификации человеческого «Я» философская методология оказывается оптимальной, поскольку выявляет онтологическое содержание этих феноменов. В частности, она позволяет сопоставлять процесс цифровой идентичности и самоидентификации современного человека со всей совокупностью процессов изменения и становления новой (цифровой) реальности.

В психологическом аспекте чувственно-эмоциональное ощущение и восприятие, представление самого себя и мышление о самом себе, самооценка как определение значимости самого себя и интеграция всех этих процессов в переживании и осознании собственного «Я» — всё это содержит компонент отождествления себя с кем-то или с чем-то. Кроме того, эти процессы содержат переживание и осознание самотождественности нашего «Я» как недифференцируемого центра всех психических свойств, процессов, состояний, а в экспозициональной форме осознания этого центра развертывается процесс понимания себя как абсолютной инстанции смысла всего существующего. В соответствии с этим, например, Э. Эриксон определил признаки понятия «идентичность», которые стали отправной точкой для многих последующих исследований. Согласно этому идентичность — это принимаемый индивидом образ себя «во всём богатстве отношений личности к окружающему миру, чувство адекватности и стабильности владение личностью собственными “я” независимо от изменений “я” и ситуаций; способностью личности к полноценному решению задач, возникающих перед ней на каждом этапе её развития» [9, с. 12].

Однако проблема в том, что идентичность человека и самотождественность человеческого «Я» носит исторический характер. «Я» Парменида или «Я» Сократа, «Я» Августина или «Я» Аквината, декартовское *cogito* или эмпирическое «Я» Юма, как и «Я» современного человека содержат в себе существенные различия. Поэтому необходимо понимать особенности цифровой идентичности как продолжение исторических тенденций изменения человеческой идентичности вообще.

Таким образом, цифровую идентичность и цифровое «Я» можно описать только с позиции методологического соотнесения психологических процессов и онтологических значений этих процессов в самоопределении человеческого существования с учетом их историчности.

Exampla: психоаналитические теории идентификации человека

Рассмотрим анализ историчности феномена самоидентификации человека на основе психоаналитических концепций. Действительно, историческая изменчивость человеческого «Я», определенная в психоаналитических исследованиях, представляет собой гамму различий. У З. Фрейда «Я» было помещено между «оно» и «сверх-я» [10, с. 334–349]. У К. Юнга сознательное «Я» обусловлено архетипами коллективного бессознательного [11, с. 138–157]. Э. Берн различает возникающую в онтогенезе динамику «Я», сопровождающую акты коммуникации: «Я-ребёнок, Я-взрослый, Я-родитель» [12, с. 16–30]. Э. Лэнг различает воплощенное и невоплощенное «Я», и эти векторы взаимодействуют [13, с. 61]. Варианты интерпретаций человеческого «Я» множатся и важно понять, что скрыто за этой множественностью. Если обобщенно выразить особенности подхода к человеческому «Я» у психоаналитиков, то надо отметить следующее. «Я», по их мнению, изменчиво; существует большой разрыв между детским «Я» и «Я» взрослого человека. Иначе говоря, «Я» — это не абсолютный, а относительный инвариант психических состояний в течение жизни человека. Такое «Я» частично, то есть оно не есть целое сознания, а только его часть. Оно функционально и причинно зависимо, определяемо, то есть подчинено иным, чем оно само, психическим процессам. Оно множественно: есть его разные состояния, есть различия временной последовательности этих состояний, есть разные функциональные

центры психики, с которыми идентифицируется «Я» [16].

Из всех психоаналитиков эту ситуацию человеческого «Я» в психологии наиболее откровенно выразил Ж. Лакан: «…весь прогресс психологии собственного “Я” может быть резюмирован следующим образом: собственное “Я” структурировано точно так же, как симптом. Внутри субъекта оно представляет собой всего-навсего привилегированный симптом. Это исключительно человеческий симптом, душевная болезнь человека» [14, с. 24].

Такое «идентификационное “Я”, представляемое себе как другое в мышлении и фантазийной жизни, и есть как раз проявление единства “Я”. Иначе говоря, здесь полагание себя другим выступает как непосредственная жизнь “я-в-себе” и конституирование себя через саморазличие к подлинной и полной самотождественности. Поэтому все психоаналитические расчленения такого “Я”, вплоть до отрицания его полной самостоятельности, абсолютно справедливы для процессов нарушения этой полной самотождественности» [16].

Например, Р. Лэнг, анализируя формы распада личности, пишет: «Мы будем особо интересоваться людьми, переживающими себя как автоматы, роботы, части машин и даже как животные. Подобные личности справедливо рассматриваются как сумасшедшие. Однако почему мы не считаем теорию, стремящуюся превратить личности в автоматы или в животных, равным образом безумной?» [13, с. 14]. Между тем понимание человека как кибернетического устройства и, шире, понимание культуры через понятия системы, структуры, информации развивается и в теоретических работах, и в массовом сознании.

В «чем заключается коперниканский смысл открытия З. Фрейда? Сказать, что он открыл «бессознательное» как таковое, было бы не совсем точно. П. Тиллих, например, пишет: «Значительная часть того материала, с которым работают сегодня глубинная психология и современный экзистенциализм, уже была известна религиозным «психоаналитикам» средних веков [15, с. 92]. Может быть, З. Фрейд открыл бессознательное научным образом, и объективно-истинные знания о сущности и структуре бессознательного должны быть признаны сутью его открытия? Однако трудно найти более или менее значительные утверждения З. Фрейда, которые бы не подвергались критике, не были бы пересмотрены или не стали бы предметом иронии не только его противников, но и последователей. Очевидно, не само по себе открытие бессознательного и не сама по себе научность или мифологичность его исследований, а выявление действительно происшедших изменений в человеке, ставших заметными на рубеже XIX–XX вв., составили суть его открытия» [16]. Последовавшие после этого многочисленные варианты представления множественности структуры, динамики и темпоральности человеческого «Я» — это не только и, может быть, не столько, продукт искусных психоаналитических методологий, сколько отражение действительной исторической эволюции сознания человека в индустриальном, а затем информационном обществе. Сам объект этих исследований — человеческое сознание — стало таковым, что сначала психоаналитики, затем экзистенциалисты и феноменологи, а чуть позже и представители философской антропологии вынуждены были в своих понятийных конструкциях отображать эту открывшуюся множественность, многомерность, децентрированность, временную разорванность человеческого «Я».

В философском смысле «З. Фрейд открыл не само по себе бессознательное, а, скорее, процесс утраты в человеке связи с собственным внутренним миром, то есть некую разделенность этого внутреннего мира, когда “Я”, сознающее себя, противостоит тому в себе, что его определяет извне. Психоанализ открыл разрыв человеческого существования в явлениях самой психики. Накануне появления психоанализа этот разрыв в исторической определенности бытия был своеобразно выражен С. Киркегором» [16] (идея предельного самоотречения), К. Марксом (идея самоотчуждения человека), Ф. М. Достоевским (идея «двойника» человека), Ф. Ницше (идея превосхождения человеком самого себя).

«В стране чудес у Л. Кэролла Алиса претерпевает множество превращений: она становится то меньше, то больше, то одной девочкой, то другой, то похожей на подзорную трубу, то ее части отдельно существуют и т. д. Предметы вокруг нее также превращаются. И все эти превращения сопровождаются вопросами Алисы: “Кто я?” или “Кем я была?”. Алиса самим вопросом “кто я?” устанавливает свое “я” относительно собственных превращений, так же, как и относительно превращающихся вокруг нее предметов и существ. Способность задать вопрос “кто я?” относительно происходящих изменений есть констатация уже присутствия “я”. Поэтому такой вопрос содержит отношение к превращениям и показывает действие, обеспечивающее вненахождение относительно превращений. Такая центрированность

есть, следовательно, деятельная центрированность я-субъекта, оказывающегося посредством действия задания вопроса самим по себе вовсе не превратившимся» [16, с. 109]. Каким же фундаментально центрированным было «Я» Парменида, когда за множеством многообразных движений открылось и было понято вечное, неподвижное, самотождественное, единственное бытие?

Понять бытийную центрированность, определяющую онтологию человеческого «Я» в отношении к ее деятельной центрированости относительно ее же собственной динамичной, разнородной и множественно субъективности, возможно только изнутри фундаментально-необратимых превращений, в которые вовлекается человек в социотехнических системах индустриального общества и современной цифровой реальности. Человеческое «Я» как бытийная центрированность, в отличие от деятельно-субъектных идентификации человека, заключается не в выделении и противопоставлении какой-либо метафизически понимаемой точки «в отличие от массы других точек некой периферии всего существующего. Бытийная центрированность — это всегда со-стояние со всеми своими точками смысла и значения всех событий, существ, вещей, идей, знаков и т. д. То есть такое состояние — это связность смыслового поля понимания бытия, изначальная и никогда не прерывавшаяся[1]. Центрированность *Я* — это внутренний принцип осмысленности присутствия, относительно которого совершается и обретают значения изменения-превращения существующего» [16].

Онтологические и гносеологические основания цифровой идентичности человека

Но если психоаналитические концепции показали эволюционное (историческое) изменение человеческого «Я» в терминах психологии, то философские исследования, указывающие на изменчивость, децентрацию, множественность «Я», используют понятийный аппарат, позволяющий показать онтологический смысл этих процессов. Так, в немецкой философии антропологии у «Х. Плеснера «речь идет об отсутствии центра и вообще координат человеческого существования как следствие всегда имеющейся неравновесности и подвижности вне всяких рамок человеческого существа и всех его возможностей переживания и понимания относительности своего существования к окружающей среде, отсутствие стабильности, неизменности центра существования. Х. Плеснер так показывает выход человека из центрированности существования» [16]: «Человек как живая вещь, поставленная в средину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому переступает ее. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан с нею» [17, с. 126]. Человек в конечном счете «…растворяется в ничто, в пространственно-временном нигде-никогда» [17, с. 126]. «Согласно этому философу, создаваемые вещи не дают искомого дополнения эксцентричной жизненной формы и человек обречен существовать в невыносимой эксцентричности своего существа» [16].

Можно поэтому более обобщенно сказать, что «в западноевропейской философии понимание субъективности развивается от субстанциальных трактовок сознания к конкретному присутствию в наличной ситуации, от абсолютности “я мыслю” к множественности и плюралистичности “Я”, от вневременности субъекта к конкретной временности. Именно этот процесс лежит в основе современного размаха субъективизма при “смерти” субъекта: он теряет свою монолитность и гомогенность в противостоянии объективной реальности. “Смерть” субъекта есть, прежде всего, “смерть” его понятия и множественность переживаний *я*» [18, с. 714].

В силу такой проблематизации понятия «субъект» на рубеже XX–XXI вв. философия уже использует спектр понятий, отражающих плюрализм источников целесообразной активности и агентности в обществе: социальный конструкт, социальный актор, социальный агент и т. п. При этом мера личной идентификации с компонентами былого «распавшегося» социального субъекта изменяется по мере усложнения социотехнических систем, в функционирование которых вовлечен современный человек. Те или иные центрации человека, обозначаемые в самопонимании многомерным и многофункциональным «Я», извне онтологически определены включенностью в те или иные целесообразные активные компоненты социотехнических систем [19, с. 312–313], а собственно внутренний субъективный мир этих центраций обнаруживает тенденцию трансформации от структурной статичной упорядоченности к ускоряющейся динамике функциональной

[1] «Никогда не прерывавшиеся» до настоящего момента; если в настоящий момент происходит прерывание этой изначальной бытийной центрированности, то это и означает децентрацию «Я», его распадение на множественные «я», периферийные точки субъективности, потерю осмысленности своего существования.

изменчивости. Ускоряющаяся горизонтальная мобильность, включение в иерархию технологий, в многообразие интернет-сообществ и другие «внешние» системы и процессы изменяют формы центрированности психологических и экзистенциальных переживаний, процессов, состояний. Как было показано выше, психоаналитические исследования только обозначили начало изучения этих изменений в той мере, как сам объект этих исследований «созрел», развился до стадии, соответствующей применяемым методологиям.

Другими словами, формирование цифровой идентичности человека — это продолжение тенденции нарастания множественности и многомерности форм идентичности человека и его самоидентификации. Цифровая идентичность личности — это процесс самоопределения человеческого существования в том смысловом поле цифровой реальности, с которым личность нерефлективно отождествляет переживание и понимание абсолютности собственного существования, источника ценностей, потребностей, интересов, целей собственного поведения и социально значимой деятельности.

Ю. А. Чернавин так характеризует цифровую идентичность: «Наряду с политической идентичностью, гендерной, культурной, сексуальной, религиозной, этнической и др. возникает цифровая идентичность. Каждая из идентичностей может стать доминирующей в их структуре в зависимости от сложившихся социальных условий. Однако применительно к рассматриваемому личностному типу основной тенденцией развития идентичности будет усиление ее именно цифрового типа» [8, с. 74]. Это значит, что цифровая идентичность характеризует не только гиперподключенных, то есть тех, кто проводит более девяти часов в интернете, но в различной мере всех, кто связан с цифровой реальностью. Согласно этому исследователю, существенные, основные признаки понятия «цифровая идентичность включают следующие:

— сущность цифровой идентичности сводится к осознанию человеком самого себя посредством цифровых образов, создаваемых им в виртуальном информационном пространстве;

— цифровое информационное пространство воспринимается личностью как важнейший (если не главный) срез социального пространства, а возникающая цифровая идентичность характеризует осознание и переживание человеком себя в качестве неотъемлемой части цифровой реальности;

— личностной основой цифровой идентичности выступает потребность постоянного присутствия и активности человека в цифровом информационном мире» [8, с. 77].

Соглашаясь с этим исследователем, мы, в свою очередь, выделяем следующие онтологические основания цифровой идентичности:

— развитие цифровых технологий;

— формирование особой цифровой реальности не как дополнительной, а как самой непосредственной реальности жизнедеятельности человека;

— возможности для всё большего числа людей копировать образы, мимику, особенности формально-логического мышления, лингвистические особенности языковых выражений и другие компоненты конкретной личности;

— а также появление множества интернет-сообществ, становящихся, по-существу, для гиперподключенных наиболее значимой виртуальной социальной реальностью.

Далее, к гносеологическим основаниям цифровой идентичности можно отнести:

— опосредованность цифровой реальностью всё большего объема знаний о мире вообще;

— интенсивную визуализацию большей части информации;

— антропоморфизм в восприятии и понимании человеком собственной цифровой копии.

В цифровой реальности познавательная активность человека формирует отождествление человеком себя со своей цифровой копией под воздействием интеллектуальных, визуальных, фонетических и иных особенностей своего «цифрового аватара». Человек с цифровой идентичностью предрасположен воспринимать свою копию в цифровой реальности не как экранную имитацию на основе математических программ, превращенных за счет технологий в физический процесс, а как зрительно и интеллектуально самодостоверный коммуникативно живой образ себя самого. Непосредственность принятия чувственного опыта как чего-то самодостоверного, сформированная в онтогенезе, проецируется на восприятие цифровых копий. Они оживают в зрительном восприятии экрана, а если еще и смоделированы особенности индивидуальных форм мышления, языка, мимики, тембра голоса и тому подобное, то «я реальный» и «я цифровой» асимптотически сближаются, и возможен процесс переживания, осознания тождества этих двух «Я». И если цифровая копия «Я» проходит тест Тьюринга для реального «Я», то и онтопсихически, и онтологически образуется основа веры в собственное цифровое бессмертие как в гносеологическом, так и в экзистенциальных смыслах.

Отмеченные выше тенденции множественности «Я», темпоральной и функциональной изменчивости в современной цифровой идентичности и самоидентификации человека сохраняются, но вместе с тем преобразуются в силу появления виртуального пространства, что ведет к расширению этой множественности и изменчивости. Теперь живое «Я» соотносится со своей цифровой копией, своими манифестациями в информационном пространстве, со своим присутствием, возможно, под маской другого, в интернет-сообществах. Поэтому центрированность и самотождественность «Я» формируется относительно и всех собственных цифровых проявлений.

Возникает новое ощущение безграничности собственных возможностей и новые переживания своего присутствия. Суть этих превращений в том, что они задают новый импульс ощущению «себя в центре». Социальные сети еще более содействуют такому ощущению, поскольку теперь у каждого в распоряжении оказались персонализированные инструменты, позволяющие поддерживать свою исключительность и «избранность» доступными всем постами. Поэтому возможности цифровых инструментов всё чаще понимаются человеком как возможность заявить о себе в открытом пространстве, представить себя в идеальном образе [20, с. 91–116].

Выводы: понятие цифрового «Я»

На основании этого анализа можно сделать следующие выводы:

1. Цифровая идентичность — новая область исследований философии, психологии, антропологии, социологии и культурологии.

2. Идентичность человека и самоидентификация «Я» историчны. Цифровая идентичность есть продолжение тенденций увеличения изменчивости, плюралистичности форм отождествления себя, но теперь это отождествление и самотождественность осуществляются относительно компонентов цифровой реальности, включая цифровые профили человека и цифровые копии личности.

3. Цифровая идентичность личности — это процесс самоопределения человеческого существования в том смысловом поле цифровой реальности, с которыми личность явно или явно отождествляет переживание и понимание абсолютности собственного существования, источника ценностей, потребностей, интересов, целей и собственного поведения и социально значимой деятельности современного человека.

4. Онтологическими основаниями формирования цифровой идентичности выступают непосредственно цифровые технологии, а опосредованно — в целом все процессы формирующейся цифровой реальности.

5. Гносеологическими основаниями цифровой идентичности выступают растущая опосредованность познания цифровыми технологиями, антропоморфизм восприятия, понимание собственных цифровых следов и копий, с соответствующим рациональным мышлением и мировоззренческими установками.

Список источников

1. Пржиленский В. И. Понятие цифровой реальности: значение и смысл // Философия науки и техники. 2021. Т. 26, № 2. С. 68–80.

2. Громов О. А. Цифровая реальность: социальная онтология и методология эмпирического изучения // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2019. № 3. С. 42–50.

3. Vnutskikh A., Komarov S. Technogenic Subjectivity and its Social Projections // Science and Global Challenges of the 21st Century — Innovations and Technologies in Interdisciplinary Applications (Perm Forum 2022) / E. Isaeva, A. Rocha (eds.). Cham : Springer, 2023. Vol. 622 of Lecture Notes in Networks and Systems. P. 653–668. DOI: 10.1007/978-3-031-28086-3_61.

4. Лисенкова А. А. Трансформация идентичности в цифровую эпоху // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 65–74.

5. Бодарев Д. Д., Циденов А. Б. Исследования социальной идентичности в контексте цифровой социологии: теоретико-методологический аспект // Власть. 2024. № 2. С. 181–189.

6. Платонова С. И. Социальная идентичность как феномен цифрового общества // Социология науки и технологий. 2023. Т. 14, № 3. С. 149–163.

7. Сметана В. В. Цифровое бессмертие и его влияние на социально-экономические структуры общества // Вопросы фундаментальных и прикладных научных исследований : сб. избр. ст. X Международной науч. конференции (Омск, 6 ноября 2024 г.). СПб., 2024. С. 61–66.

8. Чернавин Ю. А. Цифровая идентичность личности: сущность, особенности возникновения и ста-

новления // Человеческий капитал. 2022. Т. 2, № 12 (168). С. 74–78.

9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М. : Прогресс, 1996. 344 с.

10. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции. М. : Наука, 1989. 456 с.

11. Юнг К. Проблемы души нашего времени. М. : Прогресс, 1996. 368 с.

12. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. М. : Прогресс, 1988. 400 с.

13. Лэнг Р. Д. Расколотое Я. Анти-психиатрия. СПб. : Белый кролик ; М. : Академия, 1995. 352 с.

14. Лакан Ж. Семинары, книга I: работы З. Фрейда по технике психоанализа (1953/1954). М. : Гнозис : Логос, 1998. 432 с.

15. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М. : Юрист, 1995. 479 с.

16. Поросенков С. В. Существование и деятельность в определении ценностного отношения : дис. … д-ра филос. наук : 09.00.01. Пермь, 2002. 408 с.

17. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии : переводы. М. : Прогресс, 1988. С. 96–151.

18. Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб. : Алетейя, 2007. 736 с.

19. Комаров С. В. На подступах к теории субъекта. Пермь : Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2024. 380 с.

20. Саден Э. Тирания Я: конец общего мира. СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2023. 336 с.

Информация об авторах

С. В. Комаров — доктор философских наук, доцент, декан философско-социологического факультета, профессор кафедры философии.

С. В. Поросенков — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии.

Information about the authors

S. V. Komarov — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Sociology, Professor at the Department of Philosophy.

S. V. Porosenkov — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Professor at the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 07.04.2026; одобрена после рецензирования 10.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 07.04.2026; approved after reviewing 10.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Вклад авторов: оба автора 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.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 18–24.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):18-24.

Научная статья

УДК 304.9

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-18-24

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ НАУЧНОЙ МИФОЛОГИИ XX ВЕКА: КЕЙС «ВОЙНЫ МИРОВ»

Дмитрий Вадимович Мельничук[1], **Софья Владимировна Тихонова**[2]

[1,2] Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Саратов, Россия

[1] mlnchkdv@gmail.com, 0000-0002-6689-8904

[2] segedasv@yandex.ru, 0000-0003-2487-3925

Аннотация. Статья посвящена социально-философскому анализу научной мифологии XX в. на примере кейса радиопостановки «Войны миров». Целью исследования является выявление механизмов трансформации локального медиатеатрального события в устойчивый научный и учебниковый сюжет, легитимирующий представления о всесилии медиа и пассивности аудитории. На основе анализа исторических источников, данных эмпирических исследований и работ по теории массовой коммуникации показано, что газетные интерпретации первой волны существенно расходились с реальным масштабом реакции аудитории на радиоспектакль и были сконструированы печатной прессой в условиях межмедийной конкуренции. Авторы доказывают, что последующая институционализация газетного нарратива в академическом знании была связана с дисциплинарными и методологическими интересами исследований массовой коммуникации. Особое внимание уделено российской рецепции кейса, сформированной в условиях ограниченного доступа к первичным источникам и воспроизводившей западный нарратив по принципу эпистемического доверия.

Ключевые слова: научная мифология, массовая коммуникация, «Война миров», медиамиф, межмедийная конкуренция, цифровая коммуникация

Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-03014, https://rscf.ru/project/25-28-03014/

Для цитирования: Мельничук Д. В., Тихонова С. В. Социально-философский анализ научной мифологии XX века: кейс «Войны миров» // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 18–24. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-18-24.

Original article

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF SCIENTIFIC MYTHOLOGY OF THE TWENTIETH CENTURY: THE CASE OF “THE WAR OF THE WORLDS”

Dmitry V. Melnichuk[1], **Sophia V. Tikhonova**[2]

[1,2] Saratov State University named after N.G. Chernyshevsky, Saratov, Russia

[1] mlnchkdv@gmail.com, 0000-0002-6689-8904

[2] segedasv@yandex.ru, 0000-0003-2487-3925

Abstract. The article is devoted to a social and philosophical analysis of scientific mythology of the twentieth century, using the case of the radio dramatization of “The War of the Worlds” as its central example. The aim of the study is to identify the mechanisms through which a local media-theatrical event was transformed into a stable scientific

© Мельничук Д. В., Тихонова С. В., 2026

and textbook narrative legitimizing ideas about the omnipotence of media and the passivity of audiences. Based on the analysis of historical sources, empirical research data, and works in the theory of mass communication, the authors show that the newspaper interpretations of the first wave differed significantly from the actual scale of audience reaction to the radio play and were constructed by the print press under conditions of intermedia competition. It is demonstrated that the subsequent institutionalization of this newspaper narrative within academic knowledge was linked to the disciplinary and methodological interests of mass communication research. Special attention is paid to the Russian reception of the case, which developed under conditions of limited access to primary sources and reproduced the Western narrative according to the principle of epistemic trust.

Keywords: scientific mythology, mass communication, "The War of the Worlds", media myth, intermedia competition, digital communication

Funding. The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 25-28-03014, https://rscf.ru/project/25-28-03014/.

For citation: Melnichuk DV, Tikhonova SV. Social and Philosophical Analysis of Scientific Mythology of the Twentieth Century: the Case of "The War of the Worlds". *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):18-24. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-18-24.

Введение

Появление цифровых платформ и нейросетей не только стало важной вехой в развитии Интернета и новым этапом становления цифрового общества, оно затронуло научную рациональность. Из мира постклассической науки человечество переходит к науке цифровой, опирающейся на рациональность алгоритмическую. Дискуссии, сопровождающие этот переход, всё сильнее обнаруживают сложную взаимозависимость общества, науки и технологий, переплетение которых оказывается даже более сложным, чем предполагали представители направления SST (Social shaping of technology), междисциплинарного направления, конкурирующего с более известным в нашей стране трендом STS (Science, technology and society). Если постнеклассическая наука осмысляла свою специфику в диалоге-отрицании с наследием модерна, классической наукой, но сегодня наука XX в., неклассика и постнеклассика трансформируется в идеал «золотого века», в котором наука, какой бы она ни была, «честно» делалась людьми. Нейросетевые генерации, постправда и коммерческая ангажированность становятся новыми вызовами современности, в которую цифровой симулякр всё сложнее идентифицировать, а его притязания на актантную пассивность становятся всё более реалистичными, повышая риски для вовлеченных во взаимодействия с ним людей в условиях «турбулентной реальности» [1]. В этих условиях социальная философия может, конечно, занимать комфортную позицию наблюдателя. Однако более продуктивной представляется возможность заняться изучением социальной мифологии внутри науки, которое, с одной стороны, позволяет осуществить критическую ревизию формирующегося идеала цифровой науки, а с другой — показать устойчивость и универсальность социально-технологического контекста во все времена. В рамках данной статьи мы попытаемся выяснить, какую роль медиатехнологии сыграли в трансформации медиаспекуляции в устойчивый сюжет учебников на примере кейса «Войны миров».

Ошибки как социальное поле медиации между философией и наукой

Кумулятивная теория развития науки, до сих пор, вероятно, доминирующая в обыденном познании, предполагает, что наука копит «правильные» знания, и в результате они растут, примерно так, как увеличиваются горы драгоценностей в сундуках у скупого рыцаря или пачка денег под матрацем у скряги. В этом образе ошибки не могут оказаться внутри сундука, потому что проходят фильтрацию далеко от его стенок — вряд ли скупой рыцарь принесет в свою сокровищницу булыжник или ветошь. Однако наука — это арена противостояния разных теорий и парадигм, внутри которых получают научные результаты, и результаты эти находятся в серьезной, а иногда и ожесточенной конкуренции именно потому, что, будучи рядоположенными, они могут отрицать друг друга. При этом ошибки внутри исследовательских программ — явления неизбежные и закономерные, они появляются по принципу «кто не ошибается, тот не работал». Как показывает К. Баршт, по методологическому модусу научные ошибки бывают теоретические и фактические: «в первом случае происходит нарушение правил логики, что порождает неустранимые противоречия, во втором — пропуски информации или

внедрение в описание информационного шума» [2, с. 41]. Устранение ошибок в соответствии с мертоновской моделью научного этоса является результатом императива критицизма — полученный исследователем результат проверяют и перепроверяют эксперты апробации (рецензенты), все исследователи, заинтересованные в этом результате (специалисты по теме), и, наконец, сам исследователь должен заняться самопроверкой. Но научная критика не преследует в качестве цели стигматизацию ошибки, ее задача — легитимация более релевантных результатов. Конечно, научные скандалы, связанные с ошибками, бывают весьма резонансными, но, как правило, их медийный эффект обычно связан с причиненным ошибочными данными вредом, ущербом или неоправданным распределением финансирования. В качестве примеров можно привести запрет ДДТ: из-за преувеличенных учеными опасений, что этот инсектицид наносит вред окружающей среде, в частности, приводит к гибели птиц, бедные страны третьего мера подверглись международному давлению и отказались от него, что привело к возрождению малярии в мире [3]. Аналогичная ситуация сложилась вокруг запрета асбеста [4]. Философская перспектива обеспечивает «работу над ошибками» на парадигмальном уровне методологии, научно-методологическая упрочивает востребованность менее ошибочных результатов в силу их релевантности. В этом контексте ошибки, исправлением которых никто не пренебрегает, получают шанс на долгую жизнь и социальное влияние. Именно к таким и относится кейс «Войны миров».

Кого и как атаковали марсиане

Орсон Уэлс, американский кинорежиссер, актер, сценарист, прославился в том числе эстетизацией медиаэффектов, связанных с конкретными массовыми каналами. Его фильм «Гражданин Кейн» занимал первое место в рейтингах лучших американских картин XX в., а драматическая постановка шекспировского «Макбета», реализованная в эстетике гаитянского афроамериканского театра, прославилась как «Вуду-Макбет». В 30-е гг. XX в. он работал на радиосеть «Columbia Broadcasting System» в проекте «The Mercury Theatre on the Air», специализировавшегося на новом тогда формате радиоспектакля. Вечером 30 октября 1938 г. в программе Орсона Уэлса транслировалась художественная адаптация романа Герберта Уэллса «Война миров». Она была выстроена в форме имитации стандартного вещания, где рядовая музыкальная программа прерывалась экстренными новостными выпусками, правдоподобно имитирующими реальные новости того времени, вплоть до привлечения штатного диктора, о катастрофе и вторжении внеземных сил. Творческая игра с радиоформатами делала передачу необычной, но сама по себе не выводила ее за пределы экспериментального радиотеатра, характерного для конца 1930-х гг., использовавшего похожие художественные приемы [5, с. 149].

Масштаб непосредственной реакции аудитории был ограниченным. Радиорынок того времени был фрагментирован, а вечер воскресенья традиционно ассоциировался с популярными развлекательными программами конкурирующих радиостанций. Согласно данным рейтинговых измерений и последующим архивным исследованиям, постановку слушала лишь небольшая доля радиослушателей. Реакции, зафиксированные в частных письмах и полицейских отчетах, носили локальный характер и выражались преимущественно в форме недоумения или попыток уточнить услышанное [6]. В ходе самой трансляции радиостанция не фиксировала потока жалоб или признаков массового беспорядка, что позволяет говорить о принципиальном расхождении между событием и его последующей интерпретацией.

Однако в течение следующих дней печатная пресса активно формировала образ «массовой паники», вызванной постановкой Орсона Уэлса. Весьма вероятно, что газетной шумихи добивались и сам постановщик, и радиосеть. Уже утром 31 октября газеты вышли с материалами, описывающими произошедшее как общенациональную истерию, сопровождавшуюся бегством людей, параличом телефонных линий и угрозой общественному порядку. Эти публикации опирались преимущественно на анекдотические свидетельства и риторические преувеличения, не подкрепленные систематическими данными. В первую треть XX в. экономическая конкуренция в медиасфере была настолько жестокой, что толкала редакторов на весьма экстремальные экстравагантные приемы противостояния. Примером может быть трагическая судьба Филлипа Пейна, главного редактора газеты «The New York Daily Mirror», пионера таблоидной журналистики в «ревущие двадцатые» и «генерала» таблоидных войн. Пейн погиб в возрасте 34 лет при крушении моноплана «Олд Глори», пытавшегося осуществить рекордный трансатлантический полет. Репортаж о рекорде должен был стать прорывным маневром в битве за читательское внимание. В контексте

таких традиций, гипотеза о том, что газетный нарратив о марсианах Орсона Уэллса выполнял прагматическую функцию дискредитации нового медиума, который активно оттягивал рекламные бюджеты и внимание аудитории, — выглядит убедительной.

Именно газетная интерпретация задала рамку, в которой событие стало осмысляться как доказательство уязвимости массовой аудитории перед медиавоздействием. В дальнейшем эта рамка была институционализирована академическим знанием. Если сегодня профессиональная журналистика и наука сопрягаются через неформальное знание журналистики гражданской [7; 8], то к концу первой половины XX в. связи между прессой и наукой были куда более короткими и интенсивными.

Психологические и социологические исследования начала 1940-х гг. приняли газетный нарратив в качестве исходного факта и встроили его в теоретические модели прямого воздействия средств массовой информации. Ключевой фигурой в этот период стал Х. Кэнтрил, психолог из Принстонского университета, который в 1940 г. опубликовал книгу «Вторжение с Марса: исследование психологии паники» [9]. При этом эмпирические противоречия и методологические ограничения подобных исследований не разрушили сложившийся образ события, а напротив, способствовали его закреплению в учебниках и научных обзорах как хрестоматийного примера.

Критика кейса

Работу Кэнтрила критиковал уже П. Лазарсфельд [10], команда которого установила рейтинг передачи Орсона Уэлса и пришла к выводу о том, приходившиеся на ее долю 4% от всей радиоаудитории составляли 1 млн человек, что крайне далеко от описываемых газетами 6 млн. Для Лазарсфельда «война миров» была ошибочным доказательством, которым оперировали представители группы теорий в массовой коммуникации, получивших название «волшебной пули» и восходящих к модели коммуникации Лассуэлла. В их рамках сообщения массовой коммуникации играли роль стимула в жестком бихевиоризме, гарантированно заставляя аудиторию действовать в соответствии с транслируемым ей смыслом. Лазарсфельд, напротив, разрабатывал теорию двухступенчатого потока коммуникации, где в селекцию информации включались лидеры мнений [11].

Более того, последующие исследования Лазарсфельда, включая знаменитое «The People's Choice» (1944), привели к формулированию двухступенчатой модели коммуникации, демонстрируя, что медиавоздействие опосредовано социальными сетями и межличностной коммуникацией. Однако явной связи между критикой модели прямого воздействия и пересмотром случая «Войны миров» Лазарсфельд не проводил.

Активная ревизия канонического нарратива о радиопостановке «Войны миров» относится уже к исследованиям XXI в. В центре этой волны пересмотра находятся исследования Д. Пули, направленные на выявление того, что медиасобытие и газетная спекуляция были институционализированы в научный миф, сыгравший важную роль в формировании самопонимания исследований массовой коммуникации в Соединенных Штатах. В рамках масштабного архивного анализа Д. Пули и М. Соколов обращаются к письмам радиослушателей, материалам полицейских ведомств и газетной хронике конца 1930-х гг. [12]. Полученные им данные позволяют утверждать, что описываемая в прессе «национальная паника» не имела эмпирического основания. Реакции аудитории были локальными, образ всеобщей катастрофы был медиапродуктом. Именно в этом качестве эпизод «Войны миров» был встроен в процесс институционализации самой категории «массовой коммуникации» как научного объекта. Исследователи, подобные Кэнтрилу и Лазарсфельду, работали в рамках проектов, финансируемых Фондом Рокфеллера. Их заинтересованность в наглядной демонстрации социальной значимости своих методологических подходов очевидна. Радиопостановка Уэллса оказалась удобным эмпирическим кейсом, позволявшим представить медиа как потенциально опасную силу и тем самым легитимировать необходимость экспертного и научного контроля над коммуникационными процессами.

Сходные выводы были получены Б. Шварцем в монографии «Broadcast Hysteria» (2015), где на документальном материале показано, что значительная часть свидетельств, традиционно приводимых в подтверждение паники, либо была журналистской фикцией, либо представляла собой непроверяемые анекдотические рассказы [6]. Дополнительно Шварц анализирует экономический контекст, выявляя заинтересованность печатных изданий в дискредитации радио и демонстрируя, каким образом радиокомпания «Columbia Broadcasting System» и Орсон Уэллс, первоначально опасавшиеся правовых последствий, впоследствии интегрировали возникший скандал в стратегии публичного самопозиционирования. В целом критическая традиция осмысления

медиафеномена «нью-йоркской массовой паники» показывает, что эффективность мифотворческого потенциала медиатехнологий, которые мы сегодня считаем морально устаревшими, может не уступать нейросетевому контенту, разница только в масштабах охвата. Однако социальная рефлексия, разворачивающая «критические дискурсивные механизмы» в отношении нейросетей [13, с. 131], сегодня интересуется радио и телевидением в историческом, ретроспективном ключе.

Российская рецепция на пороге коммуникационной революции

На территории СНГ проникновение кейса радиопостановки «Войны миров» в научную и учебниковую литературу имеет собственную траекторию. В отечественное гуманитарное знание этот сюжет вошел не как предмет эмпирического анализа, а как уже готовый, канонизированный пример, зафиксированный в западных учебниках по теории массовой коммуникации. Решающую роль здесь сыграли позднеперестроечные и раннепостсоветские переводы работ по социологии и психологии массовых коммуникаций, в которых история «Войны миров» фигурировала как иллюстрация универсальной силы медиавоздействия и пассивности аудитории.

В этот период отечественная наука находилась в ситуации радикальной асимметрии доступа к источникам. Исследование радиоконтента и материалов американской печатной прессы 1930-х гг. требовало колоссальных усилий, связанных с физической работой в зарубежных архивах, микрофильмами, специализированными библиотеками и языковой подготовкой. Для большинства российских исследователей такая работа была практически недоступна как по институциональным, так и по финансовым причинам. В результате западный нарратив воспроизводился в форме пересказа, а не проверки, и опирался на негласный императив доверия к авторитету западной науки, которая в начале 1990-х гг. воспринималась как образец методологической зрелости и эмпирической строгости.

В учебниковых и обзорных текстах кейс «Войны миров» закрепился как почти аксиоматический факт, не требующий дополнительного обоснования. Он используется для демонстрации модели «магической пули», для иллюстрации опасности манипуляции массовым сознанием и для подкрепления представлений о медиа как автономной и потенциально деструктивной силе. Выявление всей академической литературы, тиражирующей этот миф, потребовало бы масштабного исследования, в качестве подтверждения мы приведем несколько разноплановых источников, воспроизводящих миф о войне миров [14–16]. Один из авторов впервые воспроизвел кейс «Войны миров» в конце нулевых годов нынешнего века [17, с. 99] опираясь на научно-публицистическую работу А. В. Кукаркина «По ту сторону расцвета. Буржуазное общество: культура и идеология» (1977) [18], и ей, как и всеми воспроизводившими этот сюжет, сама возможность альтернативного анализа события «на нашей стороне» практически не рассматривалась, поскольку отсутствовали инструменты для независимой реконструкции эмпирического материала.

Даже в Соединенных Штатах ситуация принципиально изменилась в лишь в конце XX в., когда масштабная оцифровка архивов массмедиа сделала возможным систематический анализ газетных публикаций, писем слушателей, рейтинговых данных и институциональной переписки. Именно технологическая трансформация исследовательской среды позволила выявить расхождения между реальными событиями и их последующей интерпретацией, а затем поставить под сомнение сам факт «массовой паники». Деконструкция мифа стала следствием не только теоретического пересмотра, но и радикального снижения транзакционных издержек доступа к источникам.

Заключение

Международное воспроизводство кейса «Войны миров» опирается на структурный зазор в технологиях и инфраструктурах знания. Политические границы, ограничения академической мобильности и неравномерное развитие цифровых архивов привели к тому, что разные научные сообщества на протяжении десятилетий оперировали разными версиями одного и того же события. История «Войны миров» тем самым демонстрирует, что наука, несмотря на претензию на универсальность, оказывается встроенной в конкретные социальные, политические и технологические условия, которые она не всегда способна быстро и безболезненно преодолеть. Кейс «Войны миров» демонстрирует, что его значение определяется не столько самим радиовещательным экспериментом, сколько процессом последующего символического производства. Реальное событие представляло собой единичный эпизод, тогда как интерпретация первой волны превратила его в универсальный сюжет о могуществе медиа и пассивности аудитории. Этот разрыв между

фактом и нарративом позволяет рассматривать «Войну миров» как ранний пример научного медиамифа, в котором социальные страхи, экономические интересы и дисциплинарные потребности науки слились в устойчивую схему объяснения. И в эпоху печатной книги технологии коммуникации становились не только инструментами передачи информации, но и триггерами формирования долговечных мифологических конструкций, сохраняющих свою объяснительную силу далеко за пределами исходного события.

Список источников

1. Невелева В. С., Меняева М. П. Мир современного человека между турбулентностью и устойчивым развитием // Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 5 (451). С. 69–76. DOI: 10.47475/1994-2796-2021-10510.

2. Баршт К. Об ошибках в научном поиске, и в текстологии в частности // Napis. 2020. № 26. С. 33–55.

3. Ferriman A. Attempts to ban DDT have had “tragic consequences” // The BMJ. 2001. № 322. С. 1270. DOI: https://doi.org/10.1136/bmj.322.7297.1270/d.

4. Яргин С. В. Преувеличенное восприятие риска асбестообусловленных заболеваний: комментарий // Сибирский научный медицинский журнал. 2023. № 43 (2). С. 4–14. DOI: 10.18699/SSMJ20230201.

5. Heyer P. America Under Attack 1: The War of the Worlds, Orson Welles, and ‘Media Sense’ // Canadian Journal of Communication. 2003. № 28 (2). P. 149–166.

6. Schwartz A. B. Broadcast Hysteria: Orson Welles’s War of the Worlds and the Art of Fake News. New-York : Hill and Wang, 2016. 368 p.

7. Гришечкина Н. В., Тихонова С. В. Гражданская экспертиза и научное знание в цифровую эпоху // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55, № 2. С. 123–138. DOI: 10.5840/eps201855233.

8. Артамонов Д. С., Тихонова С. В. «Гараж» истории: цифровой поворот «независимых исторических исследований» // Диалог со временем. 2020. № 72. С. 237–254. DOI: 10.21267/AQUILO.2020.72.72.015.

9. Cantril H. The Invasion from Mars: A Study in the Psychology of Panic. Princeton : Princeton University Press, 1940. 242 p.

10. Lazarsfeld P. F., Berelson B., Gaudet H. The People’s Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign. New York : Columbia University Press, 1944. 178 p.

11. Katz E., Lazarsfeld P. F. Personal Influence: The Part Played by People in the Flow of Mass Communications. Glencoe: The Free Press, 1955. 400 p.

12. Pooley J. D., Socolow M. J. Checking Up on The Invasion from Mars: Hadley Cantril, Paul F. Lazarsfeld, and the Making of a Misremembered Classic // International Journal of Communication. 2013. № 7. P. 1920–1948.

13. Дыдров А. А., Варламова А. С. Философия лица и нейросетевые агенты // Galactica Media: Journal of Media Studies. 2025. Т. 7, № 2. С. 128–145. DOI: 10.46539/gmd.v7i2.647.

14. Югай И. И. Радио в арт-практике XX века // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 5. С. 609.

15. Массовая коммуникация и общество : курс лекций / сост. В. А. Блажко, О. В. Леонтьева. Тирасполь, 2016. 121 с.

16. Архангельская И. Б., Архангельская А. С. Фейк-ньюс в доцифровую и цифровую эпохи // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2020. № 3 (37). С. 95–104. DOI: 10.24411/2070-0695-2020-10314.

17. Тихонова С. В. Коммуникационные структуры социальной мифологии. Саратов : СГСЭУ, 2008. 244 с.

18. Кукаркин А. В. По ту сторону расцвета: Буржуазное общество: культура и идеология. 3-е изд., дораб. М. : Политиздат, 1981. 479 с.

Информация об авторах

Д. В. Мельничук — кандидат физико-математических наук, доцент кафедры теории функций и стохастического анализа.

С. В. Тихонова — доктор философских наук, доктор юридических наук, профессор, профессор кафедры теоретической и социальной философии, заведующий учебно-научной лаборатории «ЦИФРа».

Information about the authors

D. V. Melnychuk — Candidate Sci. (Physical and Mathematical), Associate Professor of the Department of Function Theory and Stochastic Analysis.

S. V. Tikhonova — Doctor Sci. (Philosophy; Law), Professor, Professor of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Head of the Educational and Research Laboratory “TSIFRa” .

Статья поступила в редакцию 25.01.2026; одобрена после рецензирования 06.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 25.01.2026; approved after reviewing 06.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Вклад авторов: оба автора 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.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 25–33.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):25-33.

Научная статья

УДК 316.33

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-25-33

СООТНОШЕНИЕ ФОРМ ЭКСПАНСИИ И ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ЕЙ (НА ПРИМЕРЕ РУССКОГО ОСВОЕНИЯ БАШКИРИИ В XVII–XVIII ВВ.)

Станислав Игоревич Сулимов[1], **Игорь Васильевич Черниговских**[2]

[1,2] Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия

[1] sta-sulimov@ya.ru

[2] igrchernigovskix@rambler.ru

Аннотация. Данная работа посвящена рассмотрению соотношения различных форм экспансии. Понимая под экспансией стремление развивающегося общества влиять на окружающий мир, авторы разделяют экспансию по сферам (экономическая, политическая, социальная и духовная). При этом экспансия далеко не всегда протекает одновременно во всех сферах: чаще бывает, что общество-донор выступает в роли экспансиониста в одной сфере и не пытается оказывать на реципиента влияние в остальных сферах. Со своей стороны, общество-реципиент нередко оказывает сопротивление экспансии не в той сфере, где эта экспансия наиболее сильна, а во всех остальных сферах, экспансией не затронутых. В качестве исторической фактуры авторы обратились к русскому освоению Башкирии, протекавшему в XVII–XVIII вв. Башкирия формально входила в состав Русского царства с конца XVI в., но на социально-экономическую жизнь башкир это подданство практически не влияло. Однако дальнейшее целенаправленное политическое и экономическое проникновение русских в Башкирию не только привело к трансформации быта данного края, но и встретило разноплановое сопротивление башкир. В данной работе подробно рассматриваются сферы, в которых протекали российская экспансия в Башкирии и принимавшиеся башкирами контрмеры. В XVII в. русская экспансия протекала преимущественно в экономической форме, выражаясь лишь в сборе ясака. На злоупотребления администрации башкиры отвечали спорадическими вооруженными выступлениями. В первой же половине XVIII в. государство начало активную горнозаводскую и военную колонизацию Башкирии. Ответом стали сепаратизм и исламский фанатизм, которых прежде в Башкирии не существовало. То есть башкиры сопротивлялись российской экспансии не в тех сферах, где эта экспансия выражалась наиболее ярко. Возможно, именно поэтому это сопротивление и оказалось безрезультатным: проповедь воинствующего ислама не могла остановить социально-экономическое проникновение в Башкирию русской промышленности. По мнению авторов, такие попытки безадресного сопротивления представляют собой не башкирскую специфику, а типичный случай во взаимодействии донора экспансии и ее реципиента.

Ключевые слова: экспансия, Соборное уложение 1649 г., ясак, тарханы, исламизм

Для цитирования: Сулимов С. И., Черниговских И. В. Соотношение форм экспансии и противодействия ей (на примере русского освоения Башкирии в XVII–XVIII вв.) // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 25–33. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-25-33.

© Сулимов С. И., Черниговских И. В., 2026

Original article

THE RELATIONSHIP BETWEEN FORMS OF EXPANSION AND COUNTERACTION TO IT (USING THE EXAMPLE OF RUSSIAN EXPLORATION OF BASHKIRIA IN THE 17TH—18TH CENTURIES)

Stanislav I. Sulimov[1], **Igor V. Chernigovskikh**[2]

[1,2] Voronezh State University, Voronezh, Russia

[1] sta-sulimov@ya.ru

[2] igrchernigovskix@rambler.ru

Abstract. This work is devoted to examining the relationship between different forms of expansion. Understanding expansion as the aspiration of a developing society to influence the surrounding world, the authors divide expansion by spheres (economic, political, social, and spiritual). Moreover, expansion does not always proceed simultaneously in all spheres: it is more often the case that the donor society acts as an expansionist in one sphere and does not attempt to influence the recipient in other spheres. For their part, the recipient society often resists expansion not in the sphere where this expansion is strongest, but in all other spheres unaffected by the expansion. As historical material, the authors turned to the Russian development of Bashkiria, which took place in the 17th–18th centuries. Bashkiria formally became part of the Tsardom of Russia from the end of the 16th century, but this subject status practically did not affect the socio-economic life of the Bashkirs. However, further targeted political and economic penetration of Russians into Bashkiria not only led to the transformation of the way of life in this region but also met with diverse resistance from the Bashkirs. This work examines in detail the spheres in which Russian expansion in Bashkiria took place and the countermeasures taken by the Bashkirs. In the 17th century, Russian expansion occurred predominantly in economic form, expressed only in the collection of yasak (tribute). The Bashkirs responded to the abuses of the administration with sporadic armed uprisings. In the first half of the 18th century, the state began active mining and military colonization of Bashkiria. The response was separatism and Islamic fanaticism, which had not existed in Bashkiria before. That is, the Bashkirs resisted Russian expansion not in the spheres where this expansion was most pronounced. Perhaps this is why this resistance proved to be fruitless: the preaching of militant Islam could not stop the socio-economic penetration of Russian industry into Bashkiria. In the opinion of the authors, such attempts at undirected resistance are not a Bashkir specificity but a typical case in the interaction between the donor of expansion and its recipient.

Keywords: expansion, Cathedral Code of 1649, yasak, tarkhans, Islamism

For citation: Sulimov SI, Chernigovskikh IV. The Relationship Between Forms of Expansion and Counteraction to it (Using the Example of Russian Exploration of Bashkiria in the 17th—18th Centuries). *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):25-33. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-25-33.

Введение

Любое развивающееся общество непременно транслирует свое содержание вовне, стремясь оказывать на окружающий природный и социальный мир определяющее влияние. Данный процесс называется «экспансия» и далеко не всегда предполагает военную агрессию или какое-либо иное явное принуждение. Отечественный исследователь Б. Н. Шапталов выявил такие формы экспансии, как экономическая, политическая, культурная и идеологическая [11, с. 208]. С данной классификацией можно соглашаться или не соглашаться, но следует признать, что интенсивная торговля — не то же самое, что установление политического протектората. Более того, от некоторых форм экспансии реципиент получает не меньшую пользу, чем донор (если, к примеру, речь идет о финансовых инвестициях или религиозном прозелитизме). Нередко, впрочем, экспансия встречает противодействие, которое необязательно протекает в зеркальных экспансии формах. В данной работе мы кратко рассмотрим формы, в которых протекала российская экспансия XVII–XVIII вв., и противодействие, которое она встречала, на примере Башкирии. Наш выбор хронологических и географических границ обусловлен следующими факторами. Во-первых, XVII–XVIII вв. — это эпоха становления Российской империи, время, когда Россия Нового времени формировала свое политическое и духовное могущество, в дальнейшем не раз подвергавшееся проверке на прочность всем остальным миром. Во-вторых, Башкирия своими территориальными размерами не уступает иным европейским странам и происходившие в ней события никоим образом нельзя считать малозначительными или не стоящими внимания. При этом в обозначенную нами эпоху жизнь башкирского общества подчинялась иным политическим,

экономическим, социальным и духовным принципам, чем жизнь других российских областей. И тот факт, что в данный момент Башкирия является неотделимой, органической частью России, свидетельствует об успешности российской экспансии, хотя, как мы увидим ниже, не всегда и не во всех своих формах эта экспансия была триумфальной.

Материал и метод

Утверждению российской власти в Башкирии посвящено немалое количество работ, но практически все они затрагивают лишь политический аспект данного процесса или рассматривают участие башкир в событиях русской истории Нового времени как второстепенный фактор. Так, дореволюционные исследователи Н. Н. и Н. А. Фирсовы подробно анализировали основание Оренбурга и участие башкирских повстанцев в Пугачёвщине, но взаимодействие башкирского и русского обществ их мало интересовало. Советские и современные историки И. Г. Акманов, Р. Ш. Вахитов, А. Г. Кузьмин, Ю. А. Лимонов, Н. В. Устюгов и др. сосредоточивались на политическом и экономическом проникновении царской России в Башкирию, игнорируя культурный (в особенности — религиозный) аспект соседства башкир с российским государством и русскими переселенцами. В данной работе мы предпримем попытку заполнить этот пробел.

Башкирия официально вошла в состав России в годы правления Ивана IV Грозного, когда между царем и башкирскими родовыми старейшинами был заключен двусторонний договор. Условия подданства для башкир оказались крайне мягкими: с жителей края царская администрация собирала небольшую дань (ясак), которая взималась лошадьми или деньгами на стоимость этих лошадей. Такие «платежи» не затрудняли башкир, поскольку коневодство было одним из их национальных промыслов [9, с. 31]. Также принятие российского подданства путем соглашения имело важное следствие: русская корона, принимая власть над краем, никоим образом не коснулась устройства башкирского общества. Никакой завоевательной кампании в Башкирии не велось, и поэтому башкирский социум сохранил свой прежний уклад, то есть многие представители башкирского простонародья ни разу в жизни не видели русских переселенцев, никак не контактировали с ними и продолжали жить так, будто не являются российскими подданными. Этот факт сыграл важную роль в дальнейшей истории края, обусловив видение башкирами своего положения в Русском царстве и Российской империи, а также очертив неформальные границы полномочий российской администрации.

Необходимо уточнить, что до и после вхождения в состав России башкирское общество сохраняло родовой строй. Общины, сочетавшие родовые и соседские связи, сообща владели землей. Вопреки популярному мнению, башкиры вели не кочевое, а полукочевое хозяйство, сочетая коневодство с земледелием, бортничеством и различными ремеслами, среди которых не последнее место занимала обработка металлов. Главой общины считался *бий* — родовой старейшина, которого русские чиновники ошибочно именовали «князем». В реальности власть биев не имела официального подтверждения и четко очерченных полномочий. Вот как характеризует ее отечественный исследователь И. Г. Акманов: «Башкирские бии не имели грамот, подтверждающих их княжеское достоинство, за исключением тех, кто накануне присоединения Башкирии ездил к царскому наместнику в Казань для переговоров» [2, с. 25]. Другую разновидность башкирской аристократии составляли *тарханы*, которых сами башкиры называли «лучшими людьми», подразумевая под этим имущественный достаток и авторитет среди земляков. Русская администрация приравнивала тарханов к дворянам и вела дела с ними так, как привыкла это делать с татарскими мурзами: тарханы нередко выполняли государственные поручения и получали за это жалование. Важно отметить, что настоящей военной или служилой аристократии в башкирском обществе не существовало по причине того, что башкиры к моменту вхождения в состав России много лет не вели ни с кем войн. Гипотетически тарханы с помощью русской администрации могли бы в такую аристократию превратиться, но препятствием на пути этой трансформации стало Соборное уложение 1649 г., согласно которому лишь православный аристократ мог владеть крепостными крестьянами, а дворянин-иноверец лишь получал жалование за свои услуги [8, с. 162–163]. Поэтому служба российской короне в качестве переводчиков, консультантов и разведчиков носила у тарханов эпизодический характер и не особенно упрочняла их положение среди земляков. В частности, все важнейшие решения принимались народным собранием, именуемым *йыйын*, и мнение тарханов в такие моменты считалось хотя и важным, но не определяющим.

По вероисповеданию башкиры оставались мусульманами суннитского толка с характерной для

большинства степных народов долей шаманского двоеверия. Советский историк Н. В. Устюгов отметил, что среди башкирской родовой аристократии было немало грамотных людей, умевших читать по-татарски и по-русски [9, с. 17]. Таких людей называли *абызами*, из их числа русская администрация назначала сельских старост, из кругов абызов происходили все башкирские муллы. Особенностью башкирской мусульманской общины был институт *ахунов* — авторитетных в той или иной местности мулл, решавших спорные вопросы религиозной этики и выполнявших функцию наставников благочестия. При том, что мусульманский клир в Башкирии был до крайности децентрализован, ахуны играли в обществе важную роль, а большое количество абызов обеспечивало идейную преемственность в их среде. Христианство проникло в Башкирию вместе с русскими переселенцами, но отдельная Уфимская епархия не была сформирована до начала XIX в., невзирая на многократные попытки ее учредить. Православное духовенство хотя и присутствовало в Башкирии, но не было многочисленным и формально относилось к Казанской епархии.

Немаловажным фактором межкультурных отношений стало небольшое количество русских переселенцев, которых к началу XVIII в. в Башкирии насчитывалось не более 40 тыс. человек, включая представителей всех сословий — от дворян до крепостных крестьян [2, с. 14]. Поэтому все межнациональные конфликты, случавшиеся в XVII — начале XVIII в., по определению не могли быть масштабными.

Конфликты между российской администрацией и переселенцами, с одной стороны, и башкирскими туземцами, с другой, конечно же, случались. Но это вовсе не были попытки изгнания русских из региона или борьбы за независимость Башкирии от России. У подавляющего большинства волнений имелись лишь две понятные, почти обыденные причины. В первую очередь башкир беспокоили нередкие злоупотребления отдельных сотрудников администрации, пытавшихся собирать ясак в собственный карман и для этого самовольно увеличивавших размеры выплат. В таких ситуациях туземцы оказывали вооруженное сопротивление сборщикам, а затем всегда обращались с письменными жалобами к центральному правительству. Любопытно, что московские и санкт-петербургские государи в таких случаях принимали сторону башкир и отзывали непопулярных наместников из региона. И. Г. Акманов приводит такие примеры: «Так, в челобитной от 1706 г. Петру I башкиры жаловались на насилия и вымогательства комиссара Сергеева, его помощников казанских дворян братьев С. и Л. Аристовых, Пальчикова и других. Из-за народного недовольства правительству нередко приходилось снимать уфимских воевод. Так, в 1664 г. был смещен князь А. М. Волконский, в 1682 г. — князь А. Коркодинов, в 1708 г. — казанский дворянин Л. Аристов» [2, с. 57].

Гораздо более серьезным поводом для местного недовольства было расширение районов, занимаемых русскими переселенцами, которое сопровождалось как мягким, так и грубым отъемом башкирских земель. Сложность положения заключалась в том, что строительство той или иной русской крепости санкционировалось в столице и не могло быть отменено из-за жалобы туземной общины, на земле которой эта крепость строилась. Именно в таких ситуациях разгорались настоящие восстания. К примеру, основание в 1645 г. Мензелинска привело к полномасштабным военным действиям, в ходе которых в осаде оказались не только Мензелинск, но также Оса и Сарапул [2, с. 66]. Но такие восстания никогда не были всенародными: часть мулл и тарханов всегда выступали за мирное урегулирование вопроса и становились инициаторами переговоров между повстанцами и администрацией. Именно поэтому такие бунты носили скоротечный характер и редко подавлялись карательными операциями царских войск.

Говоря о башкирских восстаниях XVII в., необходимо уточнить, что в их ходе взаимодействовали различные факторы, но ни один из них не был ни антирусским, ни антироссийским. Чаще всего проблемы и субъекты, приведшие к восстанию, имели исключительно местный характер и далеко не всегда хоть как-то были связаны с этнической или религиозной проблематикой. К примеру, во время восстания 1662–1664 гг. среди повстанцев действовали польские и литовские военнопленные, расквартированные в Башкирии, а во время нападения мятежных башкир на поселки в Уфимском и Соликамском уездах они применили малочисленную, но вполне боеспособную артиллерию. Как удалось выяснить в ходе последовавшего за усмирением бунта разбирательства, пушки и порох повстанцам выгодно продал верхотурский стрелец Иван Громыхалов, а непонятный персонаж по имени Иван Аникеев активно участвовал в подготовке восстания [2, с. 74]. Таким образом, можно констатировать, что в мятеже, который может показаться антирусским и антигосударственным, участвовали интернациональные уголовные элементы, вдохновлявшиеся

собственными личными и партикулярными интересами, далекими от большой политики.

Религиозный мотив в этих восстаниях присутствовал, но не доминировал. В частности, будучи мусульманами, башкиры относились к православным неприязненно, но вождям восстаний — грамотным тарханам — была известна первая статья Соборного уложения 1649 г., грозившая смертью любому человеку, который осквернит православную святыню или храм, открыто выскажет хулу на Бога или Церковь [8, с. 1]. Поэтому, даже атакуя церкви и монастыри, повстанцы старались соблюсти некую меру, чтобы их выступление не стало необратимым. Так, во время восстания 1681–1684 гг. мятежники захватили церковь в селе Пьяный Бор и увезли все обрядовые принадлежности, включая Евангелие и даже колокола. Но после подавления восстания всё это имущество было передано башкирами администрации без малейших повреждений [2, с. 79]. То есть вожаки повстанцев хорошо понимали, после каких шагов примирение с властями станет невозможным, и вовсе не собирались предпринимать эти шаги.

Подводя итоги русско-башкирскому сосуществованию в XVII–XVIII вв., можно отметить, что русское проникновение в Башкирию проходило в экономических и политических формах, и ни в одной из этих форм не было навязчивым. Так, экономическая экспансия выражалась во взимании ясачной дани, вовсе не обременительной для туземцев, а неизбежные в таких случаях злоупотребления пресекались российским правительством. Политическая экспансия доставляла башкирам ряд неудобств: в частности, строительство крепостей на землях родовых общин сильно стесняло башкирских земледельцев. Но к началу XVIII в. таких крепостей и городов еще было мало, и жизнь большинства местных общинников от их существования почти не страдала. Социальная экспансия, понимаемая как заселение Башкирии русскими, имела крайне ограниченные масштабы, а религиозная экспансия (христианизация) в регионе практически не велась. Два общества жили бок о бок друг с другом, и их столкновения носили характер тех конфликтов, которые порой случаются между соседями. Однако ситуация радикально изменилась в годы правления Петра I и его наследников.

Для разработки уральских руд Петром I была учреждена Берг-коллегия (аналог горного министерства), и в 1720 г. во главе команды металлургов на Средний Урал прибыл В. Н. Татищев, официально именовавшийся «директор горных заводов» и имевший широкие гражданские, судебные и военные полномочия. Сложилась крайне запутанная ситуация, потому что на Среднем Урале не существовало отдельной губернии, и фактическая власть в стремительно осваиваемом крае оказалась в руках заводского директора. Местные рабочие метко прозвали своего начальника «горным командиром». В. Н. Татищев замышлял немало масштабных проектов, которые вскоре привели к его ссоре с местными промышленниками Демидовыми и столкновениям с башкирами. В частности, попытка Татищева разведывать руды на землях башкирских общин в долине Чусовой привела к нападениям на геологов [12, с. 73]. Противостояние «горного командира» с влиятельной семьей Демидовых завершилось отзывом В. Н. Татищева с должности и триумфальным возвращением на нее в 1734 г. Наученный опытом, чиновник-инженер перешел к решительным мерам как в отношении частников, так и в адрес башкир. С одной стороны, В. Н. Татищев считал, что светское образование, подкрепленное ненавязчивой проповедью христианства, позволит превратить башкир из нежелательных соседей в надежных товарищей. Как отмечает советский исследователь А. Г. Кузьмин, начиная с 1724 г. В. Н. Татищев приглашал в основанную им начальную школу детей своих знакомых тарханов, где их обучали чтению и письму на русском языке. Позднее под патронажем «горного командира» была открыта татаро-калмыцкая школа в Самаре, где преподавал в числе прочих востоковед-мусульманин Махмуд Абдурахманов [6, с. 251]. Но, с другой стороны, строительство новых заводов и основание Екатеринбурга происходили на родовых башкирских землях. Чем больших экономических и технических успехов добивался энергичный директор, тем тяжелее приходилось башкирам, жившим по соседству с предприятиями. В отличие от своих конкурентов, частных промышленников Демидовых, В. Н. Татищев не практиковал силовой захват башкирских земель, но всё равно исподволь выдавливал туземцев из их владений, практикуя мошеннические сделки и долгие судебные разбирательства, за время которых на отчужденных у башкир землях успевали вырасти государственные заводы. «Горный командир» воздерживался от прямого насилия, и поэтому сопротивление башкир тоже не превышало масштабов разбойных нападений на рабочие поселки. Для защиты предприятий В. Н. Татищев учредил оригинальную службу безопасности, напоминавшую современные частные военные компании и вошедшую

в историю под названием «заводская вольница». Его примеру последовали и частные предприниматели, что привело к возникновению на большинстве уральских предприятий собственных вооруженных формирований: «Для борьбы с “вольностями башкирцев” на заводах учредили “вольницы”: отряды рабочих-добровольцев ходили в походы на башкир. Обычно в “вольницы” отпускали до четверти работников, но Юговским казенным заводам и Иргинским заводам купцов Осокиных начальство дозволило воевать сразу всем “трудовым коллективом”» [5, с. 42]. Возможно, боевая ценность таких формирований и не была высокой, но малочисленным отрядам того или иного лишившегося земли бия или тархана они противостояли довольно эффективно.

Если созданный В. Н. Татищевым уральский горнозаводской комплекс оказывал на башкир колоссальное экономическое давление, лишая их земли и тем самым обрекая на нищету, то начатая в 1734 г. Оренбургская экспедиция нанесла серьезный политический удар по башкирской автономии, попутно доставив и множество новых экономических проблем. Согласно проекту обер-секретаря Сената И. К. Кириллова, крепость Оренбург, которую только предстояло построить, должна была стать для Российской империи воротами в мир восточной торговли. Кириллов был настолько уверен в надежности своего замысла, что взялся реализовать его лично, совершив во главе отряда долгий переход через степи и спроектировав укрепления нового города. А поскольку место для строительства оказалось выбрано неудачно, то вскоре Оренбург перенесли, сохранив и крепость на прежнем месте, но переименовав ее в Орск. Появившиеся в степи словно из ниоткуда два города буквально парализовали хозяйство башкирских коноводов и блокировали вояжи местных торговцев, ведших дела с казахами. Ведь Орск и Оренбург оказались прямо на маршруте сезонных перекочевок башкирских табунов, а буквально через несколько месяцев вокруг этих городов выросли деревни русских переселенцев и слободы специально приглашенных обер-секретарем татарских купцов. Однако И. К. Кириллов отверг все претензии местных биев, полагая, что мнение туземцев не имеет никакого значения по сравнению с проектом имперского масштаба. Поэтому ответом стало массовое восстание башкир, начатое в 1735 г. Характерно, что выступлению предшествовало народное собрание, на котором в пользу восстания высказались авторитетный тархан Акай Кусюмов и абыз Бепеня Трупбердин. Пророссийскую партию, состоявшую в основном из мусульманского духовенства и поддерживавшую связь с администрацией в Уфе, принудили к молчанию при помощи угроз [2, с. 106]. Вскоре Оренбург оказался в блокаде, а мятеж охватил территорию Башкирии по обе стороны Урала.

Правительство отреагировало на восстание 1735 г. крайне серьезно и теперь не собиралось идти с повстанцами ни на какие компромиссы. Так, в сжатые сроки была учреждена Комиссия башкирских дел, в которую вошли генералы А. И. Румянцев и Л. Я. Соймонов, директор уральских горных заводов В. Н. Татищев и ряд других высокопоставленных офицеров и чиновников. Перед ними стояла единственная задача — любой, в том числе самой высокой ценой привести башкир к повиновению. И эта задача была выполнена при помощи избыточной жестокости, прежде не практиковавшейся царскими войсками против башкир. Так, руководивший карательными операциями полковник А. И. Тевкелев применял пытки, а подчинявшиеся ему драгуны и казаки сжигали башкирские деревни, не уточняя, кто из жителей принимал участие в восстании [6, с. 244]. Любопытно, что Алексей Иванович Тевкелев был перешедшим в православие татарским мурзой и с рождения носил имя Кутлумухаммед (Мухаммед-Кутлуг). По мнению современного отечественного исследователя Г. Б. Азаматовой, каратель стремился доказать свою лояльность руководству и войти в ряды русских дворян-крепостников [1, с. 57]. Если так, то мечта А. И. Тевкелева сбылась — он довольно быстро продвинулся по службе до генерал-майора и получил во владение село Килимово, расположенное в усмиренной им Башкирии. Вскоре большинство лидеров восстания попали в плен, и их ждала незавидная судьба — Акая Кусюмова отправили под конвоем в Центральную Россию, а Бепеня Трупбердин был приговорен к смерти В. Н. Татищевым и казнен.

С этого момента всем башкирским аристократам стало понятно, что сосуществование их с российской короной на условиях подданства XVI в. больше невозможно. По этой причине в 1740 г. местный авантюрист Миндигул Юлаев по прозвищу Карасакал (Чёрная Борода) выдал себя за Султан-Гирея, опального родственника хана Джунгарии, который в реальности никогда Башкирию не посещал. Однако среди тарханов нашлось немало желающих притвориться, будто они верят в принадлежность Юлаева к одной из правящих степных династий. Башкиры провозгласили Карасакала своим ханом и тем самым объявили

об отделении Башкирии от России. Миндигул Юлаев вел переговоры с казахами об антирусском союзе, который не состоялся лишь потому, что Абулхаир, хан Младшего Жуза, искал союза с Россией и не спешил вмешиваться в пограничные междоусобицы [2, с. 132]. Сепаратисты вскоре были разгромлены, и Миндигул Юлаев бежал в Среднюю Азию. Однако сама попытка башкирских повстанцев сформировать собственное правительство, а не высказывать свои жалобы российской администрации, выглядела крайне оригинально и нетипично для этого региона. Впрочем, основание в степи Оренбурга, строительство уральских заводов на башкирских землях и карательные акции полковника А. И. Тевкелева тоже были оригинальными, прежде невиданными в Башкирии событиями, радикально изменившими всю ее жизнь.

Подавление восстания 1735–1740 гг. умиротворило башкир совсем ненадолго. Ведь заводская колонизация Среднего Урала и заселение Оренбуржья крестьянами и казаками продолжались, и у башкирских общинников оставалось всё меньше экономических и социальных возможностей вести прежний образ жизни. Поэтому в 1755–1756 гг. случилось новое восстание, отличительной чертой которого стала вспышка исламского фанатизма. Так, один из лидеров мятежа, мулла Габдулла Галиев по прозвищу Батырша призывал к созданию независимого от России мусульманского государства, живущего по нормам шариата [4, с. 32]. Если учесть, что башкирский ислам на протяжении всей своей истории развивался бок о бок с шаманским двоеверием, то проповедь Батырши звучала в Башкирии более чем экзотично. Однако у Галиева нашлись соратники, и исламисты в течение года оказывали сопротивление царским войскам.

Примечательно, что во время всех этих трагических для края событий среди башкирской элиты всегда находились сторонники пророссийской ориентации. В частности, верным соратником полковника А. И. Тевкелева при подавлении восстания 1735–1740 гг. был тархан Таймас Шаимов, за свои услуги возведенный в дворянское достоинство [9, с. 40]. Батырша же, невзирая на свои пламенные проповеди, был арестован и выдан властям старостой одного из селений Сулейманом Диваевым [3, с. 250–251]. То есть среди башкир встречались не только разоренные русской колонизацией края общинники, но и энергичные персонажи, нашедшие свое место в новой системе отношений.

Во время крестьянской войны под руководством Е. И. Пугачёва (1773–1775 гг.) часть башкир выступила на стороне повстанцев, и причины у этой измены оказались те же, что и тремя десятилетиями раньше. В частности, тархан Салават Юлаев был обижен на российскую монархию за то, что промышленник Твердышев отобрал земли у его отца и построил на них Симский завод, а судебное разбирательство по этому делу оказалось безрезультатным [7, с. 169]. Точно так же повстанцами был схвачен и казнен Осип Алексеевич Тевкелев, сын легендарного карателя, пытавшийся повторить «подвиги» отца [1, с. 80]. Дал всходы и посеянный Батыршой исламский фанатизм. Так, по свидетельству дореволюционного исследователя Н. Н. Фирсова, поддержавшие Е. И. Пугачёва башкиры пытались добиться от русских крестьян присяги «Петру III», заставляя их клясться на Коране [10, с. 122–123]. Но всё это были уже отзвуки минувших дней, потому что подавляющее большинство тарханов, биев и мусульманского духовенства сохранили верность российской короне.

В дальнейшем подобные инциденты уже не повторялись. Думается, действительному умиротворению края были три причины. Во-первых, императрица Екатерина II легализовала ислам, тем самым положив конец недоверию, с которым государственные чиновники и подданные-мусульмане относились друг к другу. С этого момента башкирское исламское духовенство могло не опасаться репрессий в свой адрес и не имело повода к антигосударственным высказываниям. Во-вторых, царское правительство поощряло переселение в Башкирию татар, которые уже в годы Пугачёвщины составляли многочисленную группу местного населения и оказывали всестороннее содействие царской администрации. В число лояльных короне персон попали и многие башкирские тарханы, несшие государственную службу и получавшие жалование за нее. И, в-третьих, в начале XIX в. Уфимская православная епархия, наконец-то, стала реальностью, что позволило если уж не приступить к христианизации башкир, то хотя бы превратить христианское духовенство в посредника между чиновниками, помещиками и простонародьем, что заметно снизило градус социальной напряженности. В XIX в. немало потомков абызов и биев учились в Уфе и Екатеринбурге, не подвергаясь там никаким притеснениям.

Результаты

В данной работе мы кратко очертили контуры и направления российского освоения Башкирии

в XVII–XVIII вв. На протяжении XVII столетия российская экспансия осуществлялась в политической и экономической формах, и в обоих случаях протекала плавно, почти не влияя на повседневную жизнь местного населения. Именно поэтому и противодействие российскому влиянию носило ситуативный характер, почти всегда заканчивавшийся официальными разбирательствами и компромиссами. Зато в XVIII в. экономическая и политическая экспансия российской короны приняла форсированный характер, перейдя от соглашений с башкирской аристократией, характерных для XVII в., к прямому, почти хищническому подавлению туземцев. Правительство реализовало свои политические и экономические проекты в Башкирии так, словно местных жителей не существовало. Поэтому и противодействие такая экспансия встретила буквально всеобъемлющее: вооруженное, дипломатическое и идейное. И, наоборот, в тех случаях, когда царская администрация действовала сдержанно, среди башкир обязательно находились для нее сподвижники и союзники.

Обсуждение результатов

На наш взгляд, события XVIII в. иллюстрируют важную социально-философскую и культурологическую закономерность: башкиры, будучи невольными реципиентами российской экспансии, противостояли ей именно в тех сферах, где эта экспансия оказалась минимальной. Так, Миндигул Юлаев (Карасакал) попытался создать Башкирское ханство под протекторатом казахского Младшего Жуза во многом именно потому, что политическое давление, оказываемое на башкир в те годы уральскими промышленниками и военными властями Оренбуржья, не предполагало дипломатического оформления. Вождь восстания ответил на открытую агрессию попыткой вести игру на международной арене. Точно так же Габдулла Галиев (Батырша) попытался создать в Башкирии мусульманскую теократию и призывал к войне с иноверцами, на наш взгляд, потому, что христианизация региона практически не проводилась, и в духовной сфере проповедник не имел конкурентов. Впрочем, даже мусульманское духовенство его не поддержало.

Выводы

Размышляя о процессе экспансии, приходится признать, что он неизбежно встречает противодействие. Причем сила противодействия реципиента нарастает вместе с напором вторжения, а не уступает превосходству донора, даже если сопротивление заведомо бесполезно. Однако противодействие происходит не зеркально, а в том числе и в тех сферах, которые экспансией не затронуты, даже если это и не помогает ослабить вторжение в его основных формах. Так, дипломатические комбинации Карасакала и религиозная проповедь Батырши никак не препятствовали деятельности уральских заводов и строительству крепостей в Оренбуржье, однако оба деятеля прикладывали колоссальные усилия именно на выбранных поприщах.

Заключение

Подводя итоги работы, необходимо отметить, что подобное «многовекторное» сопротивление чужеродной экспансии не является специфической чертой исключительно истории Башкирии. Можно провести параллели с возникновением ваххабизма в Аравии (середина XVIII в.), Пляски духов в Дакоте (конец XIX в.) и бурханизма на Алтае (начало XX в.): все эти движения стали попыткой духовного (религиозного) ответа на экспансию, осуществлявшуюся в политической и экономической сферах. И во всех указанных нами случаях сопротивление реципиентов было подавлено не в последнюю очередь потому, что оно оказывалось не в той сфере, где существовала угроза.

Список источников

1. Азаматова Г. Б. Интеграфия национального дворянства в российское общество: на примере рода Тевкелевых. Уфа : Гилем, 2008. 136 с.

2. Акманов И. Г. Башкирия в составе Российского государства в XVII — первой половине XVIII в. Свердловск : Изд-во Уральского университета, 1991. 156 с.

3. Алишев С. Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья XVI — начало XIX в. М. : Наука, 1990. 270 с.

4. Вахитов Р. Ш. Шежере Салавата. Уфа : Китап, 2008. 248 с.

5. Иванов А. В. Горнозаводская цивилизация. М. : АСТ, 2014. 283 с.

6. Кузьмин А. Г. Татищев. 2-е изд. М. : Молодая гвардия, 1987. 368 с.

7. Лимонов Ю. А., Мавродин В. В., Панеях В. М. Пугачёв и пугачёвцы. Л. : Наука, 1974. 187 с.

8. Уложение государя, царя и великого князя Алексея Михайловича. М. : Государственная типография, 1913. 331 с.

9. Устюгов Н. В. Башкирское восстание 1737–1739 гг. М. : Изд-во АН СССР, 1950. 155 с.

10. Фирсов Н. Н. Пугачёвщина. Опыт социально-психологической характеристики. СПб. : Изд-во т-ва М. О. Вольф, 1909. 185 с.

11. Шапталов Б. Н. Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав. М. : Либроком, 2009. 384 с.

12. Юхт А. И. Государственная деятельность В. Н. Татищева в 20-х — начале 30-х годов XVIII в. М. : Наука, 1985. 367 с.

Информация об авторах

С. И. Сулимов — доктор философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры.

И. В. Черниговских — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории философии и культуры.

Information about the authors

S. I. Sulimov — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Associate Professor of Department of History of Philosophy and Culture.

I. V. Chernigovskikh — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor, Associate Professor of the Department of History of Philosophy and Culture.

Статья поступила в редакцию 02.03.2026; одобрена после рецензирования 06.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 02.03.2026; approved after reviewing 06.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

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

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 34–45.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):34-45.

Научная статья

УДК 123

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-34-45

СВОБОДА В ФИЛОСОФИИ: ОТ БИНАРНОГО ПОДХОДА К МНОГОМЕРНОМУ АНАЛИЗУ

Кристина Викторовна Воробьева

Пермский государственный национальный исследовательский университет, Пермь, Россия, christine.viktorovne@gmail.com, 0000-0003-4609-0227

Аннотация. Статья посвящена анализу различных подходов к определению свободы в ее социально-политическом и общефилософском измерениях. Цель исследования — уточнение понятий «негативной» и «позитивной» свободы, выявление их методологического потенциала. В основе исследования лежит диалектический метод, позволяющий рассматривать свободу в ее противоречивом единстве с необходимостью прослеживать взаимосвязь индивидуального и социального аспектов человеческого бытия. Несмотря на широкое использование концепции «негативной» и «позитивной» свободы в политической теории, она еще недостаточно исследована в философском контексте. Поэтому научная новизна работы заключается в раскрытии философского потенциала бинарной типологии свободы. В первой части исследования анализируются типология свободы И. Берлина и альтернативная концепция К. Х. Момджяна. Показывается, что подход К. Х. Момджяна подчеркивает личностное измерение свободы, но ограничен при анализе ее связи с природными и социальными детерминантами, а также при анализе свободы как социально-политического явления. Традиционное разделение на «негативную» и «позитивную» свободу более универсально. Во второй части рассматривается понимание свободы как осознанной необходимости. Показывается, что негативная свобода отрицает необходимость, тогда как позитивная свобода включает в себя необходимость, но не сводится к ней полностью. Дихотомия «негативной» и «позитивной» свободы является важным инструментом для анализа соотношения свободы и необходимости. Теоретический анализ, объединяющий различные типы свободы, углубляет понимание социальной реальности и помогает искать пути гармонизации индивидуальной свободы с объективными законами общественного бытия. Этот подход открывает перспективы для дальнейших исследований и практических решений в области социальной философии.

Ключевые слова: свобода, необходимость, позитивная свобода, негативная свобода, И. Берлин, внутренняя свобода, внешняя свобода

Для цитирования: Воробьева К. В. Свобода в философии: от бинарного подхода к многомерному анализу // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 34–45. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-34-45.

Original article

FREEDOM IN PHILOSOPHY: FROM BINARY APPROACH TO MULTIDIMENSIONAL ANALYSIS

Christina V. Vorobeva

Perm State National Research University, Perm, Russia, christine.viktorovne@gmail.com, 0000-0003-4609-0227

Abstract. The article is devoted to analyzing various approaches to defining freedom in its socio-political and general philosophical dimensions. The aim of the study is to clarify the concepts of "negative" and "positive" freedom and reveal their methodological potential. The research is based on a dialectical method that allows considering freedom as contradictory unity with necessity and tracing the interrelation between individual and social aspects of human existence. Despite the widespread use of the concept of "negative" and "positive" freedom in political theory, it has not been sufficiently explored in a philosophical context. Therefore, the scientific novelty of the work lies in revealing the philosophical potential of binary typology of freedom. In the first part of the study, I. Berlin's typology of freedom and K. H. Momdzhyan's alternative conception are analyzed. It is shown that K. H. Momdzhyan's

© Воробьева К. В., 2026

approach emphasizes the personal dimension of freedom but is limited when analyzing its connection with natural and social determinants, as well as when analyzing freedom as a socio-political phenomenon. Traditional division into "negative" and "positive" freedom is more universal. In the second part, understanding freedom as conscious necessity is examined. It is demonstrated that negative freedom denies necessity, while positive freedom includes necessity but does not fully reduce to it. The dichotomy of "negative" and "positive" freedom is an important tool for analyzing the relationship between freedom and necessity. A theoretical analysis combining different types of freedom deepens the understanding of social reality and helps seek ways to harmonize individual freedom with objective laws of public being. This approach opens up prospects for further research and practical solutions in the field of social philosophy.

Keywords: freedom, necessity, positive freedom, negative freedom, I. Berlin, internal freedom, external freedom

For citation: Vorobeva ChV. Freedom in Philosophy: from Binary Approach to Multidimensional Analysis. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):34-45. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-34-45.

Введение

В философской традиции свобода является ключевой категорией социальной философии, однако ее значение может сильно меняться в зависимости от историко-социальных контекстов и теоретических подходов. От трактатов античных мыслителей и до новейших философских концепций свобода может осмысляться в диапазоне от индивидуальной автономии (так называемой αὐτάρκεια) до отождествления с необходимостью. Современные дискуссии о границах свободы, обостренные в условиях усиления политической поляризации, свидетельствуют об особой актуальности проблемы свободы как для философии, так и для политической теории. С этим можно связать возросший в последнее десятилетие интерес отечественного и зарубежного научного сообщества к дихотомии «негативной» и «позитивной» свободы, предложенной И. Берлином, к ее интерпретации и критике.

Несмотря на то, что растет количество публикаций, в которых рассматривается тема «негативной» и «позитивной» свободы, всё же несколько принципиальных вопросов остаются нерешенными. Во-первых, до сих пор не существует единого подхода к пониманию двух видов «свобод». Многие авторы, уточняя и дополняя концепцию И. Берлина, вкладывают свой смысл в «негативную» и «позитивную» свободу, что затрудняет построение целостного подхода. Во-вторых, данная дихотомия интерпретируется преимущественно в терминах политической теории, тогда как ее потенциал для философского анализа оказывается недостаточно раскрытым. В-третьих, в современной исследовательской традиции недостаточно прояснена применимость этой дихотомии к анализу социальных процессов в условиях усиления глобальных конфликтов и нестабильности, кризиса мировой капиталистической системы и доминирования консервативных и неолиберальных дискурсов. В связи с этим цель данной статьи состоит в том, чтобы показать, что разделение свободы на негативную и позитивную — это не просто условная классификация, а важный инструмент для анализа социально-политической реальности, который охватывает свободу и как философскую категорию, и как социальное явление.

Материалы и методы исследования

Чтобы раскрыть универсальность и методологический смысл бинарной типологии свободы, используется диалектический метод. Он позволяет применить данную концепцию не только для анализа социально-политических теорий и феноменов действительности, но и для выяснения онтологического смысла самой категории «свобода». Диалектический подход традиционно рассматривает свободу в ее противоречивом единстве с необходимостью, дает возможность прослеживать взаимосвязь индивидуального и социального аспектов человеческого бытия, а в сочетании с концепцией «негативной» и «позитивной» свободы углубляет понимание социальной реальности и открывает перспективы для дальнейших исследований в области социальной философии.

Кроме того, в первой части используется метод сравнительного анализа, позволяющий сопоставить концепцию «негативной» и «позитивной» свободы с другими типологиями, в частности, с предложенным К. Х. Момджяном подходом. Подобное сравнение позволяет увидеть корни и истоки каждой типологии, отметить область их применения, их преимущества и недостатки, которые возникают при применении этих подходов для решения разного рода методологических задач.

Часть 1. Концепции свободы в социальной философии: пересмотр идей И. Берлина и типология К. Х. Момджяна

В 1958 г. философ Исайя Берлин опубликовал знаменитое эссе «Две концепции свободы» (Two Concepts of Liberty), в котором систематизировал основные трактовки свободы в социально-политическом контексте и выделил два фундаментальных подхода к ее пониманию — «негативный» и «позитивный» [1]. Еще ранее Эрих Фромм в книге «Бегство от свободы» (1941) противопоставил друг другу два типа свобод: «freedom from» и «freedom to» [2]. Впоследствии данная проблематика получила развитие в научных публикациях Ч. Тэйлора [3], К. Скиннера [4] и других исследователей. Концептуальное различие между двумя свободами постепенно закрепилось в социальной философии, оно позволяло рассматривать политические режимы и социальные институты, позволяло проследить, каким образом соотношение свободы «от» и свободы «для» влияет на гражданские права и общественное благополучие. Еще одним источником для формирования этой дискуссии являлась не самая известная для российского читателя работа Б. Констана «Свобода древних по сравнению со свободой современных» (1819), в которой автор предлагал различать свободу древних, выражающуюся в непосредственном участии граждан в делах государства, и свободу современных, основанную на гарантии индивидуальных прав, защите частной сферы [5].

При этом оставался открытым вопрос о том, насколько подобная дихотомия универсальна и в какой мере она может быть продуктивно применена к анализу текущих социальных и политических процессов. В современной политической философии существует распространенная точка зрения, согласно которой разграничение негативной и позитивной свободы может рассматриваться не как научно обоснованная концепция, а как часть идеологического конфликта, где негативная свобода отождествляется с либерализмом и индивидуализмом, а позитивная — с коллективизмом и социализмом. В зависимости от своих политических взглядов авторы приводят аргументы в пользу предпочтительности того или иного понимания свободы, что лишь усиливает политическую поляризацию.

И. Берлин не утверждал, что «две концепции свободы» исчерпывают всё многообразие возможных представлений о свободе. Вместе с тем очевидно, что он надеялся найти в идее свободы способ обоснования того, что называл «великим столкновением идеологий, определяющим наш мир» [6]. При рассмотрении подходов к пониманию свободы в политической философии трудно абстрагироваться от исторической ситуации, которая служила фоном и источником идей для философа. На концепцию И. Берлина оказало значительное влияние то, что в период холодной войны он был убежденным сторонником доктрины сдерживания, а после Вьетнамской войны его взгляды сместились в сторону утопического идеализма [7]. В контексте либеральной политической мысли середины прошлого века «позитивная» свобода у И. Берлина представляется тем концептом, который логически продолжает «дорогу к рабству» Ф. Хайека.

В связи с этим кажется закономерным, что в самом эссе у И. Берлина выдвигается тезис о том, что негативная свобода, с ее акцентом на плюрализм, является более верным и гуманным идеалом по сравнению с идеями позитивной свободы, претендующими на реализацию через авторитарные политические режимы [1, с. 64]. В статье Л. В. Полякова «О понимании свободы. Перечитывая Исайю Берлина» анализируется подобная интерпретация идей британского философа, учитывается приверженность автора к либерализму в духе Джона Стюарта Милля, а также то, что эссе было написано в эпоху постсталинской «оттепели». В данной статье отмечается, что концепция И. Берлина может быть рассмотрена как предтеча постмодернистских идей отказа от больших нарративов [8].

Однако далее в своей статье Л. В. Поляков предостерегает нас от буквального прочтения идей британского философа и утверждает, что «плюрализм неизбежно стремится обернуться антиномичностью» [8], а между негативной и позитивной свободой существует гораздо более сложная взаимосвязь, которая не укладывается в простую схему бинарного противостояния. Кроме того, в статье Марии Димовой-Куксон отмечается, что сам И. Берлин позже признавал, что он «должен был яснее показать, что позитивная свобода является столь же возвышенным и основополагающим идеалом, как и негативная»: то есть хотя во многих своих аргументах он фактически отбрасывает ее как свободу, концептуально он остается ей привержен [9].

Во многом критика позитивной свободы у И. Берлина направлена не столько против самого концепта, сколько против тех интерпретаций, которые превращают его в инструмент оправдания тирании, поскольку допускают подмену

реального индивида «сверхличной сущностью». Британский философ показывает, что подобная манипуляция осуществляется не с самой идеей свободы, а с ее носителем: в основе этого «магического превращения» лежит «расщепление личности на трансцендентного контролера и сгусток желаний и страстей» [1, с. 52]. Иными словами, если человек не осознает своего истинного блага, то другой субъект может определить это благо за него, утверждая при этом, что выбор сделан самим индивидом — точнее, его «рациональным Я», действующим неосознанно. Таким образом, «то, что X выбрал бы, будь он тем, кем он не является, или, по крайней мере, еще не стал, приравнивается к тому, чего X действительно добивается и что действительно выбирает» [1, с. 52].

Однако при этом И. Берлин подчеркивает, что подобная подмена возможна и в контексте негативной свободы, хотя, по его признанию, подобные случаи встречаются реже как в теории, так и в исторической практике. В такой интерпретации субъект, которого предполагается освободить от внешних ограничений, превращается в абстрактного «подлинного» человека, чьи интересы и потребности отождествляются с целями государства, нации, класса или всего человечества. В результате негативная свобода утрачивает свой первоначальный смысл и даже способна обернуться своей противоположностью, когда принцип невмешательства превращается в средство легитимации внешнего контроля. Например, под предлогом защиты граждан от внешних угроз может оправдываться жесткий контроль над их личной жизнью. Таким образом, И. Берлин указывает на то, что и позитивная, и негативная трактовки свободы подвержены идеологическим злоупотреблениям. Следовательно, широко распространенное отождествление негативной свободы с демократией, а позитивной — с авторитаризмом носит поверхностный характер и не отражает их внутренней сложности.

Не следует также отождествлять негативную свободу исключительно с индивидуальной и частной сферой, а позитивную — с коллективной и общественно-политической. В современной западной философии до сих пор сохраняется определенный консенсус в том, что взаимосвязь между негативной и позитивной свободой отражает взаимозависимость между этими двумя измерениями человеческой жизни. Однако, как отмечает М. Димова-Куксон, «граница между двумя типами свободы проходит не между этими сферами, а сквозь них: взаимодействие негативной и позитивной свободы проявляется как в индивидуальной, так и в общественно-политической жизни» [9]. Если отождествление публичного с политическим укоренено в западной философской традиции, то под частной сферой там обычно понимается широкий спектр межличностных отношений, который включает в себя чувства и эмоции, привязанности, мотивации, желания, удовольствия, а также чувство долга, стремление к саморазвитию и моральному возвышению. Исходя из этого, свобода в публичной сфере становится предметом рассмотрения политической философии, а в частной — целого комплекса наук, от онтологии и этики до психологии, и в обоих случаях возможны негативная и позитивная трактовки свободы. Кроме того, оба типа находятся в постоянном диалоге: их взаимодействие формирует сложную многомерную структуру свободы, где границы между личным и общественным, частным и публичным становятся условными и динамичными.

Можно привести еще один пример, демонстрирующий, что исключение из социально-политического анализа одной из двух «свобод» невозможно, и даже проведение четкой демаркационной линии между ними может быть проблематичным. Негативная свобода направлена на утверждение суверенитета человека, а это, в свою очередь, представляется важнейшим фактором личного благополучия. В связи с этим теоретики либерализма В. Гумбольдт и Дж. С. Милль сравнивали развитие личности с ростом растения: отсутствие внешних препятствий и жестких предписаний позволяет личности развиваться, так как личностный рост не может быть навязан человеку извне. Однако данный идеал ближе к позитивному пониманию свободы — это не просто отсутствие препятствий, а свобода самореализации [10]. Кроме того, можно ли считать простое невмешательство государства и других людей в личную жизнь достаточным условием для полноценного личностного развития? Рассматриваемая дискуссия, очевидно, свидетельствует о том, что вульгаризация концепции «негативной» и «позитивной» свободы ведет к упрощенному пониманию этой категории и не учитывает всей ее сложности. Однако прикладная ценность данного подхода для политической теории обычно не вызывает сомнений.

Иная ситуация наблюдается в контексте общефилософского смысла негативного и позитивного понимания свободы. В прошлом году была опубликована статья К. Х. Момджяна «Свобода и необходимость в деятельности человека», в которой автор предлагает альтернативную типологию

свободы. Она включает внешнюю свободу, понимаемую как свобода целереализации, и внутреннюю свободу, трактуемую как свободу целеполагания (целепостановки). В указанной работе К. Х. Момджян развивает тезис о том, что концепция негативной свободы, понимаемой как свобода «от», является онтологически несостоятельной, поскольку может рассматриваться лишь в качестве предпосылки свободы, но не как ее собственное философское определение. Автор отмечает: «“свобода от” не тождественна свободе в ее категориальном понимании: “свобода от голода” означает не более, чем наличие у человека пищи, — ее отсутствие, конечно же, ограничивает свободную самореализацию субъекта, но сам факт ее наличия не делает сытого раба свободным человеком» [11].

Безусловно, негативная свобода как философская категория проблематична, на что указывал еще Ч. Тэйлор в статье «Что не так с негативной свободой?» [3]. По своей сути негативная свобода бессодержательна и абстрактна, как и любая категория, определенная только через отрицание. Поэтому она в любом случае предполагает некоторое добавление и конкретизацию. Другими словами, речь всегда идет о свободе от *чего-то*. Данное добавление неизбежным образом субъективно, так как не определяется строго самой категорией свободы. Это открывает возможность для спекулятивных построений, таких как приведенный выше пример про сытого раба.

При этом в политической философии существует определенный консенсус: негативная свобода традиционно понимается как отсутствие внешнего принуждения. Эта традиция обычно восходит к гоббсовскому определению свободного человека как того, «кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать» [12, с. 24]. Данное понимание может быть распространено и за пределы политической теории, что подчеркивает Андреа Бардин, отмечая, что «понятия, присутствующие в политической теории Гоббса, самим автором предполагались совместимыми с материалистической онтологией» [13]. В своей более ранней работе «Философские основы государства и общества» («De cive») Т. Гоббс также формулирует более общее определение свободы как «физического отсутствия препятствий движению» [13].

Это определение близко к тому, как К. Х. Момджян трактует внешнюю свободу, описывая ее как «способность человека осуществлять цели, которые он желает осуществить, делать всё то, что он счёл нужным делать» [11]. Несмотря на то, что типология К. Х. Момджяна основана на принципиально иных философских основаниях, предложенная им концепция «внешней» свободы имеет ряд сходств с концепцией «негативной» свободы. Общее между ними заключается том, что они предполагают устранение внешних препятствий в качестве основного условия для осуществления свободы. Тем не менее полное отождествление этих двух концепций было бы методологически некорректным. Несмотря на то, что и внешняя свобода, и свобода у Т. Гоббса, определенная в негативном ключе, соотносятся с действием, в этом же они и различаются. У К. Х. Момджяна на первый план выходит именно практическая способность субъекта реализовывать собственные намерения, в то время как у Т. Гоббса «свобода состоит в отсутствии препятствий. Достаточное условие свободы человека в том, что ничто не стоит на его пути» [3]. На это обратил внимание Ч. Тэйлор, когда сформулировал идею о том, что «негативные теории могут понимать свободу просто как возможность. Быть свободным — это вопрос о том, что мы можем делать, что для нас открыто независимо от того, делаем ли мы что-нибудь» [3].

Традиционно считается, что разделение свободы на «негативную» и «позитивную» основывается на различии в том, какие условия считаются необходимыми для реализации свободы. В контексте негативной свободы таким критерием является отсутствие внешних ограничений и препятствий, что позволяет субъекту действовать свободно, не встречая принуждения или вмешательства со стороны других сил. В свою очередь, позитивная свобода предполагает обязательное наличие условий для самореализации и акцентирует внимание на действиях субъекта, направленных на достижение поставленных целей. У К. Х. Момджяна же главным основанием для типологии свободы выступает сфера ее приложения. «Внешняя» свобода связана с возможностью действовать и реализовывать свои цели в материальном мире, тогда как «внутренняя» свобода относится к феномену сознания, к способности субъекта выбирать приоритеты и ставить цели. В этом контексте предложенная К. Х. Момджяном типология оказывается ближе к идеям А. Шопенгауэра, чем к классическому противопоставлению «негативной» и «позитивной» свободы.

В эссе «О свободе воли» немецкий мыслитель обратил внимание на то, что «эмпирическое понятие свободы выражает следующее: „Я свободен, если могу делать то, что я хочу“» [14, с. 51]. Вместе

с тем А. Шопенгауэр подчеркивал, что слова «что я хочу» не решают проблему свободы, потому что это «вопрос „a parte ante“ (относительно предпосылок)» [14, с. 74]. Иными словами, необходимо задаться вопросом: «Можешь ли ты также хотеть того, что ты хочешь?» [14, с. 51]. Это положение перекликается с концепцией «внутренней» свободы у К. Х. Момджяна, которая связана с целепостановкой, а точнее со способностью индивида «самостоятельно определять свои жизненные приоритеты, самостоятельно решать, что для него хорошо и что для него плохо, к чему ему следует стремиться и чего ему следует избегать» [11]. Однако у А. Шопенгауэра свобода действовать в соответствии со своими желаниями оказывается мнимой, поскольку она выражается лишь в осознании мотивов, но не в способности выбирать их произвольно. Возможность выбирать сами желания мыслитель отвергает. В то время как у К. Х. Момджяна проблема свободы решается принципиально иначе: и внешняя, и внутренняя свобода не являются равнозначными в контексте человеческого существования и субъектности, но обе они осуществимы, пусть и не в абсолютной форме.

Кроме того, несмотря на некоторые схожие проявления у «внешней» и «негативной» свободы, «внутренняя» и «позитивная» свобода совпадают лишь на первый взгляд. У К. Х. Момджяна внутренняя свобода понимается как способность «самостоятельно решать, что для него хорошо и что для него плохо, к чему ему следует стремиться и чего ему следует избегать» [11]. То есть такая свобода позволяет человеку сохранять субъектность даже в условиях внешнего давления, что приближает эту концепцию к идеям Ж.-П. Сартра. Оба мыслителя подчеркивают наличие у каждого субъекта базового, неотчуждаемого уровня свободы. Однако у Ж.-П. Сартра такая свобода абсолютна, она не зависит от обстоятельств. Это означает, что человек сохраняет свою субъектность в любой ситуации, включая крайнюю степень принуждения [15]. В отличие от этого, у К. Х. Момджяна внутренняя свобода всё же имеет определенные ограничения, и он допускает возможность «трансформации человека в объект» [11], при которой индивид теряет как внутреннюю, так и внешнюю свободу.

На первый взгляд, это не противоречит понятию «позитивной» свободы, так как только «негативная» свобода в ее классическом понимании предполагает обязательное отсутствие внешнего принуждения. Однако это не совсем так. Как было показано ранее, нельзя рассматривать позитивную и негативную свободы как независимые и противоположные категории, как готовый шаблон или трафарет, необходимо учитывать их сложное взаимодействие. К примеру, К. Х. Момджян пишет, что «внутренняя» свобода раба проявляется в том, что он «имеет возможность самостоятельно решать: длить ли жизнь, полную мучений и унижений, или избрать спасительную, освобождающую от рабства смерть» [11]. Раб лишен внешней свободы, но, поскольку сохраняет свою субъектность, у него остается внутренняя свобода.

В то же время мы не можем утверждать, что раб, хотя и лишен свободы в ее негативном смысле, наделен при этом позитивной свободой. Напротив, в этом примере следует утверждать противоположное. Негативная свобода — это прежде всего «свобода ОТ». И хотя раб фактически не свободен от внешнего принуждения и не обладает негативно понятой свободой в ее правовом и политическом смысле, тем не менее он может освободиться ОТ рабской жизни. Это может происходить либо через эскапизм и уход от реальности (что отсылает к идеям о тотальном отрицании всего внешнего в древнеиндийских религиозных учениях), либо через смерть, как в приведенном примере.

Здесь, конечно, можно возразить, что сам И. Берлин рассматривал подобную «свободу от» как заблуждение. Если человек стремится к «самоосвобождению аскетов или квиетистов, стоиков или буддийских мудрецов», он, как правило, отстраняется от мира, замыкается в себе, отказывается от того, что ему дорого, чтобы защитить себя от боли или риска [9]. Такой выбор действительно способен уменьшить страдание от угнетения, однако, по мнению И. Берлина, подлинная негативная свобода обретается не во внутреннем бегстве, а во внешнем действии — в устранении препятствий, создаваемых другими. Эти рассуждения И. Берлина вполне последовательны с точки зрения его морально-этических установок, однако они не вытекают непосредственно из самого понятия негативной свободы. Безусловно, в публичной сфере и в политико-правовом контексте она немыслима без борьбы за освобождение от внешнего принуждения. Вместе с тем на более глубоком метафизическом уровне негативная свобода может проявляться как внутреннее, умозрительное отречение от тягот реальной жизни.

Следовательно, если отвлечься от социально-политического контекста и рассматривать негативную свободу как общефилософское понятие,

можно заметить, что, несмотря на всевозможные внешние ограничения и притеснения, человеку, не утратившему субъектность, парадоксальным образом всегда доступна «свобода от». Однако способы и формы такого освобождения нередко оказываются неприемлемыми с точки зрения моральных и этических норм. Что касается позитивной свободы, или «свободы ДЛЯ», то в приведенном примере раб, безусловно, ее лишен. Можно, конечно, сослаться на И. Берлина, который трактует позитивную свободу как свободу вести какой-то предписанный образ жизни [1, с. 51], но вряд ли кто-либо согласится с применением этого довольно спорного определения в данном примере. Свобода вести предписанный образ жизни раба — это абсурд, поскольку она исключает любые формы подлинной самореализации.

Таким образом, предложенная К. Х. Момджяном типология не совпадает с уже ставшим традиционным в философии делением свободы на «негативную» и «позитивную». В основе понимания свободы у К. Х. Момджяна лежит философская традиция иррационализма и экзистенциализма, в рамках которой свобода трактуется через призму индивидуальных переживаний и субъективных состояний. В этом контексте она понимается прежде всего как выбор, доступный субъекту в любой ситуации и не зависящий от того, в чью пользу этот выбор совершается. К. Х. Момджян дополняет такое понимание концепцией «внешней» свободы, которая близка к марксистской интерпретации и выражается в способности человека действовать. Однако в данной паре типов свободы именно внутренняя свобода выступает как основополагающая: хотя автор и не абсолютизирует ее значение, она понимается им как «непременное условие человеческой субъектности» [11].

Концепция К. Х. Момджяна предлагает иную оптику рассмотрения свободы и может быть использована для решения ряда методологических задач, особенно в тех случаях, когда в центре исследования находится человек как отдельная личность. Вместе с тем данный подход представляется несколько абстрактным и ограниченным, особенно когда речь идет о соотношении индивидуальной свободы с природными и социальными детерминантами, а также при анализе способов реализации человеческой свободы в социально-политической плоскости. В отличие от этого, типология, разделяющая свободу на «негативную» и «позитивную», обладает большей универсальностью. Она позволяет более полно раскрыть свободу как философскую категорию и как феномен социальной жизни, а также создает предпосылки для более глубокого сущностного анализа данного понятия.

Часть 2. Категория необходимости в контексте «негативной» и «позитивной» свободы

Вопрос о свободе неразрывно связан с понятием необходимости, которое может проявляться в различных формах, таких как судьба, естественные или социальные законы, божественная воля. Способ интерпретации необходимости во многом предопределяет понимание самой свободы. Если, как в механистическом детерминизме П. С. Лапласа или в атомизме Демокрита, необходимость отождествляется с каузальностью, свобода редуцируется до иллюзии, возникающей из нашего незнания истинных причин. Тем не менее детерминированность любого события, включая выбор и действия человека, не тождественна его необходимости, поскольку причинная обусловленность не всегда предполагает строго необходимое следствие. Таким образом, необходимость следует отличать от причинной обусловленности. Однако это лишь один из аспектов, которые следует учитывать при анализе данного понятия. В философской литературе часто ошибочно приравнивают необходимость к неизбежности, а случайность к вероятности. К. Х. Момджян отмечает, что необходимость всегда неизбежна, но неизбежность не всегда есть необходимость. Поэтому *определяющим критерием необходимости выступает наличие существенных, внутренних причин*, которые К. Х. Момджян описывает как «самодвижение сущности» [11].

Негативная свобода в своей крайней форме сводится к отсутствию ограничений, что фактически означает отрицание необходимости. Негативная свобода, с одной стороны, должна отражать автономию субъекта, однако в своей крайности она выражает не содержательную автономию, а лишь формальную возможность действия. Другими словами, такая свобода подразумевает *возможность* выбора, не принимающую во внимание, в пользу чего этот выбор совершается. Но можно ли назвать такую свободу подлинной? Этот вопрос, безусловно, на протяжении многих веков является предметом дискуссии в философии. Именно поэтому «Гегель в свое время предлагал различать свободу и произвол — понимая под произволом такую целереализацию, которая не осознает или игнорирует условия своей успешности» [11].

Пример, приведенный К. Х. Момджяном о человеке, «который решил пробить головой каменную стену» [11], иллюстрирует данную проблему. Такая «свобода» в действительности заключается в том, что человек не подвергается внешнему принуждению, он имеет возможность сделать выбор и даже осуществляет его. Законы физики и особенности человеческой физиологии, хотя и имеют объективный и непреложный характер, однако явно не принимаются во внимание самим субъектом. Поскольку К. Х. Момджян отвергает концепцию негативной свободы, он вводит новое определение. Он называет такую свободу «неразумной», противопоставляя ее «разумной» свободе, при которой субъект «умеет отличать возможное от невозможного, понимает объективную картину происходящего, осознает принудительно данную необходимую логику ситуации» [11]. Таким образом, несмотря на то, что К. Х. Момджян намеренно дистанцируется от концепции «негативной» свободы, он всё же остается в рамках тех явлений и смыслов, которые вполне описываются и объясняются с использованием этого подхода.

Позитивная свобода, в отличие от негативной, не ограничивается лишь отсутствием внешних ограничений или возможностью выбора. Ее можно понимать как акт осознанного выбора, предполагающего наличие определенных детерминант, не предопределяющих сам выбор (как это было в философии А. Шопенгауэра), но позволяющих принять и осуществить свой выбор таким образом, чтобы достичь желаемого результата. Позитивная свобода, следовательно, предполагает осознание и принятие необходимости, что может найти свое выражение в знаменитой формуле Б. Спинозы: «свобода есть познанная необходимость».

Однако это не означает, что свобода должна полностью отождествляться с необходимостью, как это было у автора данных строк. Проблема здесь, правда, заключается не в том, что данное Б. Спинозой определение неверно, а в том, как мыслитель понимал необходимость. На философскую позицию Б. Спинозы заметно повлияла схоластическая традиция, в рамках которой предпринимались попытки согласовать свободу с учением о провиденциальном порядке, а необходимость трактовалась преимущественно как проявление божественного проведения. С одной стороны, Б. Спиноза отказывается от ряда средневековых догм и переосмысляет их в духе собственного учения. С другой — он всё же связывает свободу человека с идеей бога, пусть и в пантеистическом ключе: «Что касается человеческой воли, которую мы назвали свободной, то и она <…> сохраняется содействием бога, и всякий человек хочет или поступает так, как бог от вечности решил, чтобы он хотел или поступал» [16, с. 277].

Казалось бы, такое понимание фактически сводит свободу к безальтернативному согласию с предначертанным порядком вещей. При этом Б. Спиноза предпринимает попытку отстоять свободу человека и соединить ее с радикальным детерминизмом. Эта попытка проявляется как в метафизическом, так и в этико-практическом измерении. В первом случае философ разделяет почти мистическую веру в то, что человек обладает не иллюзорной, а подлинной свободой. Однако обосновать очевидное противоречие философу не удается: он признает, что оно «превосходит нашу способность понимания» [16, с. 277]. В этом читается средневековая идея о сверхразумности божественной истины, решение проблемы свободы осуществляется в духе схоластической аргументации, близкой к позиции Ф. Аквинского.

Этико-практическое обоснование свободы представляется более убедительным, однако и оно не снимает полностью вопрос о подлинности такой свободы. Б. Спиноза утверждает, что преодоление несвободы возможно лишь через осознание и, более того, принятие неизбежного: «Человек становится по-настоящему свободен, когда он начинает себя идентифицировать с богом, поскольку то, что его в жизни детерминирует и ограничивает, перестает быть для него чем-то внешним» [17]. Позднее аналогичную линию рассуждения продолжает Ж.-Ж. Руссо, применяя подобный принцип к политической сфере и формулируя обоснование позитивной свободы. Согласно французскому мыслителю, при республиканской форме правления и в условиях демократического режима все решения принимает сам народ. В таком случае индивид не воспринимает эти решения как нечто внешнее: он добровольно соглашается их выполнять, хотя фактически не имеет возможности отказаться от их исполнения.

Как известно, И. Берлин критически оценивал такой подход, настаивая на том, что «суверенность народа способна легко уничтожить суверенность индивида» [1, с. 56]. Ссылаясь на Дж. С. Милля, он подчеркивал, что те, кто осуществляют власть, не всегда являются теми же людьми, кто подчиняется этой власти. Следовательно, демократическое самоуправление — это такая система, при которой судьба индивида зависит не от решений его индивидуальной воли, а от большинства, вне зависимости от того, идентифицирует ли индивид

себя как часть этого большинства. А большинство, помимо прочего, может вмешиваться в частную жизнь гражданина.

Таким образом, соглашаясь с внешней необходимостью и принимая ее как часть собственного внутреннего решения, человек, скорее, смиряется со своей несвободой, нежели преодолевает ее. Позитивная свобода, доведенная до своей крайности, как в онтологическом, так и в социально-политическом аспекте, оборачивается своей противоположностью. Следовательно, позитивная свобода должна пониматься не только как принятие необходимости, но и как ее дальнейшее преодоление (однако не отрицание, как в случае с негативной свободой). Возможность преодоления необходимости напрямую зависит от того, как она осмысляется. Если необходимость трактуется как нечто внешнее по отношению к человеку, например как божественное предопределение, ее преодоление становится принципиально невозможным.

При этом важно отметить, что речь идет не о всякой необходимости, а лишь о той, которая непосредственно определяет человеческое бытие. Так, природные законы обладают необходимым характером, однако они, в лучшем случае, лишь ограничивают свободу человека, но не устраняют ее, поскольку не способны полностью детерминировать человеческое существование и социальную жизнь. Если же своеобразие человеческой сущности сводится исключительно к природной каузальности, как это было в философских концепциях упомянутых ранее Демокрита и П. С. Лапласа, то понятие свободы утрачивает свой смысл. Аналогичная ситуация наблюдается и в рамках провиденциалистских концепций, где необходимость также приобретает характер абсолютного и внешнего по отношению к человеку принципа.

Получается, что, если свобода и необходимость не укоренены в человеческой сущности, неизбежно происходит абсолютизация необходимости, в результате чего позитивная свобода превращается в разновидность фатализма. Показательным примером подобной трансформации служит философская система Г. Лейбница. Немецкий философ, предложив иной по сравнению с Б. Спинозой подход к пониманию необходимости, в конечном счете приходит к аналогичному выводу — о предопределенности бытия. Этот результат оказывается закономерным следствием его концепции предустановленной гармонии и идеи всемогущества бога.

Г. Лейбниц разграничил два типа истин: «истины сущности» и «истины существования». Первые «непреложны и вечны, в истине сущности не может быть места свободе»: «2 + 2 всегда равно 4 — здесь свободы нет» [18]. Вторые же подчиняются закону достаточного основания, «допускающему возможность противоречия»: «Цезарь может не быть верховным главой государства, может не перейти Рубикон — он свободен» [18]. Таким образом, мыслитель выделяет два вида необходимости: абсолютную (метафизическую) и гипотетическую (моральную). Человек имеет дело именно с гипотетической необходимостью. Тем не менее возможность свободы для человека определяется исключительно его способностью приобщиться к сфере божественной свободы, что созвучно идеям Г. Спинозы. Другими словами, поступок субъекта, включая греховный, содержится в божественном замысле, однако то, почему именно данный поступок реализуется в действительности, остается непостижимым. Так мыслитель фактически отказывает человеку в свободе, но всё же оставляет ему некоторое пространство для морального выбора.

Задача непротиворечивого объединения свободы и необходимости оставалась нерешенной до конца XVIII в. И. Кант сделал важный шаг в направлении разрешения этих противоречий. В «Критике чистого разума» он пишет: «человек не может и не должен надеяться на то, что ему удастся отменить жесткую причинность природы или безнаказанно пренебрегать ею» [19, с. 347]. Но И. Кант идет дальше, утверждая, в отличие от Г. Лейбница, что, несмотря на природную и божественную детерминированность, человек сохраняет возможность свободного волеизъявления в рамках практического разума. В концепции И. Канта присутствует диалектическое взаимополагание свободы и необходимости, и при этом необходимость понимается двояко. С одной стороны, процесс морального самоопределения позволяет человеку преодолеть природные ограничения, но это возможно только через осознание необходимости, имеющей иной, более высокий характер, который в концентрированном виде выражается в концепции долга. Спинозовская идея свободы как познанной необходимости в кантовской интерпретации принимает новое звучание [20].

Необходимость, про которую говорит И. Кант, лежит в области морали, и она неотделима от человеческой сущности. Однако и этот тезис можно трактовать в фаталистическом ключе, если допустить, что кантовский моральный долг имеет абсолютный, вечный и непреложный характер. И. Берлин, будучи критиком позитивной свободы,

тем не менее высоко оценивал тот выход из показанного ранее затруднения, который предложил И. Кант. В то же время он выступал против буквальной интерпретации идей немецкого классика: «Допуская, что все ценности можно ранжировать по одной шкале, мы опровергаем наше представление о людях как свободных агентах действия и видим в моральном решении действие, которое, в принципе, можно выполнить с помощью логарифмической линейки» [1, с. 67]. А такая позиция неприемлема для тех, «кто вместе с Кантом хорошо усвоил ту истину, что из искривленного ствола человечества никогда не было изготовлено ни одной прямой вещи» [1, с. 67]. Но при этом, принимая плюрализм моральных ценностей, исследователи рискуют нивелировать найденное И. Кантом решение, уходя в крайний моральный релятивизм и сводя проявленную в морали необходимость к произвольному выбору нравственных ориентиров.

Помимо этого, несмотря на изящество решения И. Канта, его концепция абсолютизирует моральный порядок. А значит, она рассматривает свободу, хотя и в позитивном ключе, но, в сущности, абстрактно, как нечто изолированное от конкретных общественных условий. Будучи социальным существом, человек не может рассматриваться отдельно от системы общественных отношений, которые он сам создает и которые, в свою очередь, формируют его. Это означает, что категории необходимости и свободы также целесообразно рассматривать через призму социальной жизни индивида. Как уже было сказано ранее, необходимость следует понимать как неизбежность, но лишь такую, которая вызвана наличием внутренних причин, то есть как «самодвижение сущности». В таком случае свобода человека как социального существа непосредственно связана с социальными законами, которые впервые проявляются с возникновением человеческой истории и определяют ее содержание, структурные этапы и динамику развития.

Человек обладает свободой не только «от», но и свободой «для», которая проявляется в созидании и творчестве. Однако эта свобода воссоздавать мир возможна лишь в условиях, заданных объективными обстоятельствами. На этом делается акцент в марксизме: «Свободны ли люди в выборе той или иной общественной формы? Отнюдь нет. Возьмите определенную ступень развития производительных сил людей, и вы получите определенную форму общения (commerce) и потребления» [21]. Кроме того, «люди не свободны в выборе своих производительных сил, которые образуют основу всей их истории, потому что всякая производительная сила есть приобретенная сила, продукт предшествующей деятельности» [21]. Таким образом, как подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс, каждое новое поколение сталкивается с определенным уровнем развития производительных сил, который оно должно освоить, а также с уже сложившимися общественными отношениями, которые оно должно учитывать и преобразовывать. Эти условия накладывают неизбежные ограничения на возможное проявление индивидуальной воли, обусловливают существующие в той или иной эпохе представления о морали и долге. Но одновременно через развитие своих сущностных сил люди способны преобразовывать унаследованные производительные силы, тем самым прокладывая путь для изменений в общественных отношениях и в собственном бытии.

Исходя из этого, человек — творец своего бытия, но то, каким образом он действует, как проявляется, какие отношения выстраивает, в чем заключается его производственная деятельность и социальное взаимодействие, во многом определяется существующими материальными условиями. В конечном счете, основой необходимости — а значит, и основой всех социальных законов, регулирующих историю и общественные отношения, — является труд. Труд выступает как «независимое от всяких общественных форм условие существования людей, вечная естественная необходимость, без которой не был бы возможен обмен веществ между человеком и природой, то есть не была бы возможна сама человеческая жизнь» [22, с. 51]. В то же время труд, как активная преобразующая и целенаправленная деятельность, являясь основой необходимости в социальном мире, вместе с тем служит и ключом к преодолению необходимости.

Заключение

Свободу необходимо рассматривать как сущностную силу человека, и поэтому она имманентно ему присуща. Это утверждение подтверждается тем фактом, что любые попытки «оторвать» свободу от человека, превратить ее в трансцендентную конструкцию лишь приводили к ее превращению в фикцию, иллюзию [20]. Как и другие сущностные силы, свобода не является априорно заданным атрибутом человека; она имеет принципиально динамичный характер и развивается как индивидуально, по мере роста и развития конкретного индивида, так и в исторической

перспективе, когда в качестве субъекта рассматривается всё человечество. Как отмечал Э. Фромм, подлинное человеческое существование начинается в тот момент, когда деятельность индивида выходит за пределы врожденных механизмов и перестает определяться биологической необходимостью. Иными словами, становление человека как вида изначально связано с возникновением свободы. При этом речь идет не о позитивной «свободе чего-то», а о негативной «свободе от чего-то», то есть о свободе от «инстинктивной предопределенности действий» [2, с. 32]. Такая негативная свобода, неотделимая от человеческого существа, прежде всего проявляется в выборе, а точнее, в потенциальной возможности выбора, принципиально отличающей человека от животного.

Это отнюдь не означает, что позитивная свобода, в отличие от негативной, не предполагает выбора. Напротив, подлинный выбор возможен лишь при условии наличия альтернатив, которые могут быть познаны и осмыслены субъектом. Более того, свобода как сущностная сила реализуется в деятельности. Поэтому позитивная свобода, хотя и предполагает наличие различных вариантов, из которых можно выбирать, *раскрывается не в абстрактной возможности выбора, а в осуществленном действии*, которое использует объективные законы и условия как основу для достижения целей, не отрицая их, а преодолевая их ограниченность. В конечном итоге, позитивное понимание свободы оказывается синонимично ее диалектическому пониманию.

Кроме того, обращение к категории необходимости при анализе «негативной» и «позитивной» свободы позволяет выявить закономерность. Полное отождествление необходимости и свободы, которое ошибочно приписывают некоторым концепциям позитивной свободы (и что действительно в какой-то мере было присуще некоторым мыслителям до И. Канта), ведет к отрицанию свободы как таковой. В это же время отрицание самой необходимости подменяет свободу произволом и, в конечном итоге, приводит к самой грубой форме негативного понимания свободы. Подобная излишняя схематичность бинарного подхода может скрывать истинное содержание понятий «негативной» и «позитивной» свободы. Только теоретический анализ, объединяющий оба типа свободы, позволит рассмотреть свободу как динамичную категорию, не абстрактно, а применительно к истории человечества.

Список источников

1. Берлин И. Философия свободы. Европа / пер. с англ. и предисл. А. Эткинда. М. : Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.

2. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя : пер. с англ. М. : АСТ, 2006. 571 с.

3. Тэйлор Ч. Что не так с негативной свободой? // Логос. 2013. № 2 (92). С. 187–207. EDN: RVRHDJ

4. Скиннер К. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы // Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований. 2011. № 3. С. 131–151. EDN: OGJLPJ

5. Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей. URL: http://www.civisbook.ru/files/File/1993-2-Konstan-O_svobode.pdf (дата обращения: 30.09.2025).

6. Cromartie A. Hobbes, Constant, and Berlin on Liberty // History of European Ideas. 2022. Vol. 48, no. 3. P. 214–228. DOI: 10.1080/01916599.2022.2056330 EDN: PWOZSR

7. Crowder G. Isaiah Berlin and International Relations // The European Legacy. 2023. Vol. 29, no. 1. P. 1–21. DOI: 10.1080/10848770.2023.2262826 EDN: YFPABK

8. Поляков Л. В. О понимании свободы. Перечитывая Исайю Берлина // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2009. № 1. С. 78–91. EDN: MLIPML

9. Dimova-Cookson M. The two modern liberties of Constant and Berlin // History of European Ideas. 2022. Vol. 48, no. 3. P. 229–245. DOI: 10.1080/01916599.2022.2056336 EDN: SQAMTU

10. Carter I. Positive and Negative Liberty. URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/liberty-positive-negative/ (дата обращения: 27.09.2025).

11. Момджян К. Х. Свобода и необходимость в деятельности человека // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 6–18. DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-6-18 EDN: TAMTLB

12. Гоббс Т. Левиафан / пер. с англ. А. Гутермана ; вступ. ст. А. Филиппова. М. : РИПОЛ классик, 2017. 608 с.

13. Bardin A. Liberty and representation in Hobbes: a materialist theory of conatus // History of European Ideas. 2021. Vol. 48, no. 6. P. 698–712. DOI: 10.1080/01916599.2021.1975150 EDN: PRNHHN

14. Шопенгауэр А. О свободе воли; Об основе морали / пер. с нем. Ю. Айхенвальда. М. : АСТ, 2023. 448 с.

15. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / пер. с фр. Н. Полторацкой, Т. Чугуновой. М. : АСТ, 2024. 160 с.

16. Спиноза Б. Избранные сочинения : в 2 т. / общ. ред. и вступ. ст. В. В. Соколов. Т. 1. М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. 631 с.

17. Пархоменко Р. Н. Идея свободы в эпоху Возрождения и Новое время // Философия и культура. 2014. № 2 (74). С. 227–238. EDN: RXXNZN

18. Свиридова П. М. О законе достаточного основания: Лейбниц, Кант, Шопенгауэр // Общество: философия, история, культура. 2022. № 6(98). С. 65–71. DOI: 10.24158/fik.2022.6.10 EDN: WWNMKD

19. Кант И. Сочинения в шести томах / под ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М. : Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. 544 с.

20. Воробьева К. В. Атомизм, «сумма теологии» и эксперименты Б. Либета: противоречия в решениях проблемы свободной воли субъекта // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. № 1. С. 28–39. DOI: 10.17072/2078-7898/2023-1-28-39 EDN: ZLRBSS

21. Маркс К. Письмо Павлу Васильевичу Анненкову в Париж. URL: https://philos-ucheb.narod.ru/dialektika/Engels/401-412.htm (дата обращения: 24.09.2025).

22. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М. : Госполитиздат, 1960. 907 с.

Информация об авторе

К. В. Воробьева — ассистент кафедры философии.

Information about the author

Ch. V. Vorobyeva — Assistant at the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 18.02.2026; одобрена после рецензирования 04.03.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 18.02.2026; approved after reviewing 04.03.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 46–51.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):46-51.

Научная статья

УДК 141.201

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-46-51

АНАЛИЗ ПРОЦЕССА ИДЕОЛОГИЗАЦИИ СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ ПОДХОДОВ К СТРАТИФИКАЦИИ КУЛЬТУРЫ

Вера Анатольевна Жилина

Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия, vera-zhilina@yandex.ru, 0000-0003-2954-109X

Аннотация. Поднимается проблема феномена общемировой культуры, то есть культуры человечества как такового. Проблема актуальна в срезе социальной практики, так как процессы интеграции противоречиво сказываются на состояниях национальных культур, традиционные концепции стратегии развития культурного поля, например мультикультурализм, демонстрируют свою неэффективность. Положение современного человека в структуре общественных отношений усложнено синкретизмом инкультурации и аккультурации. Это актуализирует теоретический анализ культуры и в философии, и в срезе науки. В данном исследовании проведен критический анализ с позиции социальной философии предлагаемых гуманитарной и социальной научной мыслью современных моделей стратификации культуры. Детальный разбор практического применения теоретической концепции культуры Хофстеде позволяет заключить, что метафизический разрыв количественных параметров от соответствующего качества приводит к множеству теоретических рисков. Несмотря на безусловную актуальность вывода о неизбежной связи культуры и ценностей, наблюдается декларативность выдвигаемых положений, теоретическая подмена категорий. Следствием становится обоснование некоторого изначального неравенства культур по принципу сильных и слабых культурных норм. Теоретическое исследование состояния культуры в рамках теории глобализма в противоположность концепции Хофстеде предлагает качественное измерение культурного поля. Но во всех научных подходах данного направления наблюдается сплав идей стратегий колониализма, империализма, теории постиндустриального общества. Применение философской методологии обнаруживает категориальное смешение характеристик «культура» и «цивилизация». Общей чертой выбранных современных теоретических подходов к культуре становится их идеологизация. В частности, и то, и другое направление в основаниях ориентировано на оправдание идеологии неолиберализма.

Ключевые слова: культура, стратификация, неолиберализм, научное исследование, глобализм, общественные отношения, человечество

Для цитирования: Жилина В. А. Анализ процесса идеологизации современных научных подходов к стратификации культуры // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 46–51. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-46-51.

Original article

ANALYSIS OF THE PROCESS OF IDEOLOGIZATION OF MODERN SCIENTIFIC APPROACHES TO STRATIFICATION OF CULTURE

Vera A. Zhilina

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia, vera-zhilina@yandex.ru, 0000-0003-2954-109X

Abstract. The article raises the problem of the phenomenon of global culture, that is, the culture of humanity as such. The problem is relevant in terms of social practice, as integration processes have contradictory effects on the

© Жилина В. А., 2026

state of national cultures, and traditional concepts of cultural field development strategies, such as multiculturalism, demonstrate their ineffectiveness. The position of modern man in the structure of social relations is complicated by the syncretism of inculturation and acculturation. This actualizes the theoretical analysis of culture both in philosophy and in the context of science. This study provides a critical analysis from the perspective of social philosophy of the modern models of cultural stratification proposed by humanitarian and social scientific thought. A detailed analysis of the practical application of Hofstede's theoretical concept of culture allows us to conclude that the metaphysical gap between quantitative parameters and the corresponding quality leads to many theoretical risks. Despite the absolute relevance of the conclusion about the inevitable connection between culture and values, there is a declarative nature of the propositions put forward, a theoretical substitution of categories. The consequence is the justification of some initial cultural inequality based on the principle of strong and weak cultural norms. The theoretical study of the state of culture within the framework of the theory of globalism, in contrast to Hofstede's concept, offers a qualitative dimension of the cultural field. But in all scientific approaches in this field, there is a fusion of ideas of the strategies of colonialism, imperialism, and the theory of post-industrial society. The application of philosophical methodology reveals a categorical confusion of characteristics of culture and civilization. A common feature of the chosen modern theoretical approaches to culture is their ideologization. In particular, both directions are fundamentally focused on justifying the ideology of neoliberalism.

Keywords: culture, stratification, neoliberalism, scientific research, globalism, social relations, humanity

For citation: Zhilina VA. Analysis of the Process of Ideologization of Modern Scientific Approaches to Stratification of Culture. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):46-51. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-46-51.

Введение

Количественное нарастание информационных потоков, интеграционные процессы в различных сферах человеческого общежития сегодня как никогда актуализируют в теоретическом анализе проблему наличия или отсутствия феномена общемировой культуры. В аспекте социальной философии данная проблема может считаться «вечной», так как является гранью вопроса о критериях человечности самого человека. Бесконечные дискуссии о наличии или отсутствии некой человеческой природы, о фондах человеческого бытия вовлекают в обсуждение многие школы философии, и ее историческое развитие убедительно раскрывает слабые и сильные стороны таких теоретических моделей. С точки зрения онтологического анализа феномен общемировой культуры неизбежно затрагивает сложное диалектическое взаимодействие общего и единичного в процессах бытия. И здесь также социальная философия имеет внушительный багаж теоретических наработок. Но усложнение социального взаимодействия сегодня разворачивает проблему единства человеческой культуры в иных категориях: дифференциация и интеграция, что выводит на некий синкретизм двух других традиционных срезов общества — культуры и цивилизации. Современная геополитическая обстановка убеждает, что определение, например, критериев цивилизационной стадии развития или реального определения статуса культуры в развитии цивилизации для социальной практики и сегодня жизненно необходимо, так как это напрямую выводит на проблему выживаемости человечества. Однако следует признать, что измененная социальная ситуация одновременно показывает, что в том же понимании перспектив развития человеческой цивилизации особо значимым становится анализ причин той или иной стратификации поля культуры. Исследование современных тенденций в философской, социально-гуманитарной мысли по проблеме феномена общемировой культуры убеждает в том, что общей спецификой выдвигаемых моделей культуры следует признать их построение через носителя, то есть через характеристики самого человека. Но вместе с тем внутри этих исследований можно условно выделить направления, связанные либо с акцентированием на внутренней сущности культуры, либо с рассмотрением сущностных характеристик в процессах взаимодействия различных автономных культур. Примечательно, что в первом случае модели претендуют на количественный срез состояния культуры, во втором — на выявление качественных особенностей культурного поля. Понимание рисков такой условной демаркации значимо в социально-философском анализе, так как их развитие во многом определяет трансформации и категориального аппарата, и семантики всех культурологических исследований.

Методы и материалы

Интеграционные процессы в социальной сфере расширяют поле междисциплинарных исследований культуры, что способствует сближению философского и научного анализа. Статья написана в сравнительном анализе двух наиболее

распространенных тенденций: стратификации культуры Хофстеде [6; 9; 10] и концепции глобализации культуры [2; 5; 7]. В применении феноменологического метода доказательно раскрыта тенденция политизации и идеологизации научных направлений исследования культуры [1; 3; 4].

Результаты и обсуждение

Фрагментация культуры: количественная модель культуры

Количественное измерение культуры в целом традиционно для социального и гуманитарного научного знания и обычно предполагает некие статистические показатели развития тех или иных феноменов. Но в конце XX в. нидерландским социологом Г. Хофстеде научному сообществу была предложена модель классификации культур, выделяемых по иным количественным параметрам. Параметрами, позволяющими отличать одну культуру от другой, были определены: 1) дистанцированность власти: данный параметр связан с различной трактовкой фундаментальной проблемы человеческого неравенства; 2) избегание неопределенности: связано с уровнем общественного напряжения в ожидании неизвестного будущего; 3) индивидуализм/коллективизм: данный параметр связан с интеграцией индивидов в первичные группы; 4) маскулинность/феминность: связаны с распределением эмоциональных ролей между мужчинами и женщинами; 5) долгосрочная/краткосрочная ориентированность: связаны с выбором фокуса внимания для действий человека: будущее, настоящее или прошлое; 6) потворство желаниям / сдержанность: связаны с удовлетворением базовых человеческих потребностей, относящихся к наслаждению жизнью, либо с самоконтролем [6, с. 18–19]. Семантика данной типологии, по уверению самого автора, обобщает опыт социологических исследований культуры. В частности, опирается на модель Парсонса, который считает, что все человеческие действия измеряются основными парными переменными величинами: 1) аффективность (удовлетворение потребности) vs. аффективная нейтральность (сдержанность в отношении природных импульсов); 2) ориентация на себя vs. ориентация на сообщество; 3) универсализм (опора на общепринятые стандарты) vs. партикуляризм (принятие во внимание конкретных взаимоотношений); 4) атрибуция (оценка других людей по тому, кто они есть) vs. достижения (оценка людей по их действиям); 5) специфичность (ограничение отношений с другими только определенными сферами) vs. диффузность (отсутствие у природы отношений каких-либо предварительных ограничений) [6, с. 12]. А также опыт американских исследований 1960-х гг., где в основе таких параметров лежит оценка исходной человеческой природы (дурной — смешанный — хороший тип), где сама культура определяется как способ коллективного программирования сознания.

На первый взгляд можно констатировать, что современная социальная мысль междисциплинарно использует философскую базу методологии, учитывая субъектный фактор общественной необходимости, субстанциональность противоречия в социальном, и пытается качественные показатели представить в количественном измерении [3]. Но на практике всё выглядит сложней и может расцениваться как атака на целостность философского анализа при рассмотрении человека и общества. Например, в этой логике научное знание обосновывает некое преимущество андрогинных людей [9]. Безусловно, такие тенденции стратификации культуры значимы в понимании ее непосредственной семантики, так как культура в живом воспроизведении меняет своего собственного носителя, то есть продуцирует выбор поведенческих стратегий человека. Но, с точки зрения современной социальной философии, следует отметить новые направления в попытках рассмотрения культуры в системе социальной детерминации.

В данном исследовании конкретизируем только один аспект данной проблематики, который условно можно определить как некий ренессанс марксистской школы. Ряд исследователей, например А. Сайед, предпринимают попытку сделать стратификацию Хофстеде теоретической основой анализа влияния культуры на состояние экономических отношений и роста экономики в целом [10]. При этом в экономической сфере берется именно теневая экономика как «неформальная», скрытая экономическая деятельность, во многом вырастающая из недоверия человека к официальным экономическим институтам, и как фактор, оказывающий большое влияние на экономику «формальную». Культура понимается как необходимый фактор во взаимодействии людей, который определяет их действия через совокупность ценностей, норм, убеждений [11]. На первый взгляд, всё строится на принципе обратного влияния надстройки на базис. Но при детальном рассмотрении таких моделей возникает множество теоретических несостыковок. Первое — в свете кризиса аксиологической сферы попытка анализа национальной

культуры через выделение добродетелей интересна, но теоретически слаба, так как добродетели определяются декларативно. Второе — очевиден факт подмены феномена «культура» феноменом ментальности. Третье — сама стратификация Хофстеде используется в произвольном разрыве, который теоретически не обоснован. Например, неясно, почему маскулинность позитивно сказывается на экономических отношениях, а ориентация на долгосрочную перспективу фактически не сказывается на качестве их состояния. Настораживает тенденция выделения стран со слабыми культурными нормами, которые наглядно ассоциированы с преобладанием коллективизма, и стран успешных, где теневая экономика сужается вследствие ориентации на индивидуализм. Философский анализ подобных рассуждений вскрывает идеологизацию такого анализа культуры. В частности, данная концепция очевидно выполняет функцию защиты доктрины неолиберализма.

Глобализационная доктрина культуры: качественная модель

В позициях второго десятилетия XXI в. доктрина глобализации мирового развития культуры всё более приобретает черты политической идеологии [5]. Причем такой своеобразный социальный крен принципиально отличен, например, от попыток социалистических систем XX в. усмотреть единое основание развития культуры в интернациональном единстве. Современный глобализационный проект сам «переплавил» идеи колониализма, империализма, постиндустриального общества и тем самым в светском, свободном от политики ядре, изначально был противоречив. Глобальное единство человечества через его унификацию одновременно мыслилось как реализация стратегии мультикультурализма, принцип которого, напротив, основан на уникальности. При этом реальное единство намеченного противоречия по законам развития политических идеологий волюнтивно было вытеснено и заменено определенным внешним каркасом — европоцентризмом и неолиберализмом. Отчасти этот факт способен объяснить крах глобализма в социальной практике, состояние которой социальные и гуманитарные науки фиксируют как кризисное. Экономика не едина и, видимо, расшатана, экономическое неравенство только усиливается, национальные традиции всё более уходят в зону социальных рисков, общечеловеческие идеалы не ясны даже на уровне, например, политических фиксаций. Но особое влияние модель глобализма оказала на стратегии теоретического анализа культуры. Следует отметить, что в философском срезе попытки концептуализации некоторого феномена общемировой культуры можно рассматривать в качестве тенденции фактического отождествления двух фундаментальных категорий «культура» и «цивилизация». Тем более, что, например, связь появления доктрины глобализма и деятельности Римского клуба трудно не заметить — налицо корреляция категории «глобализм» и системы глобальных проблем. Но в основаниях философского анализа обе категории, безусловно, автономны и имеют равную теоретическую значимость.

Поэтому можно предположить, что современные тенденции теоретического анализа качественной стратификации культуры часто связаны с попытками демаркации культурного и цивилизационного. Ряд исследователей предлагает конкретизировать принцип мулькультурализма через категорию многообразия, считая, что идеология глобализма сегодня смещается идеологией глобализации многообразия [7]. В терминологической логике данная теоретическая тенденция представляется результатом структурирования социального взаимодействия, когда процесс (глобализация) приводит к определенному результату (многообразие). Особо следует отметить такую особенность современной социально-философской мысли, как рассмотрение культуры в динамике. Последствия доктрины глобализации приводят к тому, что исследование состояния культуры неизбежно затрагивает процессы аккультурации во всех ее проявлениях: ассимиляции, маргинализации, сепарации, интеграции. То есть культура рассматривается в живом процессе воспроизводства, в системе действующих общественных отношений. Но в связи с этим следует отметить, что такое увлечение изменчивостью, процессами становления способно искажать и само понимание процесса. В частности, в этом случае упускается значимость изначально существующей внутренней дифференциации взаимодействующих культур, а степень зрелости, например, культурных институтов напрямую определяет и характер, и результат, и степень влияния отдельных культур в процессах интеграции.

Поэтому распространенные в западных концепциях теории идеологий «цветослепого» или поликультурализма [2] по сути являются политизацией сложных процессов внутри культурных взаимодействий, которая в конечном итоге должна служить оправданию доктрины глобализма. В социально-философском срезе данные тенденции,

в частности, предлагаемая стратификация культурного пространства, где особо выделяется некое пространство исключенных [2], формируют риски подмены феномена общемировой культуры симулякром универсальной унификации. Всё богатство культурного наследия нивелируется царством информации [4]. Очевидно, что социально-философский анализ не может принять такие теоретические выводы. Следует отметить, что искажается и предметная область гуманитарных наук. Например, складывается тенденция сведения политики к инструментарию поведенческих стратегий [8]. Существенным для теории следствием становится принятие положения о возможности существования политики вне ценностных оснований. Современное геополитическое поле с его очень острыми конфликтами убедительно показывает все риски допущения особого феномена — политики «с большой буквы» [1].

Выводы

Анализ тенденций современного научного исследования культуры убедительно раскрывает их идеологизированный политизированный характер. Это создает риски для развития культурного поля человечества, так как в сложных социальных процессах человек часто находится в состоянии неопределенности, что объективно затрудняет его ориентацию в мире. Замена культуры некими формами симулякра негативно влияет на процессы социализации.

Заключение

Таким образом, детальный анализ предлагаемых современной научной мыслью концепций развития культуры позволяет сделать вывод об их определенной теоретической фрагментации. Выбранные в данном исследовании концепция Хофстеде и модель глобализма едины в стремлении защиты неолиберальной идеологии. Вместе с тем социальная практика актуализирует проблему единой для человечества культуры. В этом аспекте представляется, что одним из путей понимания целостности культуры может стать возрождение наследия отечественной философской мысли. В частности, построение стратификации культуры на принципе соборности, который соединяет аксиологическое и онтологическое в человеке.

Список источников

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М. : Логос, 2005. 390 с.

2. Грибова К. Л. Концепция глобального социального неравенства в творчестве Саскии Сассен // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2018. № 4. С. 41–58.

3. Жилина В. А. Социотехническая системность и универсальность современной инженерии: Homo Technology // Вестник Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. 2023. Т. 21, № 1. С. 109–117.

4. Маклюен М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М. : Кучково поле, 2003. 464 с.

5. Хлыстунов С. Ю. Глобализм как идеология: структура и сущность // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Социология. Политология. 2008. Т. 8, № 1. С. 18–22.

6. Хофстеде Г. Модель Хофстеде в контексте: параметры количественной характеристики культур // Язык, коммуникация и социальная среда. 2014. № 12. С. 9–49. URL: https://lse2010.narod.ru/olderfiles/LSE2014pdf/LSE2014Hofstede.pdf

7. Diamond A. A globalization diversity ideology // SN Soc Sci. 2024. Vol. 4. Art. 35. DOI: 10.1007/s43545-024-00847-3

8. Floyd J. Political Philosophy's Methodological Moment and the Rise of Public Political Philosophy // Soc. 2022. Vol. 59. P. 129–139. DOI: 10.1007/s12115-022-00710-2.

9. González-Pascual J. L., Esteban-Gonzalo S., Veiga Ó. L. et al. Beyond femininity or masculinity: gender typologies and healthy eating in early adulthood // Eur J. Nutr. 2024. Vol. 63. P. 357–364. DOI: 10.1007/s00394-023-03268-9

10. Syed A. A. Unveiling the nexus of shadow economy and economic growth through the lens of Hofstede's cultural dimensions: a case of emerging nations // Discov Sustainю 2025. Vol. 6. P. 173. DOI: 10.1007/s43621-025-00948-w

11. UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity. 02.11.2001. URL: https://www.unesco.org/en/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity

Информация об авторе

В. А. Жилина — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии.

Information about the author

V. A. Zhilina — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 18.03.2026; одобрена после рецензирования 04.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 18.03.2026; approved after reviewing 04.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 52–62.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):52-62.

Научная статья

УДК 374+1:316

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-52-62

САМООБРАЗОВАНИЕ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ПОНЯТИЕ: КОМПЛЕКСНЫЙ АНАЛИЗ В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ

Светлана Анатольевна Белоусова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, bsa-csu@yandex.ru, 0000-0002-1243-5947

Аннотация. Осуществлен комплексный междисциплинарный анализ феномена самообразования в условиях глобальной нестабильности (VUCA- и BANI-мира) и цифровой трансформации. Актуальность исследования обусловлена переходом самообразования из факультативного дополнения к базовому обучению в стратегию выживания и сохранения субъектности личности.

Цель работы — выявить социально-философские основания и перспективные векторы развития самообразования в XXI в., обосновав его роль как условия когнитивной автономии в эпоху ИИ и непрерывного изменения. Объект исследования — самообразование как социокультурный феномен; предмет — трансформация смыслов, функций и механизмов самообразования в современном обществе.

В ходе исследования применен полиметодный подход, включающий: историко-философскую реконструкцию (от майевтики Сократа и анамнезиса Платона до концепций М. Монтеня и М. Вебера); сравнительный анализ педагогических парадигм (А. Дистервег, К. Ушинский, Ж.-Ж. Руссо); социологическую интерпретацию (теория культурного капитала П. Бурдьё, концепция коммуникативного действия Ю. Хабермаса); когнитивно-нейробиологический анализ (нейропластичность, дофаминовая система, метапознание); нормативно-ценностный разбор вызовов цифровой эпохи.

Ключевые результаты. Выявлены исторические корни самообразования в античной и новоевропейской мысли, где акцент смещался от «припоминания идей» к эмпирическому опыту и автономии субъекта. Обоснована трансформация функций самообразования: от накопления знаний к «самостроительству» личности, формированию идентичности и когнитивного суверенитета. Раскрыты социокультурные детерминанты: самообразование воспроизводит неравенство через инкорпорирование культурного капитала, но также открывает пути социальной мобильности. Описаны когнитивные механизмы: нейропластичность, дофаминовое подкрепление инсайтов, метакогнитивный мониторинг. Проанализированы цифровые вызовы: когнитивно-деятельностный разрыв (пассивное потребление vs. активное созидание) и риск когнитивного аутсорсинга при взаимодействии с ИИ.

Самообразование предстает как многоуровневая система, объединяющая биологические, психолого-когнитивные, социокультурные и технологические векторы. В BANI-мире оно становится не методом, а способом бытия личности, требующим развития алгоритмической осознанности, эпистемической бдительности и волевой саморегуляции.

Ключевые слова: самообразование, междисциплинарность, когнитивный суверенитет, культурный капитал, нейропластичность, метапознание, цифровой разрыв, ИИ, субъектность

Для цитирования: Белоусова С. А. Самообразование как междисциплинарное понятие: комплексный анализ в современном научном дискурсе // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 52–62. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-52-62.

Original article

SELF-EDUCATION AS AN INTERDISCIPLINARY CONCEPT: A COMPREHENSIVE ANALYSIS IN CONTEMPORARY SCIENTIFIC DISCOURSE

Svetlana A. Belousova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, bsa-csu@yandex.ru, 0000-0002-1243-5947

Abstract. The article presents a comprehensive interdisciplinary analysis of the phenomenon of self-education in the context of global instability (VUCA and BANI worlds) and digital transformation. The relevance of the study

© Белоусова С. А., 2026

stems from the transformation of self-education from an optional supplement to basic training into a strategy for survival and preservation of personal subjectivity.

The aim of the work is to identify the socio-philosophical foundations and prospective vectors of development of self-education in the 21st century, substantiating its role as a condition for cognitive autonomy in the age of AI and continuous change. The object of research is self-education as a sociocultural phenomenon; the subject is the transformation of the meanings, functions, and mechanisms of self-education in modern society.

The study employs a multi-method approach, including: historical-philosophical reconstruction (from Socrates' maieutics and Plato's anamnesis to the concepts of M. Montaigne and M. Weber); comparative analysis of pedagogical paradigms (A. Diesterweg, K. Ushinsky, J.-J. Rousseau); sociological interpretation (P. Bourdieu's theory of cultural capital, J. Habermas's concept of communicative action); cognitive-neurobiological analysis (neuroplasticity, dopamine system, metacognition); normative-evaluative examination of the challenges of the digital age.

Key results. The historical roots of self-education in ancient and early modern thought have been identified, where the focus shifted from "recalling ideas" to empirical experience and subject autonomy. The transformation of the functions of self-education has been substantiated: from knowledge accumulation to the "self-construction" of the individual, identity formation, and cognitive sovereignty. Sociocultural determinants have been revealed: self-education reproduces inequality through the incorporation of cultural capital but also opens pathways for social mobility. Cognitive mechanisms have been described: neuroplasticity, dopaminergic reinforcement of insights, and metacognitive monitoring. Digital challenges have been analysed: the cognitive-activity gap (passive consumption vs. active creation) and the risk of cognitive outsourcing in interaction with AI.

Conclusion. Self-education emerges as a multilevel system integrating biological, psychological-cognitive, sociocultural, and technological vectors. In the BANI world, it becomes not a method but a mode of being for the individual, requiring the development of algorithmic awareness, epistemic vigilance, and volitional self-regulation.

Keywords: self-education, interdisciplinarity, cognitive sovereignty, cultural capital, neuroplasticity, metacognition, digital divide, AI, subjectivity

For citation: Belousova SA. Self-Education as an Interdisciplinary Concept: a Comprehensive Analysis in Contemporary Scientific Discourse. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(4(510):52-62. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-52-62.

Актуальность

В современных условиях глобальной нестабильности актуальность исследования феномена самообразования диктуется фундаментальным сдвигом его роли в структуре жизнедеятельности личности. Если в классической педагогической парадигме самообразование рассматривалось преимущественно как факультативный процесс, дополняющий некую базовую подготовку, то сегодня оно трансформируется в безальтернативную стратегию выживания и сохранения субъектности.

Этот переход обусловлен радикальной сменой характеристик среды: от предсказуемости индустриальной эпохи к вызовам VUCA-мира (изменчивость, неопределенность, сложность, неоднозначность) и, в еще большей степени, BANI-мира (хрупкость, тревожность, нелинейность, непостижимость). В этой реальности традиционные образовательные институты, обладающие высокой инерцией, перестают обеспечивать актуальность компетенций. Знание становится скоропортящимся активом, а разрыв между академической подготовкой и требованиями практики — критическим.

В контексте междисциплинарного анализа актуальность темы раскрывается через следующие аспекты:

• Адаптивная функция. В условиях BANI-мира самообразование выступает как механизм психологической устойчивости. Способность самостоятельно конструировать образовательную траекторию позволяет личности снижать уровень экзистенциальной тревоги, превращая неопределенность из угрозы в ресурс для развития.

• Эволюция идентичности. Профессиональная стабильность сменяется концепцией обучения в течение всей жизни. Самообразование становится инструментом постоянной «пересборки» идентичности, позволяя индивиду совершать множественные переходы между социальными ролями и профессиональными нишами.

• Когнитивный суверенитет. В эпоху доминирования алгоритмов и ИИ самообразование требует развития «эпистемической бдительности». Актуальным становится не столько накопление информации, сколько формирование автономных стратегий ее фильтрации и критического осмысления.

Таким образом, исследование самообразования сегодня — это не только поиск эффективных методик обучения, но и глубокий анализ антропологического вызова: как человеку сохранить способность к самодетерминации в мире, где единственной константой является непрерывное и нелинейное изменение.

Объект исследования. Самообразование как социокультурный феномен.

Предмет исследования. Трансформация смыслов, функций и механизмов самообразования в современном обществе (в условиях BANI-мира и экспансии ИИ).

Цель исследования. Выявить социально-философские основания и перспективные векторы развития самообразования в XXI в., обосновав его роль как условия сохранения субъектности и когнитивной автономии личности в условиях цифровой трансформации и неопределенности.

Методы исследования. В исследовании использован полиметодный подход, сочетающий историко-философскую реконструкцию, сравнительный анализ концепций, социологическую интерпретацию (Бурдьё, Хабермас), когнитивно-нейробиологическую перспективу, метакогнитивный и нормативно-ценностный анализ. Это позволило рассмотреть самообразование как сложный социокультурный феномен, где переплетаются индивидуальные когнитивные процессы, социальные структуры и технологические вызовы современности.

Результаты исследования и их обсуждение

Историко-философский генез концепта самообразования восходит к античной традиции, где познание трактовалось не как внешнее информирование субъекта, а как глубокий процесс самораскрытия и внутренней работы души. Фундаментальные основания этой идеи заложены в классической парадигме Сократа и Платона, определивших самообразование как имманентный акт субъекта.

Центральное место в этом процессе занимает майевтика Сократа («повивальное искусство»). Философ уподобляет свою роль учителю-повитухе, который сам не «рождает» истину, но помогает ученику высвободить ее из недр собственного сознания [7, т. 2, с. 192–274]. В междисциплинарном дискурсе майевтика выступает прообразом активного самообразования: знание не транслируется в готовом виде, а «добывается» личностью через критическую рефлексию и диалог. Это переносит акцент с пассивного восприятия на внутреннюю потребность индивида в прояснении собственных оснований.

Дальнейшее развитие эта идея получает в концепции анамнезиса (припоминания) Платона [7, т. 1, с. 575–612; т. 2, с. 7–80]. Платон обосновывает внутренний источник знания, утверждая, что обучение есть лишь процесс восстановления в памяти истин, которые душа уже созерцала в мире идей до своего воплощения. Таким образом, анамнезис подчеркивает субъектную природу образования: внешний стимул (вопрос учителя или чтение текста) лишь активирует скрытый потенциал познающего.

Таким образом, античная традиция заложила две ключевые координаты междисциплинарного понимания самообразования:

1. Субъектность: истинное знание всегда является результатом собственных усилий личности.

2. Рефлексивность: процесс учения неразрывно связан с самопознанием и осознанием границ собственного неведения («Я знаю, что ничего не знаю»).

В эпоху Просвещения и предшествующий ей период Ренессанса междисциплинарный дискурс самообразования претерпевает радикальную трансформацию: акцент смещается с метафизического «припоминания» идей на эмпирический опыт и социально-педагогическую автономию.

Первый прообраз институционализации свободного самообразования представлен в гуманистической утопии Франсуа Рабле «Гаргантюа и Пантагрюэля». Автор формулирует парадоксальный для своего времени принцип: «Делай что хочешь» (*Fay ce que vouldras*) [8, гл. 23–24]. В контексте нашего исследования это не призыв к анархии, а утверждение того, что личность, обладающая развитым интеллектом и внутренней культурой, способна к наиболее продуктивному саморазвитию через чтение и опыт только в отсутствие внешнего принуждения. Рабле подчеркивает, что истинное знание усваивается через радость открытия, а не через схоластическую дисциплину, что заложило основы антропологического оптимизма в педагогике.

Программное воплощение идеи «учения без принуждения» находит в труде Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании». Руссо вводит концепцию «негативного воспитания» [10, кн. II, с. 88–95 (в пер. П. Д. Первова)], согласно которой задача наставника — не наполнять ум готовыми истинами, а оберегать его от ложных суждений, создавая условия для естественного созревания познавательных потребностей. Самообразование здесь выступает как ответ на вызов среды: Руссо призывает «пусть он [ученик] знает не потому, что вы ему сказали, а потому, что он сам понял» [10, с. 199]. В междисциплинарном ракурсе подход Руссо актуализирует проблему интернализации знаний: только то, что открыто субъектом самостоятельно в процессе взаимодействия

с миром, становится частью его когнитивной структуры.

Таким образом, мыслители Просвещения обосновали два фундаментальных постулата современного понимания самообразования:

1. Свобода как методологическая основа: эффективность усвоения знаний прямо пропорциональна уровню автономности субъекта.

2. Опытное происхождение знания: самообразование трактуется как активный процесс решения жизненных задач, а не пассивная трансляция культуры.

Экзистенциально-ценностное измерение самообразования переносит фокус исследования с методов усвоения информации на проблему самостроительства личности и поиска смысла познавательной деятельности. В этом ракурсе самообразование рассматривается не как технический процесс накопления компетенций, а как экзистенциальный акт формирования уникального интеллектуального облика.

Истоки этой традиции лежат в эссеистике Мишеля де Монтеня. В главе «О воспитании детей» своих «Опытов» (кн. I, гл. XXVI) он формулирует концептуальный приоритет «хорошо устроенного ума» над «умом хорошо наполненным». Монтень критикует «книжную мудрость» и пассивное заучивание, утверждая, что знание должно быть интериоризировано до такой степени, чтобы стать частью самой натуры человека [5, кн. I, с. 143]. С позиции Монтеня, самообразование — это непрерывная рефлексия и критическая фильтрация опыта: «пусть учитель заставляет ученика всё просеивать сквозь сито, и пусть ничего не вдалбливает ему в голову, опираясь на авторитет». Таким образом, самообразование впервые постулируется как инструмент развития субъективного суждения и интеллектуальной честности.

В социокультурном контексте начала XX в. эта мысль получает развитие в работах Макса Вебера, в частности в докладе «Наука как призвание и профессия» [2, с. 707–735]. Вебер связывает самообразование с понятием ценностно-рационального действия. В условиях «расколдованного мира», лишенного единой догматики, познание становится формой служения «собственному демону» — внутреннему призванию. Самообразование здесь выступает как часть жизненного проекта личности, требующая суровой интеллектуальной дисциплины. Вебер обосновывает, что истинное образование невозможно без ценностного выбора: субъект должен самостоятельно определить те идеи и смыслы, которые станут фундаментом его профессионального и личного бытия.

Синтез идей Монтеня и Вебера позволяет выделить в междисциплинарной модели самообразования два критических аспекта:

1. Интеллектуальная автономия: самообразование как процесс формирования собственного фильтра восприятия, независимого от внешних авторитетов.

2. Этическая ответственность: познание как осознанный выбор системы ценностей и «самосозидание», превращающее процесс обучения в способ реализации человеческого предназначения.

Переход от классической дидактики к современной междисциплинарной парадигме самообразования во второй половине XX в. ознаменован становлением андрагогики, в рамках которой субъектность обучающегося возводится в ранг доминирующего методологического принципа. В этом контексте самообразование концептуализируется как самонаправленное обучение (*Self-Directed Learning*, SDL), требующее специфической системы педагогической поддержки.

Фундаментальный вклад в развитие этой модели внес Малколм Ноулз. Он определяет самонаправленность не просто как технический навык, а как естественную характеристику психологического взросления личности. Согласно Ноулзу, по мере созревания «Я-концепция» человека трансформируется от зависимой к самоуправляемой, что делает традиционные педагогические методы трансляции знаний неэффективными. В андрагогической модели [6, с. 42–46] самообразование трактуется как процесс, в котором индивид берет на себя инициативу в диагностике своих потребностей, формулировке целей и поиске ресурсов. Знание здесь перестает быть «внешним объектом» и становится результатом активного конструирования опыта.

Обоснование психологических условий, делающих возможным такой переход, представлено в концепции личностно-центрированного обучения Карла Роджерса. Роджерс утверждает, что человек обладает имманентной потенцией к учению, однако ее реализация зависит от типа взаимодействия с образовательной средой [9, с. 179–195]. Ключевым элементом здесь выступает фасилитация — деятельность педагога, направленная не на руководство, а на облегчение процесса самопознания и усвоения «значимого» (осмысленного) знания. Для Роджерса самообразование продуктивно лишь в атмосфере психологической безопасности и принятия, где учитель-

фасилитатор создает условия для актуализации внутренних ресурсов учащегося.

Синтез идей Ноулза и Роджерса позволяет выделить специфические параметры андрагогического подхода к самообразованию:

1. Субъектная автономия: осознанный переход от внешней регуляции обучения к внутренней (самонаправленности).

2. Опыт как ресурс: признание жизненного опыта обучающегося не только базой, но и основным источником учебного материала.

3. Трансформация роли педагога: от транслятора информации к фасилитатору и координатору ресурсов.

Педагогическая проекция самообразования в классической дидактике XIX в. ознаменована переходом от субъект-объектной трансляции знаний к признанию внутренней активности учащегося как главного фактора онтогенеза. Междисциплинарный статус понятия в этот период закрепляется через фундаментальные принципы природосообразности и самодеятельности.

Особое место в теоретическом обосновании автономного учения занимает наследие Адольфа Дистервега. В своем труде «Руководство к образованию немецких учителей» он постулирует, что образование не может быть «дано» или «получено» в готовом виде; оно достигается исключительно путем собственной деятельности — принципа самодеятельности (субъективный принцип) [3, с. 118–135]. Согласно Дистервегу, человек должен сам выработать свои убеждения через «самодеятельность в служении истине». Этот процесс должен быть природосообразен [3, с. 135–151], то есть соответствовать стадиям развития детской натуры, и культуросообразен, отвечая духу времени. В контексте самообразования подход Дистервега утверждает идею, что внешнее педагогическое воздействие лишь создает условия для саморазвития личности [3, с. 118–135].

В отечественной педагогической мысли идеи волевого саморазвития и рефлексии получили глубокую антропологическую интерпретацию в трудах К. Д. Ушинского. В фундаментальной работе «Человек как предмет воспитания» он связывает самообразование с развитием высших волевых качеств и рефлексии. Ушинский обосновывает, что подлинное знание является результатом «самодеятельности души» [11, т. 8, с. 11–54]. Он подчеркивает, что внимание и память не работают изолированно, а управляются волей субъекта, которая и превращает фрагментарный опыт в систему знаний. Для Ушинского самообразование — это акт самостроительства, где интеллектуальный рост неразрывно связан с нравственным усилием над собой.

Синтез идей Дистервега и Ушинского позволяет выделить следующие дидактические константы самообразования:

1. Первенство внутренней активности: субъект признается единственным истинным двигателем процесса познания.

2. Важность волевой детерминации: самообразование трактуется не как случайный интерес, а как сознательное, систематическое волевое усилие.

3. Преемственность системно организованного обучения и самообразования: обучение в школе понимается лишь как подготовительный этап, цель которого — передать индивиду «ключи» к самостоятельному поиску (научить учиться).

Глобальный этап осмысления самообразования связан с интеграцией этой проблематики в повестку мирового социально-экономического развития. Поворотным пунктом здесь стал доклад Международной комиссии ЮНЕСКО под председательством Эдгара Фора — «Learning to Be: The World of Education Today and Tomorrow» (1972) [16].

В данном документе самообразование впервые постулируется не как вспомогательный метод, а как фундамент новой цивилизационной парадигмы — образования в течение всей жизни (*lifelong education*). Комиссия Фора выдвинула тезис о том, что традиционные системы образования, ориентированные на фиксированные периоды обучения и жесткие институциональные рамки, не способны адекватно отвечать вызовам технологической революции. Концепция «учиться быть» (*Learning to Be*) переносит акцент с накопления суммы знаний на развитие самого человеческого потенциала, способности личности к непрерывному самосозиданию [16, с. 181–183]. Еще одна важная идея — междисциплинарная идея «обучающегося общества» (*learning society*). Согласно Фору, самообразование перестает быть частным делом индивида и становится общественной необходимостью. Подчеркивается, что «образование должно быть не подготовкой к жизни, а самой жизнью», где каждый гражданин обладает ресурсами для автономного поиска знаний [16, с. 160–165]. Это утверждение десакрализирует роль школы как монопольного источника истины, легитимизируя неформальное и информальное самообразование.

Таким образом, глобальный контекст, заданный докладом 1972 г., сформировал три вектора современного понимания самообразования:

1. Концептуальный: переход от «образования на всю жизнь» к «образованию через всю жизнь», где самообразование выступает связующим звеном между этапами социализации.

2. Антропологический: признание самообразования единственным способом сохранения человеческой субъектности в условиях стремительного устаревания информации.

3. Социально-политический: требование обеспечить открытый доступ к образовательным ресурсам для реализации естественного права каждого человека на непрерывное развитие.

Современный междисциплинарный дискурс самообразования невозможен без опоры на достижения нейронаук, которые переводят философскую идею «самостроительства» личности в плоскость материальной реорганизации мозговых структур. В этом контексте центральное значение приобретает концепция нейропластичности — способности нервной системы изменять свою архитектуру под воздействием нового когнитивного опыта.

Исследования Майкла Мерцениха и др. [14] и их последующее теоретическое обобщение в трудах Нормана Дойджа [4] доказывают, что самообразование, понимаемое как активный и автономный поиск знаний, выступает мощнейшим стимулятором формирования новых нейронных цепей. В отличие от пассивного восприятия информации, самостоятельная постановка задач и поиск решений активируют механизмы пластичности «сверху вниз» (top-down plasticity). Согласно Дойджу, каждый акт интенсивного самообучения приводит к физическому укреплению синаптических связей и расширению корковых представительств, задействованных в решении конкретной задачи.

Механизм этого процесса базируется на принципах конкурентного развития нейронов: синапсы, активируемые в процессе автономного поиска, получают химическое подкрепление, в то время как неиспользуемые связи ослабевают. Исследования Мерцениха показали, что критическим условием для долгосрочных структурных изменений мозга является сосредоточенное внимание, которое в ситуации самообразования достигает максимальной интенсивности благодаря внутренней мотивации субъекта. В этом ракурсе самообразование можно трактовать как процесс «нейронного дизайна», где индивид, выбирая образовательную траекторию, буквально перестраивает биологическую базу своего мышления.

Таким образом, нейробиологический подход позволяет выделить следующие аспекты самообразования:

1. Морфологический: самообразование есть процесс непрерывного синаптогенеза и миелинизации, обеспечивающий физическое усложнение нейронных сетей.

2. Адаптивный: нейропластичность делает самообразование инструментом формирования «когнитивного резерва», который защищает мозг от возрастной дегенерации и функционального распада.

3. Детерминирующий: активная познавательная деятельность субъекта признается первичной по отношению к структуре мозга, утверждая приоритет субъектного выбора в биологическом развитии индивида.

Следовательно, с позиций когнитивистики, самообразование — это не только накопление ментальных репрезентаций, но и целенаправленное управление пластичностью собственного мозга, направленное на повышение его адаптивного потенциала.

Эффективность самообразования как автономного процесса во многом определяется внутренними механизмами нейробиологического вознаграждения, превращающими познавательный поиск в самоподдерживающийся цикл. Ключевую роль в этой динамике играет биохимия мотивации, а именно — функционирование дофаминергической системы мозга.

Фундаментальные исследования Вольфрама Шульца [17] позволили сформулировать концепцию «ошибки предсказания награды» (*reward prediction error*), которая объясняет специфику интеллектуального удовлетворения при самостоятельном обучении. Согласно Шульцу, нейроны дофамина реагируют не столько на сам факт получения знания, сколько на степень его новизны и неожиданности. В ситуации самообразования, когда субъект сталкивается со сложной задачей и находит оригинальное решение (момент «инсайта»), мозг фиксирует положительное расхождение между ожидаемым и реальным результатом. Этот разрыв провоцирует мощный выброс дофамина, который служит сигналом для консолидации памяти и закрепления успешной когнитивной стратегии.

В междисциплинарном контексте этот механизм объясняет преимущество активного самообучения перед пассивным потреблением информации. При получении готовых ответов эффект «ошибки предсказания» минимален, тогда как самостоятельное преодоление интеллектуальных барьеров генерирует эндогенное подкрепление. Как показывают современные исследования

любопытства (M. Gruber, 2014) [15], предвосхищение ответа активирует гиппокамп и зоны вознаграждения еще до момента получения информации, переводя мозг в состояние повышенной восприимчивости. Это делает дофамин не просто «гормоном удовольствия», а критическим нейромодулятором обучения, который физически облегчает прохождение сигналов через синапсы.

На основе биохимического анализа можно выделить следующие закономерности самообразования:

1. Гедонистический ресурс познания: инсайт (эврика) является биологически обусловленной наградой, которая поддерживает когнитивную активность в отсутствие внешних стимулов (оценок, дипломов).

2. Цикличность мотивации: дофаминовое подкрепление формирует устойчивую потребность в поиске новых интеллектуальных вызовов, превращая самообразование в аддиктивный в позитивном смысле процесс.

3. Оптимизация когнитивной нагрузки: механизм «ошибки предсказания» наиболее эффективно работает в зоне ближайшего развития, где задача достаточно сложна для возникновения инсайта, но доступна для решения.

Таким образом, нейробиология мотивации обосновывает самообразование как процесс, глубоко укорененный в системе выживания и адаптации, где радость открытия выступает необходимым условием эволюции человеческого интеллекта.

Высшим уровнем когнитивной организации самообразования выступает метапознание (*metacognition*) — способность субъекта не только усваивать информацию, но и осознанно управлять самой архитектурой познавательного процесса. В междисциплинарном ракурсе метапознание превращает стихийное накопление знаний в системную стратегию саморазвития, базирующуюся на рефлексии и мониторинге.

Основоположник теории метапознания Джон Флейвелл [13] определил его как «познание о познании». Согласно Флейвеллу, эффективное самообразование требует от индивида осознания собственных когнитивных ресурсов и ограничений. Ключевым компонентом здесь является метакогнитивный мониторинг — способность человека в реальном времени оценивать адекватность выбранной стратегии усвоения знаний (например, различать поверхностное знакомство с текстом и его глубокую интериоризацию). Без этого внутреннего «контролера» самообразование рискует превратиться в механическое потребление контента, лишенное критического осмысления [13].

Дальнейшее развитие эта идея получила в циклической модели саморегуляции Барри Зиммермана [18]. Зиммерман обосновал, что самообразование — это не линейный акт, а замкнутый цикл, состоящий из трех фаз:

1. Проектирование (*Forethought*): постановка целей и стратегическое планирование.

2. Волевой контроль (*Performance*): непосредственное выполнение задачи при постоянном самонаблюдении.

3. Саморефлексия (*Self-reflection*): анализ достигнутого результата и коррекция методов.

Для Зиммермана критически важно, что успех самообразования зависит от качества рефлексии: именно она позволяет перевести «ошибку» из категории неудачи в категорию ресурса для оптимизации будущего обучения.

Интеграция концепций Флейвелла и Зиммермана позволяет выделить следующие метакогнитивные параметры самообразования:

- Эпистемическая рефлексия: осознанное понимание того, *как* я учусь и какие фильтры восприятия использую.
- Стратегическая гибкость: способность своевременно менять методы (например, переходить от мнемотехник к концептуальному картированию) в зависимости от сложности материала.
- Автономная регуляция: перенос центра ответственности за образовательный результат с внешнего наставника на внутренние механизмы мониторинга.

Таким образом, метапознание выступает интеллектуальным фундаментом самообразования, превращая субъекта из пассивного реципиента информации в активного методолога собственного интеллектуального роста.

Социокультурное измерение самообразования обнаруживает скрытые механизмы воспроизводства социального неравенства, в которых автономное познание выступает не только инструментом личностного роста, но и формой конвертации ресурсов. В этом контексте фундаментальное значение имеет теория культурного капитала Пьера Бурдьё, раскрывающая зависимость образовательных стратегий индивида от его социального происхождения.

Согласно Бурдьё, самообразование является процессом формирования инкорпорированного культурного капитала — системы устойчивых интеллектуальных и эстетических диспозиций, которые усваиваются субъектом на протяжении длительного времени [1]. Междисциплинарный

анализ показывает, что способность к эффективному самообразованию не является врожденной: она напрямую зависит от объема ресурсов, транслируемых семьей. Семья не только передает объективированный капитал (доступ к библиотекам, технологиям), но и формирует «габитус» — внутреннюю готовность к познавательному усилию. Таким образом, самообразование становится способом инкорпорирования ресурсов статуса, превращая внешние привилегии во внутренние качества личности.

Бурдьё подчеркивает, что инкорпорирование капитала требует инвестиций времени, что делает самообразование социально детерминированным процессом. Лица, обладающие высоким экономическим и социальным статусом, имеют ресурс «свободного времени», необходимого для глубокого саморазвития, в то время как для менее обеспеченных слоев время остается инструментом выживания.

На основе социологического анализа Бурдьё можно выделить следующие параметры детерминации самообразования:

1. Ресурсная обусловленность: успех автономного поиска знаний определяется не только волей субъекта, но и стартовым объемом культурного капитала семьи.

2. Экономия времени: доступ к глубокому самообразованию выступает маркером социальной привилегированности, позволяющей конвертировать время в интеллектуальный престиж.

3. Символическое воспроизводство: самообразование служит инструментом социальной селекции, закрепляя дистанцию между группами через специфические вкусы, манеру речи и широту эрудиции.

Следовательно, в современном научном дискурсе самообразование должно рассматриваться не только как психологический акт, но и как социальная практика, глубоко укорененная в структурах классового доминирования и культурного распределения.

Коммуникативное измерение самообразования позволяет преодолеть трактовку познания как сугубо индивидуального акта, представляя его как процесс интерсубъективного взаимодействия. В этом контексте фундаментальное значение имеет социально-философская концепция Юргена Хабермаса, рассматривающая самообразование в рамках теории коммуникативного действия и структуры «жизненного мира».

Согласно Хабермасу, самообразование является неотъемлемым элементом воспроизводства «жизненного мира» (*Lebenswelt*) — сферы повседневных смыслов, традиций и языковых практик, в которой индивиды достигают взаимопонимания. В междисциплинарном дискурсе этот процесс раскрывается через свободный обмен знаниями в сообществах. Самообразование здесь выступает не как накопление информации «для себя», а как участие в дискурсе, направленном на достижение консенсуса. Хабермас противопоставляет такой обмен знаниями «системной колонизации» (давлению рынка и бюрократии), утверждая, что коллективное самообразование способствует эмансипации личности и критическому переосмыслению социальных догм [12, с. 82–105].

Особое место в концепции Хабермаса занимает идея «идеальной речевой ситуации». В такой ситуации обмен знаниями осуществляется на основе равенства участников, отсутствия принуждения и нацеленности на истину. Самообразование в рамках коммуникативного действия превращает информацию в общее знание, становясь механизмом социальной интеграции и смыслообразования. Таким образом, субъект учится не изолированно, а через «зеркало» другого, постоянно соотнося свои выводы с интерсубъективными критериями значимости.

На основе коммуникативного подхода Хабермаса можно выделить следующие параметры самообразования:

1. Диалогичность: самообразование реализуется через горизонтальный обмен знаниями, где каждый участник одновременно является и учеником, и учителем.

2. Эмансипаторный потенциал: процесс познания в сообществах способствует освобождению жизненного мира от системного контроля, развивая навыки критического суждения.

3. Консенсуальность: целью обмена знаниями выступает не доминирование, а выработка общего понимания реальности и ценностных ориентиров.

Следовательно, с позиций коммуникативной теории, самообразование — это способ социального бытия знания, при котором индивидуальный интеллектуальный поиск обретает смысл только в пространстве открытого публичного диалога.

Современная цифровая среда парадоксальным образом не нивелирует, а углубляет социокультурную дистанцию, порождая феномен цифрового разрыва второго порядка. В междисциплинарном дискурсе эта проблема переосмысливается как радикальное неравенство не в доступе к технологиям, а в самих стратегиях самообразования,

реализуемых представителями различных социальных групп.

Если на этапе первичного цифрового разрыва дифференциация определялась наличием аппаратного обеспечения, то сегодня ключевым фактором становится когнитивно-деятельностный разрыв. Исследователи выделяют две полярные модели взаимодействия с цифровой образовательной средой [12; 18]:

1. Стратегия пассивного потребления: характерна для субъектов с низким объемом инкорпорированного культурного капитала. В этой модели самообразование подменяется алгоритмизированным скроллингом, просмотром развлекательно-образовательного контента («эдьютейнмент») и фрагментарным усвоением готовых истин. Здесь цифровая среда выступает как «информационная жвачка», не требующая глубокой рефлексии и не ведущая к качественной трансформации личности.

2. Стратегия активного созидания и поиска: реализуется субъектами, обладающими развитыми навыками саморегуляции. Самообразование в данном случае носит проектный характер: субъект использует сеть как инструмент для синтеза новых смыслов, участия в профессиональных сообществах и верификации данных. Здесь доминирует установка на «производство» знания, а не на его потребление.

Такая дихотомия превращает самообразование в механизм латентной селекции. Для одной группы цифровая среда становится пространством «когнитивного расширения» и социальной мобильности, для другой — формой «цифровой изоляции», где алгоритмические ленты лишь закрепляют существующие ментальные границы и когнитивные искажения. Цифровой разрыв в стратегиях самообразования, таким образом, институционализирует новое неравенство: разделение на тех, кто способен к автономному целеполаганию, и тех, чье внимание является ресурсом для монетизации со стороны платформ.

На основе анализа цифрового неравенства можно сформулировать следующие тезисы:

- Иллюзия доступности: наличие онлайн-курсов и библиотек не гарантирует равенства возможностей без сформированных компетенций самообучения.
- Алгоритмическая детерминация: пассивные стратегии делают субъекта зависимым от рекомендательных систем, сужая горизонт самообразования до «эхо-камер».
- Когнитивный элитизм: способность к активному, структурированному самообразованию становится ключевым дескриптором новой интеллектуальной элиты в информационном обществе.

Следовательно, преодоление цифрового разрыва требует перехода от технической оснащенности к междисциплинарному развитию методологической грамотности, позволяющей личности переходить от пассивной адаптации к активному конструированию своего образовательного будущего.

Интеграция генеративного искусственного интеллекта в сферу самообразования порождает беспрецедентный междисциплинарный вызов, связанный с угрозой когнитивного аутсорсинга. В рамках данного исследования этот феномен понимается как делегирование алгоритмам не просто рутинных операций, но и фундаментальных когнитивных актов: целеполагания, критического анализа, синтеза смыслов и принятия эпистемических решений.

Центральная проблема заключается в трансформации структуры самонаправленного обучения (SDL). Если в модели М. Ноулза субъектность проявляется через самостоятельную диагностику потребностей и поиск ресурсов, то взаимодействие с ИИ-системами провоцирует переход к «реактивному» обучению. Субъект рискует утратить роль архитектора собственного познания, становясь оператором готовых ответов. Это ведет к атрофии механизмов метакогнитивного мониторинга (по Дж. Флейвеллу): когда результат (ответ нейросети) достигается мгновенно, фаза глубокой рефлексии и волевого преодоления интеллектуальных трудностей исключается из цикла обучения.

С позиции нейробиологии «бесшовное» получение знаний через ИИ лишает мозг условий для возникновения «ошибки предсказания награды» (В. Шульц). Отсутствие фазы напряженного поиска и борьбы с неопределенностью снижает дофаминовый отклик, что, в свою очередь, ослабляет долгосрочную консолидацию памяти и формирование устойчивых нейронных связей. Самообразование превращается в «когнитивный фастфуд», создающий иллюзию компетентности при отсутствии реальных структурных изменений в мозге.

В междисциплинарном ракурсе риск когнитивного аутсорсинга включает следующие аспекты:

• Эрозия волевой регуляции: перекладывание функции планирования и структурирования материала на алгоритм ведет к ослаблению «волевых мышц» личности, необходимых для длительного автономного поиска.

• Эпистемическая зависимость: делегирование верификации истины ИИ-системам подрывает навык критического сомнения и самостоятельной работы с первоисточниками.

• Утрата индивидуального стиля мышления: алгоритмизированные методы подачи информации усредняют образовательный опыт, нивелируя уникальность «жизненного проекта» личности (по М. Веберу).

Следовательно, современное самообразование в эпоху ИИ требует развития новой компетенции — алгоритмической осознанности. Она подразумевает способность личности использовать ИИ как «когнитивный протез» для расширения возможностей, а не как замену фундаментальным процессам мышления, сохраняя за субъектом статус финального интерпретатора и ценностного ориентира познания.

Заключение

Комплексный междисциплинарный анализ самообразования позволяет переосмыслить данный феномен не как периферийный дидактический метод, а как фундаментальный способ бытия личности в информационном обществе. В ходе исследования было доказано, что самообразование представляет собой сложную многоуровневую систему, функционирующую на стыке биологических предрасположенностей, когнитивных стратегий и социокультурных детерминант.

Проведенный синтез позволяет сформулировать интегративную модель самообразования, включающую четыре критических вектора:

1. Биологический вектор (адаптация). Самообразование выступает как механизм целенаправленного управления нейропластичностью. Через дофаминовое подкрепление инсайтов и преодоление интеллектуальных барьеров субъект формирует когнитивный резерв, обеспечивающий морфологическую устойчивость мозга к вызовам среды.

2. Психолого-когнитивный вектор (субъектность). На высшем уровне самообразование реализуется как процесс метапознания и волевой саморегуляции. Способность к осознанному мониторингу собственных стратегий обучения (от Флейвелла до Зиммермана) превращает индивида из реципиента информации в автономного методолога своего развития.

3. Социокультурный вектор (капитал). Самообразование признается формой инкорпорирования культурного капитала и инструментом реализации жизненного проекта. При этом оно обнаруживает риск усиления социального неравенства через «цифровой разрыв второго порядка», где водораздел проходит по линии способности к активному созиданию смыслов, а не простому потреблению контента.

4. Технологический вектор (суверенность). В условиях экспансии ИИ самообразование требует развития «эпистемической бдительности» и противодействия когнитивному аутсорсингу. Сохранение волевых функций и навыков критического анализа становится условием сохранения когнитивного суверенитета личности.

Общий вывод. В условиях BANI-мира самообразование окончательно утрачивает статус факультативного процесса, становясь магистральной стратегией сохранения человеческого в человеке. Эффективная модель самообразования будущего — это не просто «накопительное» обучение, а методологическое самостроительство, где субъект осознает биологические лимиты своего мозга, социальные фильтры своего статуса и технологические ловушки алгоритмов, сознательно выбирая путь непрерывного интеллектуального и ценностного развития. Трансформация «ученика» в «автономного исследователя собственного бытия» является главным итогом междисциплинарной эволюции понятия, определяющим вектор дальнейших педагогических и антропологических изысканий.

Список источников

1. Бурдьё П. Формы капитала // Экономическая социология. 2002. Т. 3, № 4. С. 60–74.

2. Вебер М. Избранные произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М. : Прогресс, 1990. 808 с.

3. Дистервег А. Избранные педагогические сочинения. М. : Учпедгиз, 1956. 374 с.

4. Дойдж Н. Пластичность мозга. Потрясающие факты о том, как мысли способны менять структуру и функции нашего мозга / пер. с англ. Е. Виноградовой. М. : Эксмо, 2010. 544 с.

5. Монтень М. Опыты : в 3 кн. Кн. 1 / пер. А. С. Бобовича. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1979. 550 с.

6. Ноулз М. С. Современная практика образования взрослых. Андрагогика против педагогики // Основы педагогики / под ред. И. А. Колесниковой. М. : Академия, 2003.

7. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / ред. А. Ф. Лосева. М. : Мысль, 1993.

8. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / пер. Н. М. Любимова. М. : Художественная литература, 1973. 766 с.

9. Роджерс К., Фрейберг Д. Свобода учиться / пер. с англ. А. Б. Орлова. М. : Смысл, 2002. 527 с.

10. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения : в 2 т. Т. 1 / под ред. Г. Н. Джибладзе. М. : Педагогика, 1981. 656 с.

11. Ушинский К. Д. Собрание сочинений : в 11 т. Т. 8–9. М. ; Л. : Изд-во АПН РСФСР, 1950.

12. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы / пер. с нем. В. В. Иванова. М. : Весь Мир, 2016. 344 с.

13. Flavell J. H. Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry // American Psychologist. 1979. Vol. 34, no. 10. P. 906–911.

14. Jenkins W. M., Merzenich M. M., Ochs M. T., Allard T., Guíc-Robles E. Functional reorganization of primary somatosensory cortex in adult owl monkeys after behaviorally controlled tactile stimulation // Journal of Neurophysiology. 1990.Vol. 63, no. 1. C. 82–104.

15. Gruber M. J., Gelman B. D., Ranganath C. States of Curiosity Modulate Hippocampus-Dependent Learning via the Dopaminergic Circuit // Neuron. 2014. Vol. 84, no. 2. P. 486–496.

16. Learning to Be: The World of Education Today and Tomorrow / International Commission on the Development of Education ; UNESCO. — Paris : UNESCO ; London : Harrap, 1972. (доклад Э. Фора).

17. Schultz W. Predictive Reward Signal of Dopamine Neurons // Journal of Neurophysiology. 1998. Vol. 80, no. 1. P. 1–27.

18. Zimmerman B. J. Attaining Self-Regulation: A Social Cognitive Perspective // Handbook of Self-Regulation / eds. M. Boekaerts, P. R. Pintrich, M. Zeidner. San Diego : Academic Press, 2000. P. 13–39.

Сведения об авторе

С. А. Белоусова — доктор психологических наук, доцент, профессор кафедры философии.

Information about the author

S. A. Belousova — Doctor Sci. (Psychology), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 15.02.2026; одобрена после рецензирования 09.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 15.02.2026; approved after reviewing 09.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 63–71.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):63-71.

Научная статья

УДК 167.7

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-63-71

ПОТЕНЦИАЛ НАРРАТИВА В ПРЕПОДАВАНИИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН: НА ПРИМЕРЕ КУРСА ПО ЛОГИКЕ И 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 повышения качества мышления в современных образовательных практиках требует пересмотра методологических основ преподавания социально-гуманитарных дисциплин, включая курсы, направленные на развитие критического мышления. В данной статье рассматриваются возможности нарратива как конструкта дискурсивной модели на примере курса «Логика и критическое мышление». Особый интерес вызывает вопрос о том, как нарратив влияет на качество освоения специальных знаний, способствует формированию навыков критического мышления. Исследование базируется на анализе теоретических публикаций и практического опыта внедрения нарративных методов в учебный процесс, что позволяет сочленять логические знания с реальными жизненными ситуациями и ценностными ориентирами обучающихся.

Материалы исследования включают обзор современных подходов к преподаванию гуманитарных и социальных дисциплин, где нарратив выступает не просто как повествовательная форма, но как способ структурирования мышления, формирования критического отношения к окружающей действительности и осмысления культурных феноменов. В статье отмечается, что традиционные методы обучения зачастую приводят к механическому заучиванию фактов и теоретических принципов, не способствуя развитию аналитических и рефлексивных навыков студентов. Нарратив же, напротив, погружает учащихся в конкретные ситуации и культурные контексты, активизируя их интеллектуальное участие в процессе обучения.

Методологическим базисом исследования служит синтез герменевтического подхода и комбинаторного анализа научных текстов, позволяющий выявить роль нарратива в конструировании дискурсивной модели. Такой подход акцентирует внимание на том, что повествовательные формы, интегрированные в образовательную практику, помогают преподавателю демонстрировать не только последовательность логических рассуждений, но и особенности формирования смыслов через личный опыт, истории из жизни ученых, философов, общественных деятелей, известных личностей.

Фокусируется внимание на том, что важной особенностью применения нарратива в образовательной сфере является его способность объединять теоретическую и практическую составляющие обучения. Зачастую учащиеся воспринимают логико-ориентированные программы как формальные, сосредоточенные на правилах и ошибках. Нарратив позволяет увидеть знания в социокультурной среде, отражая динамику и многоголосие различных точек зрения. Он соединяет абстрактные концепции с собственным опытом участников, создавая пространство для совместного выстраивания смысла. Осваивая программу «Логика и критическое мышление», учащиеся вовлекаются в обсуждение конкретных случаев, где им предлагается анализировать и реконструировать цепь логических рассуждений. Такой подход способствует не только усвоению знаний, но и развитию метакогнитивных способностей, позволяющих критически оценивать собственные убеждения и учиться видеть связи между фактами и их интерпретацией.

Анализируется проведенная педагогическая работа в вузе, показывающая, что использование нарративного подхода в обучении логике и критическому мышлению обладает значительными преимуществами, нарратив делает занятия более «живыми», позволяя учащимся глубже усваивать сложные концептуальные модели. Нарратив способствует развитию креативного и гибкого мышления участников, созданию собственных моделей рассуждений, расширению границ понимания рассматриваемых проблем. Повествовательные элементы вовлекают учащихся в дискуссии, повышают интерес к предмету и способствуют многоплановому восприятию информации. Однако важно поддерживать баланс между теоретической и нарративной частями курса, дабы избежать доминирования каких-либо определенных позиций, а также обеспечить объективность и плюрализм точек зрения.

© Суханова Н. П., 2026

Результаты исследования демонстрируют, что нарративный метод является мощным инструментом и его целенаправленное включение в курс «Логика и критическое мышление» способствует формированию целостного мировоззрения, развитию гибкого, контекстуального и ответственного мышления участников. В качестве дидактического приема он соединяет теоретическую и практическую подготовку, показывая, что предметный дискурс выходит за рамки абстрактных понятий и проявляется в конкретных жизненных ситуациях. Использование нарратива в преподавании социально-гуманитарных дисциплин методологически оправдано и полезно для развития критического мышления.

Ключевые слова: нарратив, образование, социально-гуманитарные дисциплины, логика, критическое мышление, обучение

Для цитирования: Суханова Н. П. Потенциал нарратива в преподавании социально-гуманитарных дисциплин: на примере курса по логике и критическому мышлению // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 63–71. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-63-71.

Original article

THE POTENTIAL OF NARRATIVE IN TEACHING SOCIAL AND HUMANITIES DISCIPLINES: ON THE EXAMPLE OF A COURSE ON LOGIC AND CRITICAL THINKING

Natalya P. Sukhanova

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

Abstract. The problem of improving the quality of thinking in modern educational practices requires a revision of the methodological foundations of teaching social and humanitarian disciplines, including courses aimed at developing critical thinking. This article discusses the possibilities of narrative as a construct of a discursive model using the example of the course “Logic and Critical Thinking”. Of particular interest is the question of how a narrative affects the quality of development of special knowledge, contributes to the formation of critical thinking skills. The study is based on the analysis of theoretical publications and the practical experience of introducing narrative methods into the educational process, which allows us to articulate logical knowledge with real life situations and value guidelines of students.

The materials of the study include a review of contemporary approaches to teaching humanitarian and social disciplines, where narrative serves not only as a narrative form but also as a means of structuring thought, fostering a critical attitude toward reality, and understanding cultural phenomena. The article notes that traditional teaching methods often lead to mechanical memorization of facts and theoretical principles, hindering the development of students’ analytical and reflective skills. In contrast, narrative immerses students in specific situations and cultural contexts, activating their intellectual engagement in the learning process.

The methodological basis of the research is the synthesis of the hermeneutic approach and combinatorial analysis of scientific texts, which helps to identify the role of narrative in constructing the discursive model. This approach emphasizes that narrative forms integrated into educational practice assist the instructor in demonstrating not only the sequence of logical reasoning but also the peculiarities of meaning formation through personal experience, stories from the lives of scientists, philosophers, public figures, and notable personalities.

Attention is drawn to the important feature of narrative application in the educational sphere, which is its ability to unite the theoretical and practical components of learning. Students often perceive logic-oriented programs as formal and focused on rules and mistakes. Narrative allows for knowledge to be seen within a sociocultural environment, reflecting the dynamics and polyphony of various viewpoints. It connects abstract concepts with participants’ own experiences, creating a space for co-constructing meaning. While studying the “Logic and Critical Thinking” program, students engage in discussions of specific cases, where they are asked to analyze and reconstruct chains of logical reasoning. This approach not only facilitates knowledge acquisition but also develops metacognitive abilities, enabling students to critically evaluate their own beliefs and learn to see connections between facts and their interpretations.

An analysis of pedagogical work conducted at the university shows that the use of a narrative approach in teaching logic and critical thinking has significant advantages; narrative makes lessons more “alive,” allowing students to better grasp complex conceptual models. Narrative fosters the development of creative and flexible thinking among participants, enabling them to create their own reasoning models and expand their understanding of the problems discussed. Narrative elements engage students in discussions, increase interest in the subject, and promote a multifaceted perception of information. However, it is important to maintain a balance between the theoretical and narrative components of the course to avoid the dominance of specific positions and ensure objectivity and pluralism of viewpoints.

The results of the study demonstrate that the narrative method is a powerful tool and its targeted inclusion in the course “Logic and Critical Thinking” contributes to the formation of a holistic worldview, the development of a flexible, contextual and responsible thinking of participants. As a didactic technique, it combines theoretical and practical training, showing that subject discourse goes beyond abstract concepts and manifests itself in specific life situations. The use of narrative in the teaching of socio-humanitarian disciplines is methodologically justified and useful for the development of critical thinking.

Keywords: narrative, education, social and humanitarian disciplines, logic, critical thinking, learning

For citation: Sukhanova NP. The Potential of Narrative in Teaching Social and Humanities Disciplines: on the Example of a Course on Logic and Critical Thinking. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):63-71. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-63-71.

Введение

Современная образовательная практика проблематична без переосмысления методологических основ преподавания социально-гуманитарных дисциплин, в том числе философских. С одной стороны, гуманитарное знание ориентировано на понимание культурных и социальных феноменов, а с другой — на формирование у обучающихся навыков критического отношения к окружающей действительности. Однако во многих учебных программах преподавание социально-гуманитарных курсов сводится к усвоению набора теоретических принципов и исторических фактов без достаточного внимания к смыслам, ценностям и личному опыту обучающихся. Это приводит к формальному усвоению материала и недостаточному развитию критического мышления. Мы также наблюдаем, как замечают А. В. Голубинская и В. В. Вяхирева, «фундаментальные теоретические конфликты в науке о критическом мышлении» [5].

В последние годы всё более актуальным становится вопрос о том, как сформировать у студентов не просто совокупность знаний, но и способность использовать освоенный инструментарий на практике. Применительно к университетскому курсу «Логика и критическое мышление» это означает развитие аналитических навыков, обнаружение связей между аргументацией и ценностями, что открывает путь к самостоятельному осмыслению учащимися нестандартных ситуаций в их деятельности. Однако одной из сложностей здесь выступает необходимость показать участникам курса, что логика не сводится только к абстрактным формулам, а критическое мышление — к набору формальных правил. Тогда возникает вопрос о том, какую методологическую стратегию выбрать для преподавания, чтобы учебный процесс не превращался в заучивание правил и схем, а был ориентирован на рефлексивное, целостное освоение предмета. Одним из перспективных направлений оказывается использование нарратива как особой формы изложения и интерпретации материала, обращенного к жизненному миру учащегося. Позиции теоретиков современной философии образования всё чаще указывают на то, что нарратив, являясь живым повествовательным элементом, интегрированным в образовательный процесс, повышает мотивацию и развивает умение видеть предмет в более широком социальном и культурном контексте.

Цель статьи состоит в том, чтобы исследовать роль нарратива в преподавании социально-гуманитарных дисциплин и показать на примере курса «Логика и критическое мышление», каким образом нарратив способствует более глубокому пониманию материала, влияет на качество его освоения, служит формированию критического мышления и укреплению связи учащихся с предметом.

Материалы и методы исследования

Проблема внедрения нарративных методов в преподавание дисциплин гуманитарного и социального цикла в высшей школе находит отражение в современных теоретических исследованиях, среди которых можно отметить такие, как «Методы нарративного обучения: эффективность и стратегии применения в высшей школе» М. В. Фоменко, С. А. Фоменко, М. В. Угрюмовой [15], «Опыт нарративного подхода в зарубежной образовательной практике» А. А. Максименко [8], «Трансформация “нарратива” в социально-гуманитарном познании» Э. В. Барбашиной [2], «Роль нарративов в конструировании социальной реальности» С. В. Герасимова [4], «Нарратив в историческом познании: о перспективах использования нарратологии» В. Н. Сырова [13], «Проблемы смысловой реконструкции социологического нарратива» Г. В. Каныгина [7], «Педагогический нарратив» М. В. Поляковой [10], «Политический нарратив: концепции, типологии и структуры» Т. Ю. Тамерьян, А. М. Шаиповой [14], «Нарративная идентичность: между онтологией и эпистемологией (опыт XX века)» В. В. Бабича [1] и др.

Комплексное рассмотрение нарратива в педагогической практике требует методологического синтеза в своем основании, что позволит обозначить роль нарратива, его теоретические предпосылки, формы реализации, а также последствия для формирования критически мыслящей личности. Преподавание, будучи целостной организацией деятельности, где нарратив выступает одним из механизмов включения познавательной, коммуникативной и ценностно-смысловой составляющих обучения, подчеркивает важность активной позиции студента, совместной деятельности и рефлексии над собственным опытом. Результаты и примеры, приводимые в статье, опираются на анализ практического опыта внедрения нарративных стратегий в учебный процесс при освоении логики и критического мышления. Форматы такого наблюдения могут быть как прямыми (учащиеся анализируют, обсуждают и создают истории самостоятельно), так и опосредованными (обработка письменных работ, эссе, тестов).

Акцентирование внимания на субъективном опыте и осознании участников образовательного процесса позволяет обнаруживать нарратив через призму жизненного мира, когда истории становятся способом усвоения знаний не как абстрактной информации, а как чего-то имеющего личностную и культурную значимость. Герменевтический подход дает возможность исследовать нарратив в качестве интерпретации смыслов, которые складываются в процессе взаимодействия между преподавателем и обучающимися, а также среди самих студентов во время обсуждений. Герменевтика, рассматривающая текст как центральный объект интерпретации, расширяется здесь благодаря пониманию учебных историй, примеров и кейсов как «текстов», требующих понимания и соотнесения с личным опытом. Комбинаторный анализ научных текстов, сопоставление философско-методологических концепций, связывающих нарратив с развитием мышления и коммуникации, способствует выявлению базовых принципов, позволяющих эффективно включать нарративные элементы в преподавание.

Нарративные подходы
в социально-гуманитарных науках

Нарратив как категория исследуется в широком спектре гуманитарных наук, среди которых философия, культурология, лингвистика, социология, педагогика и др. В философском дискурсе нарративная проблематика затрагивается рядом авторов, начиная от классических герменевтических подходов (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей) и заканчивая концепциями философии языка и постструктуралистскими теориями (М. Фуко, Ж. Деррида, П. Рикёр). Особое место вопросу нарратива уделяли представители феноменологической традиции (Э. Гуссерль, А. Шюц), которые указывали на роль субъективного опыта в конструировании смыслов. Нарративные подходы в лингвистике представлены теориями русских формалистов (В. Пропп, В. Шкловский), диалогической нарративной теорией М. М. Бахтина, структуралистскими семиотическими теориями (К. Леви-Строс, Х. Уайт, Р. Барт), психоаналитическими теориями (Ж. Лакан, К. Берк).

В области педагогики и методики социально-гуманитарного знания различным аспектам нарратива были посвящены работы Д. Брунера, который предложил концепцию «нарративного воображения» и подчеркнул важность историй в обучении детей, Макса ван Манена, опиравшегося на идеи герменевтической феноменологии в практике педагогики, Л. С. Выготского, который рассматривал речевую деятельность в контексте развития мышления и указывал на связь языка и культуры. Важный вклад в рассмотрение указанной проблемы внес Дж. Дьюи, интерпретируя образовательный процесс как специфический опыт, где рассказ, книга и коммуникация играют ключевые роли в осмыслении реальности.

В российской педагогической мысли важна традиция использования «живого слова» в образовательном процессе (К. Д. Ушинский), теории развивающего обучения (Д. Б. Эльконин, В. В. Давыдов) и более поздние исследования нарративных практик в педагогике (В. А. Ясвин, А. В. Петровский, А. Г. Асмолов). Все эти исследования в целом подтверждают, что освоение материала, особенно в социально-гуманитарной сфере, зависит не только от когнитивных способностей ученика, но и от эмоционального и ценностного отклика, формируемого посредством истории, личного опыта, исследования реальных жизненных ситуаций.

Вопрос о соотношении нарратива и критического мышления в работах М. Липмана, С. Брукфилда, Р. Пола, Р. Энниса, Э. Шарп затрагивается через оценку важности живых примеров, сюжетов, позволяющих глубже погрузиться в анализ проблемных ситуаций. Однако конкретное рассмотрение нарратива в курсе «Логика и критическое мышление» как систематического подхода разработано недостаточно, существуют лишь отдельные упоминания и исследования, где указывается польза

рассказа и анализа жизненных ситуаций. На данный момент целостная методология, связывающая нарративные элементы с формально-логическими и аналитическими структурами, находится на стадии разработки. Поэтому важно не только выделить уже существующие достижения в этой области, но и представить концептуальные идеи и примеры осуществления нарративного подхода в процесс преподавания дисциплины по логике и критическому мышлению.

Ценность нарратива в преподавании: совместное создание смысла

Нарратив в самом общем виде понимается как повествовательная структура, направленная на интерпретацию опыта, событий и смыслов. Так, Э. В. Барбашина среди ключевых характеристик выделяет такие, как «укорененность нарратива в настоящем; принципиальная незавершенность нарратива; взаимосвязь с контекстами» [2, с. 76]. В практике преподавания нарратив служит инструментом, который помогает «оживить» учебный материал, события и тезисы приобретают конкретность, эмоциональную и экзистенциальную окраску, в связи с чем учащиеся качественно иначе вовлекаются в процесс обучения. Когда в изложение материала включаются истории из жизни ученых, философов, писателей или социальных реформаторов, рассказ об открытиях, плодотворных ошибках и дискуссиях, студенты начинают лучше понимать контекст, в котором возникали те или иные идеи. Погружение в историю становления теории или биографию автора может быть способом приобщения к определенной интеллектуальной традиции. Нарратив позволяет передавать многоголосие, диалог разных точек зрения.

Ценность нарратива определяется тем, что история из реальной жизни, пусть даже слегка адаптированная, вызывает у студента интерес и эмоциональный отклик. Когда преподаватель рассказывает о том, как ученый упорно искал решение логической задачи или столкнулся с дилеммой в вопросах аргументации, это стимулирует желание учащихся глубже вникнуть в логику процесса. С помощью примеров, взятых из жизни, легче осознать, насколько те или иные логические принципы и инструменты могут помочь нам в реальной коммуникации и при принятии сложных решений. Нарратив здесь работает как способ реконструкции хода событий и идей, не сводя их к одному набору фактов, а показывая столкновение разных сил и убеждений.

Также нарратив размещает конкретные знания в исторической и социокультурной среде. Это создает ощущение непрерывности традиции, показывает, что «Логика и критическое мышление» есть не безликая совокупность правил, а развивающееся живое культурное наследие. Через конкретный эпизод, историю отдельного открытия можно войти в ситуацию другого человека, попытаться увидеть мир его глазами, что обогащает представления учащихся и формирует понимающее отношение как к широко известным событиям, так и к современным реалиям. В социально-гуманитарной сфере любое явление актуализируется благодаря своей связи с установками и мировоззренческими позициями индивида или общества. Нарратив позволяет подчеркнуть данный аспект, расставляя акценты на том, как возникают и меняются идеи. Именно это утверждает В. В. Волошин, когда описывает логику как «анализ рассуждений и дискурса, способствующего пониманию и объяснению. Этот подход учитывает релятивность знаний и представляется уместным в плане прагматики социально-гуманитарного познания, которое маркируется диалогичностью, динамизмом и гипотетичностью» [3, с. 9].

Стоит отметить, что повествовательный стиль часто пересекается с другими дисциплинами, например историей, литературой или социологией. Это помогает студентам осмысливать знания в более широкой перспективе. Иными словами, нарративная составляющая в преподавании становится связующим звеном между абстракцией и конкретным опытом, теорией и практикой. Вместо статичной передачи знаний мы видим динамичный процесс совместного создания смысла и включения личной истории каждого учащегося в общую канву образовательного дискурса. Нарратив выступает не просто иллюстрацией, а действенным способом построения самого знания.

«Логика и критическое мышление»: анализ возможностей нарратива в программе обучения

Логико-ориентированная программа зачастую воспринимается студентами как нечто формальное, они ожидают увидеть здесь строгие правила построения умозаключений, изучение логических законов и ошибок, разбор аргументации, и, несомненно, всё это важно. Однако, если обучение сфокусировано лишь на формальной стороне, есть риск чрезмерного погружения в вопросы применения правил и невнимания к глубинным проблемам понимания, убеждений, ценностей. «Проблема

понимания, занимающая особое место в социально-гуманитарных науках, направляет внимание участников к специфике понимания текста во взаимосвязи с эстафетным содержанием деятельности» [12, с. 51].

Обращение к нарративу в рамках курса «Логика и критическое мышление» открывает перед педагогом и учащимися широкие возможности для использования дидактической методики, основанной на рефлексивной исследовательской деятельности персонажей повествования, которая служит моделью философского дискурса. Такой подход позволяет не только структурировать мыслительный процесс, но и развивать способность участника к глубокому анализу проблемных ситуаций, где личностное переживание и интеллектуальные приемы сливаются, образуя целостное понимание действительности. В данном контексте нарратив выступает одновременно и инструментом передачи знаний, и образцом для подражания, поскольку его структура подчеркивает логику рассуждений, последовательность и системность аргументации.

Одним из основополагающих принципов данного подхода является идея о том, что подражание логическому строю мысли возможно через сопоставление характеров и действий субъектов повествования. Учащийся, наблюдая за тем, как происходит принятие определенного решения, анализирует всю цепь рассуждений, начиная с постановки вопроса и заканчивая окончательным выводом, что позволяет ему совершенствовать собственную систему критического мышления. Таким образом, характер дискурса, проявляющийся в нарративе, становится не просто инструментом для передачи информации, а полноценной моделью рассуждения, в которой каждый элемент имеет отношение к общему контексту проблемы.

Примером такой методики может служить анализ доказательства как особой интеллектуальной операции. Скажем, разбирая на занятии речи Ф. Н. Плевако, одна из которых посвящена старушке, укравшей жестяной чайник, учащиеся вместе с автором речей выделяют аргументы, которые он приводил: «Много бед, много испытаний пришлось претерпеть России за ее больше чем тысячелетнее существование. Печенеги терзали ее, половцы, татары, поляки. Двунадесять языков обрушились на нее, взяли Москву. Всё вытерпела, всё преодолела Россия, только крепла и росла от испытаний. Но теперь, теперь… Старушка украла старый чайник ценою в тридцать копеек. Этого Россия уж, конечно, не выдержит, от этого она погибнет, безвозвратно» [9, с. 9]. В ходе занятия учащимся предлагается не только проследить ход рассуждений знаменитого правозащитника, но и самостоятельно выстроить аргументацию, сопоставляя ее с классическими схемами логического рассуждения. Нарративный подход позволяет не ограничиваться исключительно формальными алгоритмами, а исследовать, каким образом изменение исходных условий влияет на обоснованность вывода. Таким образом, конкретная ситуация, представленная в повествовании, становится живой иллюстрацией изучаемой логической операции.

В основе нарратива как дидактического приема лежит концепция формирования рефлексивной деятельности, в которой субъекты повествования становятся своеобразными «исследователями» собственной действительности. Их внутренние диалоги, перечень сомнений и поисков истины отображают сложную систему мышления, где каждый логический шаг сопровождается критическим анализом предыдущих утверждений. Такая методика позволяет учащимся не только принимать готовые логические конструкции, но и самим находить новые пути для решения поставленных задач. Применяя нарративный подход, преподаватель, как правило, акцентирует внимание на необходимости перехода от механистического понимания логических связей к их творческой реконструкции, что является значимым требованием современной образовательной среды.

Сопоставление различных контекстов в рамках одного повествования является важнейшим элементом формирования навыка распознавания универсального и абстрактного в проблемных ситуациях. Когда учащиеся сталкиваются с проблемой, представленной через конкретную ситуацию, как в случае с делом Ф. Н. Плевако «30 копеек», они учатся отделять несущие смысловую нагрузку универсальные элементы от ситуативных, зависящих от внешних факторов. Такая методика стимулирует аналитические способности, направленные на выявление структуры рассуждений, их зависимости от контекста. Учащиеся, проводя сравнительный анализ рассуждений в повествовательном фрагменте с аргументами, используемыми в классических примерах формальной логики, составляют представление о способах организации аргументации и доказательства, которые проявляются в разном материале, что, в конечном счете, содействует развитию критического мышления.

Педагогическая практика показывает, что нарратив обеспечивает не только теоретическую, но и фактическую базу таких этапов дискурса,

как постановка проблемы, прояснение понятий, выстраивание тезисов, формулирование вывода. Когда на семинаре участники сопоставляют повествовательные элементы с теоретическими конструктами, они, таким образом, трансформируют абстрактные понятия в конкретный опыт. Через аналитику нарратива происходит осознавание того, что дисциплина «Логика и критическое мышление» не ограничивается сухими определениями, а является живым процессом познания, в который вовлечен каждый участник дискурса.

Иллюстрацией того, как интегрируется нарратив в образовательный процесс, является изучение кейсов, в которых субъекты повествования сталкиваются с дилеммами, требующими принятия этически сложных решений: «Представьте себе приемную комиссию, например в медицинском институте, которая должна решить судьбу очередного абитуриента. “Почему Вы выбрали именно медицинский институт?” — спрашивают его. Ответ таков: “У меня отец врач, и он с детства внушал мне, что я должен пойти по его стопам”. Удовлетворит ли такой ответ членов комиссии? И вообще, ответил ли абитуриент на поставленный вопрос?» [11, с. 5]. Это на самом деле непростая тема, затрагивающая субъективные основания выбора, и, например, А. А. Ивин делает на этом особый акцент: «Доказательство того, что можно быть логичным и последовательным в суждениях о добре и долге, требует построения логических теорий рассуждений с такими суждениями» [6, с. 136]. В ходе разбора подобных кейсов учащимся предлагается не просто воспроизводить логическую цепочку выводов, а в полной мере погружаться в проблематику, задавая вопросы: «Почему человек выбрал именно этот путь? Какие альтернативы были бы логически обоснованы в данных условиях?», «Как изменение контекста (исторического, культурного, социального) влияет на аргументацию?». Конкретная ситуация с абитуриентом из статьи М. А. Розова здесь выступает как стартовая точка для исследования, в котором каждый аргумент обретает свою объяснительную силу.

Необходимо подчеркнуть, что использование нарратива в обучении логике и критическому мышлению имеет неоспоримые преимущества в сравнении с традиционными методами. Сам факт включения нарратива делает занятия более «живыми», что является существенным фактором для усвоения сложных концептуальных моделей. Учащиеся переносят опыт нарратива на собственную практику мышления, и это позволяет им более гибко решать поставленные задачи. Данная методика поднимает на новый уровень умение видеть взаимосвязь между фактами и их интерпретацией, что помогает избежать догматизма, порою присущего преподаванию. Также следует отметить, что формирование навыков распознавания универсального в конкретных ситуациях положительно сказывается на развитии креативного мышления. Расширяя границы понимания проблемы, участники не только применяют стандартные логические схемы, но и создают собственные образцы рассуждений. При этом важную роль играет именно нарратив, который, посредством своей специфической формы изложения, развивает воображение.

Выводы

Использование нарратива углубляет логические знания и способствует взращиванию гибкого и контекстуального способа мышления. Среди преимуществ нарративного подхода можно выделить следующие:

— сюжеты, демонстрирующие, как логическое следование сыграло ключевую роль в судебном процессе или деловых переговорах, позволяют учащимся увидеть, что логика есть инструмент анализа реальных ситуаций;

— обсуждение историй об интеллектуальных столкновениях ученых наращивает навыки критической рефлексии собственных убеждений участников курса;

— анализируя политические дебаты или рекламу, учащиеся практикуются в том, как с помощью нарратива можно выйти в реальное коммуникативное пространство;

— создание собственных рассказов, являясь творческим нарративом, дает понимание того, как логические конструкции могут применяться или игнорироваться в конкретных ситуациях;

— нарратив органично дополняет теоретический материал, придавая ему конкретность, что служит вовлечению в образовательный процесс и интересу к предмету;

— качественно выстроенный нарратив побуждает учащихся к дискуссии, способствует их активному взаимодействию, что позитивно сказывается на глубине усвоения материала;

— повествовательные элементы содействуют процессу усвоения сложных понятий, выявлению скрытых предпосылок в мышлении, многоплановому восприятию информации.

Вместе с тем практика реализации данного дидактического приема показывает, что нарратив

может быть слишком окрашенным личными оценками, а это затрудняет объективность и ясность изложения. Также чрезмерное увлечение нарративом может уводить к доминированию какой-то определенной позиции, и задача преподавателя состоит в обеспечении плюрализма историй и точек зрения, дабы студенты учились сравнению и системному видению. Необходим четкий баланс теоретико-содержательной части курса и повествовательной, и нахождение этого баланса делает программу эффективной.

Подводя итоги, можно сказать, что нарратив становится мощным инструментом формирования целостного мировоззрения. Как дидактический прием в курсе «Логика и критическое мышление» нарратив работает на пересечении теоретической и практической подготовки, он демонстрирует, что предметный дискурс не ограничивается абстрактными понятиями, а воплощается в конкретных жизненных ситуациях. Способность видеть грани проблемы в изменяющемся контексте позволяет снять традиционные ограничения линейного мышления. Обращение к нарративу в преподавании социально-гуманитарных дисциплин действенно и оправданно.

Список источников

1. Бабич В. В. Нарративная идентичность: между онтологией и эпистемологией (опыт XX века) // Философия и культура. 2024. № 7. С. 43–55. DOI: 10.7256/2454-0757.2024.7.43834.

2. Барбашина Э. В. Трансформация «нарратива» в социально-гуманитарном познании // Сибирский философский журнал. 2023. Т. 21, № 2. С. 71–80. DOI: 10.25205/2541-7517-2023-21-2-71-80.

3. Волошин В. В. Дисциплинарный статус логики в контексте специфики социально-гуманитарного познания // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2016. № 3. С. 3–14.

4. Герасимов С. В. Роль нарративов в конструировании социальной реальности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2020. Т. 9, № 1А. С. 34–40. DOI: 10.34670/AR.2020.47.1.029.

5. Голубинская А. В., Вяхирева В. В. Фундаментальные теоретические конфликты в науке о критическом мышлении // Science for Education Today. 2024. Т. 14, № 2. С. 100–123. DOI: 10.15293/2658-6762.2402.05.

6. Ивин А. А. Аксиология. М. : Юрайт, 2025. 342 с.

7. Каныгин Г. В. Проблемы смысловой реконструкции социологического нарратива // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2022. Т. 15, № 3. С. 224–237. DOI: 10.21638/spbu12.2022.303.

8. Максименко А. А. Опыт нарративного подхода в зарубежной образовательной практике // Вестник Оренбургского государственного университета. 2023. № 2 (238). С. 33–40. DOI: 10.25198/1814-6457-238-33.

9. Плевако Ф. Н. Избранные речи : в 2 т. Т. 1. М. : Юрайт, 2025. 327 с.

10. Полякова М. В. Педагогический нарратив // Вестник педагогических наук. 2023. № 6. С. 88–94.

11. Розов М. А. Философия и проблема свободы человека // Философская культура личности и научно-технический прогресс. Новосибирск : НГУ, 1987. С. 5–15.

12. 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.

13. Сыров В. Н. Нарратив в историческом познании: о перспективах использования нарратологии // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 4, № 3. С. 113–135. DOI: 10.17323/2587-8719-2020-3-113-135.

14. Тамерьян Т. Ю., Шаипова А. М. Политический нарратив: концепции, типологии и структуры // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. 2024. № 1. С. 16–35. DOI: 10.29025/2079-6021-2024-1-16-35.

15. Фоменко М. В., Фоменко С. А., Угрюмова М. В. Методы нарративного обучения: эффективность и стратегии применения в высшей школе // Право и практика. 2024. № 2. С. 214–219. DOI: 10.24412/2411-2275-2024-2-214-219.

Информация об авторе

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

Information about the author

N. P. Sukhanova — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy and Humanities.

Статья поступила в редакцию 05.02.2026; одобрена после рецензирования 04.03.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 05.02.2026; approved after reviewing 04.03.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 72–78.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):72-78.

Научная статья

УДК 304.444; 392.6

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-72-78

ПРОБЛЕМА АДАПТАЦИИ МОЛОДЁЖИ В СВЕТЕ НОВЫХ КОНЦЕПЦИЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

Татьяна Леонидовна Никулина

Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия, tasya.17@mail.ru

Аннотация. Социальные онтологии XX и XXI вв. строятся в попытках преодоления состояний неопределенности. Последние детерминируют теоретический интерес к анализу роли разных страт в процессах воспроизводства общественных отношений. В данной статье рассмотрена специфика применения концепции М. Деланды в исследовании форм адаптации молодого поколения. Теория ассамбляжей выбрана вследствие преемственности методов структурализма с воззрениями Мерло-Понти, Хайдеггера, Фуко, Дерриды, Делёза. Сетевое взаимодействие ассамбляжей, которое начинает характеризоваться как основание новой формы материализма, отражает провозглашенное в теории вытеснение субъекта субъективностью. Специфика данной теории проанализирована в рассмотрении двух ключевых проблем молодого поколения: погружение в отношения социально-экономического неравенства и адаптация в цифровой культуре гендерных норм и сексуального поведения. Особо отмечено, что современные исследования в области социальной философии акцентируют внимание на сложностях воспроизводства культурного поля молодым поколением через процессы его адаптации. В частности, прослежено выделение трех основных форм адаптации — эгоцентричная адаптация, скептическое сопротивление и осознанная покорность. Раскрыта преемственность такой классификации с общей логикой развития философских школ по проблемам становления субъективности молодого поколения. Одновременно показаны риски метафизического разрыва целостности социального пространства, когда жесткое разделение дискурсивного объекта и непосредственной практики приводит к тому, что ассамбляжи превращают любое внутреннее отношение в отношение внешнее. Отмечена недопустимость сведения субъекта к собранию субличностных компонентов. Выдвигается гипотеза о принятии теорией ассамбляжей элементов социального агностицизма. Представление о социальной реальности в качестве динамической многоуровневой сети материальных процессов фактически лишает индивида объективности существования. Восприятие молодым поколением гендерных норм становится основой процессов воспроизводства социума. Показаны риски теоретических конструктов «культуры изнасилования». В исследовании обозначенных проблем выявлены риски развития теории социальной философии через закрепление новых форм редукционизма внутри сети ассамбляжей. Отмечена политизация анализа.

Ключевые слова: молодежь, ассамбляж, неравенство, адаптация, цифровая культура, гендер, дискурс, социальная практика

Для цитирования: Никулина Т. Л. Проблема адаптации молодёжи в свете новых концепций социальной онтологии // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 72–78. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-72-78.

Original article

THE PROBLEM OF YOUTH ADAPTATION IN THE LIGHT OF NEW CONCEPTS OF SOCIAL ONTOLOGY

Tatiana L. Nikulina

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia, tasya.17@mail.ru

Abstract. The social ontologies of the 20th and 21st centuries are built in attempts to overcome states of uncertainty. The latter determine the theoretical interest in analyzing the role of different strata in the processes of reproduction of social relations. This article examines the specifics of the application of M. Deland's concept in the study of

© Никулина Т. Л., 2026

forms of adaptation of the younger generation. The theory of assemblages was chosen due to the continuity of the methods of structuralism with the views of Merleau-Ponty, Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze. The network interaction of assemblages, which is beginning to be characterized as the foundation of a new form of materialism, reflects the theoretically proclaimed displacement of the subject by subjectivity. The specifics of this theory are analyzed in consideration of two key problems of the younger generation: immersion in the relations of socio-economic inequality and adaptation in digital culture of gender norms and sexual behavior. It is particularly noted that modern research in the field of social philosophy focuses on the difficulties of reproduction of the cultural field by the younger generation through the processes of its adaptation. In particular, three main forms of adaptation have been identified: egocentric adaptation, skeptical resistance, and conscious submission. The continuity of this classification with the general logic of the development of philosophical schools on the problems of the formation of subjectivity of the younger generation is revealed. At the same time, the risks of a metaphysical rupture of the integrity of social space are shown, when a rigid separation of the discursive object and direct practice leads to the fact that assemblages turn any internal relationship into an external relationship. It is noted that it is unacceptable to reduce the subject to a collection of subpersonal components. A hypothesis is put forward about the adoption of elements of social agnosticism by the theory of assemblages. The idea of social reality as a dynamic multilevel network of material processes actually deprives the individual of the objectivity of existence. The perception of gender norms by the younger generation becomes the basis of the processes of reproduction of society. The risks of theoretical constructs of "rape culture" are shown. The study of these problems reveals the risks of developing the theory of social philosophy through the consolidation of new forms of reductionism within the network of assemblages. The politicization of the analysis is noted.

Keywords: youth, assemblage, inequality, adaptation, digital culture, gender, discourse, social practice

For citation: Nikulina TL. The Problem of Youth Adaptation in the Light of New Concepts of Social Ontology. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):72-78. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-72-78.

Введение

Всю историю своего развития человек остается в рамках осмысления традиционного противопоставления миру. При этом познание мира природного и мира социального изначально принципиально отлично. Об этом свидетельствует и опыт развития философской мысли, когда, например, в классических метафизических системах — независимо от их онтологической принадлежности (материализм или идеализм) — история и общество мыслятся исключительно через первенство Духа. В этом плане марксистская теория и по сей день остается взрывным феноменом, подарившим возможность социальным исследованиям получить статус научных через доказательство материальной природы социума и, соответственно, через объективный принцип повторяемости в истории. Но схемы материалистического понимания истории, особенно при сведении их к метафизическим алгоритмам, сегодня не всегда с эффективностью объясняют социальную практику с ее доминантой неопределенности, что вызывает к жизни появление новых концепций социальной онтологии. В частности, на такой статус претендует теория ассамбляжей американского философа М. Деланды. В конечном счете данная новая философия общества (по названию одноименной книги) строится на замене субъекта либо конструктами, либо некими динамическими взаимодействиями (ассамбляжами). Представляется, что в современных условиях такие теоретические эксперименты в области социальной философии имеют особое значение, так как, безусловно, происходит кардинальное изменение самого социального субъекта. В частности, в современном социальном пространстве очень сложно определяется молодое поколение, особенно в аспекте традиционных проблем адаптации. И, следовательно, определение степени эффективности новых концепций онтологии социального становится одной из наиболее актуальных проблем.

В качестве исходного основания исследования следует отметить, что М. Деланда не отказывается от человека в качестве структурной единицы общества, но подчеркивает, что человек уже не может быть аналитической единицей социального, таковой единицей могут быть только действия людей как наименьшие из рассматриваемых социальных ассамбляжей [2, с. 60]. При этом, по его мнению, люди возникают из взаимодействия субличностных компонентов, и, ссылаясь на Делёза, автор заключает, что субъект возникает по мере того, как между содержаниями его опыта устанавливаются отношения экстериорности. Ассамбляжами выступают типы впечатлений, страсти, которые обладают единичной индивидуальностью, это первичное бытие, из которого складывается генезис субъективности. Целостность опыта

становится возможной через ассоциирование идей посредством операторов: «совершаемые с помощью привычки группировка идей через отношения протяженности (в пространстве или во времени), их сравнение через отношения сходства и объединение причин и следствий по их воспринимаемой постоянной связи превращают рыхлую коллекцию индивидуальных идей в единое целое с эмерджентными свойствами» [2, с. 61].

Методы и материалы

Сложность современного социального развития актуализирует проблемы стратификации общества. В условиях цифровизации молодое поколение становится сложным социальным субъектом. Данные процессы с трудом вкладываются в некие алгоритмы объяснения, поэтому в современной социальной философии начинают складываться новые онтологические подходы к объяснению сознательного фактора развития общества. Концепция ассамбляжей [2; 3; 12] преемственна с развитием структуралистской методологии в философии, в частности, акцентирует различие рассмотрения процесса адаптации на уровне дискурса и в качестве реальной части жизненного процесса. Системный подход позволяет вскрыть диалектическую природу адаптации в одновременном воспроизводстве культуры [4–6; 8; 13; 14]. Существенные изменения общественного сознания молодого поколения актуализируют материалистические онтологии [2; 10].

Результаты и обсуждение

Социальная адаптация молодежи в условиях социально-экономического неравенства

Молодое поколение является наиболее активной частью общества и вместе с тем наиболее уязвимой в аспекте динамической социализации. Противоречие постоянно изменчивых индивидуальных устремлений и косности объективных социальных условий у молодых представителей общества нередко достигает стадии конфликта. Нельзя игнорировать тот факт, что в основе таких противоречий наиболее острой остается проблема социально-экономического неравенства. Недаром и анализ К. Маркса первоначально строился в категориях политической экономии, в частности, в «Экономико-философских рукописях 1844 года» впервые фиксирована особая роль пролетариата в анализе соотношения дохода и социальных перспектив имеющихся общностей [10]. С конца XX столетия неравенство в социальных взаимодействиях нарастает. В нынешний век господства информации в общей структуре общественных отношений проблема экономического неравенства усугубляется фактором субъективного отношения к ней как потенциального основания выбора собственного социального положения в будущем. Например, несмотря на усиливающийся разрыв между обеспеченными и малоимущими низкие социально-экономические слои склонны позиционировать себя в принадлежности только к среднему классу. Такая ситуация позволяет предположить, что гипотеза М. Деланды о смещении субъекта ассамбляжем более приближает к анализу социального бытия, чем принятие человека в качестве единственного носителя общественных отношений. В частности, потенциальное отношение к социально-экономическому неравенству со стороны той или иной общности представляет собой ассамбляж в основаниях комбинаторной продуктивности.

Однако верность такой гипотезы с необходимостью проверяется социальной практикой. Современная социальная философия обращает внимание на общее смещение акцента: в восприятии молодого поколения неравенство не воспринимается привычно в категориях структурного подхода, то есть не связано однозначно с социальным привилегированным положением. То есть, видимо, экономические причины не рассматриваются в качестве ведущих. Соответственно, тогда в рамках теории актуализируется исследование взглядов молодежи на причины неравенства. Это особо значимо, так как, в принципе, понимание причин является основанием выбора, который в его осуществимости лежит в основе воспроизводства самого социального неравенства. Например, молодые люди из более высоких социально-экономических слоев с большей вероятностью считают, как правило, что бедность вызвана индивидуалистическими факторами. Тогда справедливо ожидать возрождение эгалитарных теорий, когда неравенство просто камуфлируется справедливым распределением благ между равно заслуживающими этого людьми [1].

Безусловно, идеи Просвещения в современных условиях выглядят с теоретической точки зрения неким анахронизмом. Поэтому неолиберальные подходы будут адаптировать эти взгляды под потребности современности. Одной из универсальных форм сегодня выбрано «критическое мышление», которое в обозначенной проблеме может быть понято как критическое осмысление (или осведомленность), критическая мотивация (или активность) и критическое действие. Совокупность

этих факторов якобы полностью может вывести из статус-кво неравенства через успехи в образовании и последующую престижную и высокооплачиваемую работу. И это созвучно положениям М. Деланды, понимающего субъекта (часто отождествленного в его работе с личностью) как собрания субличностных компонентов (впечатлений, идей, пропозициональных установок, привычек, навыков). Но если на уровне прагматики, то есть способности выбора цели и соответствующих средств, такое допущение логично, то в социальном срезе так понимаемый субъект фактически не способен к осознанным решениям, так как ведом привычками или обычаями. Это следствие свойств ассамбляжей: любое внутреннее отношение — это отношение внешнее. С точки зрения социальной философии такое допущение сомнительно.

Косвенно такое сомнение подтверждается и актуальной теорией. В частности, рассмотрение социально-экономического неравенства через призму устремлений молодого поколения приводит исследователей к выводу о выделении трех основных способов адаптации: эгоцентричная адаптация, скептическое сопротивление и осознанная покорность. Первая предполагает, что молодое поколение убеждено в возможности преодоления состояния социально-экономического неравенства исключительно через собственные усилия. Теоретически это созвучно положениям экзистенциализма. Но есть принципиальное отличие: выход из неравенства ассоциирован с достижением богатства, и это достижение становится эссенцией для последующих поколений. То есть положение об экзистенции вытесняется доктриной меритократии. И следует заметить некую политизацию такого понимания адаптации молодежи: якобы малоимущие слои имеют более слабую мотивацию в реализации своих усилий. Скептическое сопротивление по логике несколько уводит в теорию экзистенциального бунта. Но в реалиях эта теория построена на абсолютизации социального сомнения у молодого поколения и констатации, как следствие, потери уверенности в себе. Представляется, что такие выводы связаны с желанием трактовать свободу молодого поколения исключительно в ориентации на удачу, успех, то есть перевести ее в пассивную область. В так определяемой форме адаптации отсутствует главный элемент — осознание собственной ценности, на чем настаивала экзистенциальная концепция бунтующего человека. И, наконец, предлагаемая третья форма адаптации — это не что иное, как форма квиетизма. Но выводить эту позицию исключительно из внешних обстоятельств наверное, следует признать анахронизмом в самой социальной философии. Косвенно это признается и самим теоретическим конструктом. В частности, в анализируемой работе Ким указывает на отсутствие четкой демаркации предложенных типов адаптации [14]. По его мнению, следует ожидать некое нисхождение, когда эгоистическая адаптация по мере взросления молодого человека будет вытесняться скептическим сопротивлением, а затем и покорным смирением.

Цифровая адаптация молодежи: внешняя или внутренняя детерминанта

Увлечение постструктурализма ассамбляжами приводит в теории к ситуациям, провоцирующим некие формы социального агностицизма. В частности, если социальная реальность предстает как динамическая многоуровневая сеть материальных процессов, то индивиды и институты лишены объективного существования. Метафизический отрыв случайности заставляет принять трактовку элементов социальности как результат простого повторения неких социальных взаимодействий. Принцип эмерджентности, с одной стороны, действительно, позволяет поставить под сомнение традиционный онтологический редукционизм, но, с другой, — приводит к абсолютизации внешней детерминации при отрицании действия внутренних причин. В результате трактовка процессов социальной практики не только становится односторонней, но и способна рождать устойчивые стереотипы в принятии социального субъекта самого себя. Наиболее наглядно это проявляется в исследованиях проблем цифровизации, в том числе проблем цифровой культуры молодежи как одной из граней адаптации молодого поколения к социуму.

Взаимодействие молодого поколения с цифровыми технологиями сегодня в теории рассматривается двойственно: и как неотъемлемая характеристика, и как сосредоточие рисков в адаптивной социализации. Представляется, что одной из наиболее острых является проблема сексуального самовыражения и самопознания молодых людей. В частности, следует констатировать, что именно данная область социальной адаптации влияет и на моду в теории на исследования гендерной проблематики. Последняя весьма широка, и в последнее время наряду с анализом традиционной проблемы гендерного неравенства, например, исследователями вводится понятие феминистского материализма.

Гендерная проблематика становится предметом исследования социально-гуманитарного знания со второй половины XX в. и в значительной степени связана с преодолением определенного биологизма, когда считалось, что женское и мужское поведение детерминировано исключительно биологическими различиями. Сегодня философский анализ предлагает разграничивать рассмотрение гендера как стратификационной категории и как культурной метафоры [9]. Это связано с тем, что категория «гендер» не только соотносится с возрастом, полом и т. д., но и однозначно фиксирует осознанность норм поведения, то есть это определенный дискурс социализации. Именно поэтому гендер всегда связан и с символической формой культуры, например, в фиксации традиционно выделяемых стихий с мужским или женским началом. Одновременно гендер связан с сексуальностью, которую исследовал М. Фуко также в качестве дискурсивного объекта и конкретной части жизни.

Цифровизация принципиально меняет и форму дискурсивного объекта, и практическое общение через сочетание человеческих и нечеловеческих элементов. В качестве последних чаще всего имеются в виду смартфоны, приложения для социальных сетей, использование которых способно влиять на восприятие человеком гендерных норм, культурный контекст вокруг нормативности. В текущей ситуации такое влияние рассматривается как форма риска девиации молодого поколения. Технологии могут завораживать, но они также могут разрушать жизни молодых людей [13]. К тому же они могут служить питательной средой для преступлений на сексуальной почве против молодежи. В исследованиях молодежи проблема цифровой культуры наиболее актуальна, так как большинство интернет-пользователей — это молодые люди. И именно здесь наблюдается самый острый конфликт отцов и детей, когда, например, старшее поколение (родители) не успевают отслеживать темп овладения технологиями детьми. И это происходит на фоне быстро развивающихся цифровых платформ, которые включают веб-сайты, мобильные приложения и протоколы, связанные с созданием, комментированием и распространением цифровых медиа. Вместе с тем цифровая адаптация гендерного поведения молодых людей рассматривается несколько поверхностно: либо цифровые технологии это источник сексуальной опасности/риска, либо это пространство для самовыражения. Однако гетеронормативные идеалы, которые часто фиксированы в фото, эмодзи, отражают расовое, гендерное, возрастное и классовое неравенство. Следовательно, в такой адаптации прослеживается не только формирование дискурса молодого поколения о властных отношениях [11; 12], но и одновременно формирование в цифровой среде основ гендерного поведения, что отражает особенности мифологического среза менталитета молодежи [7; 9]. То есть особенности цифровой адаптации не следует рассматривать в качестве некоторого устойчивого автономного среза культуры, которые одновременно формируют и субъекта общественных отношений, и некие институты культуры, стоящие над субъектом. Цифровая специфика социализации молодежи выступает гранью ее включенности в имеющиеся структуры. Следует согласиться с выводами современной социальной философии о том, что исследование гендерных категорий в пределах онтологии проявляет наиболее существенные изменения состояния общественного сознания [9]. Поэтому, например, феминистские тенденции в констатации «культуры изнасилования» как фактического закрепления неравенства по гендерному признаку на самом деле способны формировать общий универсальный фон, который воспроизводится молодым поколением. Гендерное неравенство и связанные с этим деструкции детерминированы не визуальным рядом цифровых технологий, а имеющимися формами социальной дифференциации [13].

Сложность сочетания «человеческого» и «нечеловеческого» часто сегодня фиксируется через ассамбляжи. То есть складывается тенденция смены субъекта отношениями вовлеченности, которые предстают как относительные связи самого разнородного: цифровых технологий, человеческого общения, гендерные дискурсы, нормативность и т. д. Именно ассамбляжи мыслятся в качестве активных участников формирования цифровой культуры молодежи, а сама молодежь тогда предстает как часть сложной сети ассамбляжей, которые трансформируют, воспроизводят общественные отношения. Современные социально философские исследования даже склонны рассматривать теорию ассамбляжей в качестве новой формы материализма. Но изначальный синкретизм идеального и материального принципиально отличен, например, от материальности базиса как совокупности производственных отношений.

Заключение

Анализ современных теоретических разработок по проблемам адаптации молодого поколения

убеждает в невозможности вытеснения активной роли человека как носителя общественных отношений любыми конструктами. Структуралистская концепция во многом вырастает на критике редукционизма в марксистском анализе общества. Так, новая философия М. Деланды претендует на недопустимость сведения общества как к совокупности независимых индивидов, так и к некоторой системе социальных институтов, структур, которые формируют этих индивидов. Но одновременно начинает формироваться новая форма редукционизма: всё социальное, включая человека, поглощается сетью ассамбляжей. Это логичное следствие отрицания субъекта в пользу субъективности [3]. Особенности цифровой культуры молодежи как конкретная форма социальной адаптации между тем доказательно показывают, что обе формы редукционизма — от внешнего к внутреннему как традиционная для принципа материалистического понимания истории, так и предлагаемая постструктурализмом схема: от дискурса к внешнему — малоэффективны в актуальном анализе такой социальной страты, как молодое поколение.

Список источников

1. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М. : АСТ, 2006. 800 с.

2. Деланда М. Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность / пер. с англ. К. С. Майоровой. Пермь : Гиле Пресс, 2018. 170 с.

3. Делез Ж. Фуко / пер. с фр. Е. В. Семиной ; вступ. ст. И. П. Ильина. М. : Изд-во гуманитар. лит., 1998. 172 с. (Французская философия XX века).

4. Жилина В. А. Кризис культуры как предмет философской рефлексии // Вопросы культурологии. 2014. № 8. С. 98–102.

5. Жилина В. А. Культура как развертывание разумности человека // Вопросы культурологии. 2009. № 7. С. 12–16.

6. Жилина В. А. Парадигма коммуникативного аспекта образования // Философия образования. 2009. № 3 (28). С. 189–195.

7. Жилина Е. А., Жилина В. А. Самозамкнутость идентификации современного человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 10 (468). С. 24–30.

8. Жилина В. А. Социотехническая системность и универсальность современной инженерии: Homo Technology // Вестник Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. 2023. Т. 21, № 1. С. 109–117.

9. Иванова Ю. В. Историко-философский подход в изучении гендера как метафоры и социальной стратификации // Омский научный вестник. 2007. № 1 (51). С. 80–83.

10. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. М. : АСТ, 2006. 224 с.

11. Сокулер З. А. М. Фуко. История сексуальности // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2007. № 1 (18). С. 119–196.

12. Фуко М. История сексуальности. Т. 3: Забота о себе / пер. Т. Н. Титова, О. И. Хома. URL: https://predanie.ru/book/221392-iii-zabota-o-sebe-per-t-n-titova-o-i-homa/ (дата обращения 10 февраля 2026г).

13. Bhana, D. Gender, Sexuality, and Young People's Digital Cultures // Bhana, D. (eds) Gender and Young People's Digital Sexual Cultures. Studies in Childhood and Youth. Palgrave Macmillan, Cham, 2025. https://doi.org/10.1007/978-3-031-86358-5_1

14. Kim C. Y. Young People's Views of and Responses to Socioeconomic Inequality: Self-Oriented Accommodation, Sceptical Resistance and Knowing Resignation // Journal of Applied Youth Studies. 2025. Vol. 8, no. 3. P. 401–421. https://doi.org/10.1007/s43151-025-00159-0

Информация об авторе

Т. Л. Никулина — проректор по стратегическому развитию и экономике.

Information about the author

T. L. Nikulina — Vice-Rector for Strategic Development and Economics.

Статья поступила в редакцию 03.02.2026; одобрена после рецензирования 03.03.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 03.02.2026; approved after reviewing 03.03.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 79–86.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):79-86.

Научная статья

УДК 173.1:316.36

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-79-86

«ГРАЖДАНСКИЙ БРАК» ГЛАЗАМИ СТУДЕНТОВ

Олеся Николаевна Жупник

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

Аннотация. Статья посвящена исследованию статуса «гражданского брака» (внебрачного сожительства). Актуальность исследования обусловлена широким распространением этой формы отношений среди молодежи и демографическими проблемами России. Методология исследования находится на стыке социальной философии и социологии. Эмпирическую базу составляют данные, полученные в ходе опроса студенческой молодежи. Выборка составила 380 человек. В фокусе внимания — изучение и интерпретация смыслов, вкладываемых студентами в понятие «гражданский брак». Проведено сопоставление восприятия «гражданского» и официального браков по ряду критериев: установка на общность, отношение к рождению детей, длительность отношений, документальная фиксация отношений (штамп в паспорте) и др.

Результаты исследования свидетельствуют, что «гражданский брак» воспринимается студентами в качестве промежуточного состояния между браком и не браком. Этот этап предбрачного сожительства выполняет функцию проверки на совместимость, связан с периодом обучения и сопряжен с финансовой нестабильностью. По мнению большинства, он должен длиться не более двух лет и закончиться регистрацией брака. Среди основных мотивов «вступления» в сожительство выделены: «неготовность связывать себя брачными узами», «меньшая формальность отношений», «неуверенность в партнере», «больше свободы в отношениях», «возможность проверить партнера». Выявлено, что официальный брак ассоциируется с ответственностью, стабильностью и защищенностью. «Гражданский брак» больше связан со свободой в смысле реализации своих желаний: «пожить для себя». Отсутствует установка на длительность отношений, создание общесемейного «мы» и рождение детей, что воспринимается как ограничение свободы.

В итоге, с «гражданским браком» ассоциируются индивидуалистические установки, а отношения в нем носят экспериментальный характер. Такой союз воспринимается не в качестве альтернативного подлинному браку проекта, а лишь как «предбрачная ступень».

Ключевые слова: семья, брак, гражданский брак, сожительство, семейные ценности, демография, студенческая молодежь

Для цитирования: Жупник О. Н. «Гражданский брак» глазами студентов // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 79–86. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-79-86.

Original article

COHABITATION THROUGH THE EYES OF STUDENTS

Olesya N. Zhupnik

Crimean Federal University V. I. Vernadsky, Simferopol, Republic of Crimea, sociolesya@mail.ru, 0000-0002-0936-2839

Abstract. This article examines the status of “common-law marriage” (cohabitation outside of marriage). The relevance of the study stems from the widespread prevalence of this form of relationship among young people and Russia’s demographic challenges. The research methodology is at the intersection of social philosophy and sociology. The empirical base is based on data obtained through a survey of student youth. The sample consisted of 380 people. The focus is on examining and interpreting the meanings students attach to the concept of “common-law marriage.” Perceptions of “common-law” and official marriages are compared across a number of criteria: a focus on community, attitudes toward having children, relationship duration, documentation of the relationship (passport stamp), and others.

© Жупник О. Н., 2026

The study results indicate that “common-law marriage” is perceived by students as an intermediate state between marriage and non-marriage. This stage of premarital cohabitation serves as a compatibility test, is associated with the period of study, and is associated with financial instability. Most people believe it should last no more than two years and end in marriage. The main reasons for entering into cohabitation include: “unreadiness to commit to marriage,” “less formality in the relationship,” “lack of confidence in the partner,” “more freedom in the relationship,” and “the opportunity to test the partner.” It was found that formal marriage is associated with responsibility, stability, and security. A “common-law marriage” is more associated with freedom in the sense of pursuing one’s desires: “living for oneself.” There is no focus on the longevity of the relationship, the creation of a family “we,” or having children, which is perceived as a restriction of freedom.

As a result, common-law marriage is associated with individualistic attitudes, and the relationship within it is experimental. Such a union is perceived not as an alternative to true marriage, but merely as a premarital stage.

Keywords: family, marriage, civil marriage, cohabitation, family values, demography, student youth

For citation: Zhupnik ON. Cohabitation Through the Eyes of Students. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):79-86. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-79-86.

Введение

Актуальность исследования феномена «гражданского брака» (фактического сожительства) обусловлена прежде всего его широким распространением в современном обществе. Наблюдается рост данного явления: по сравнению с 2010–2014 гг. доля «гражданских браков» в 2018–2022 гг. увеличилась в четыре раза, достигнув 43,7 % у мужчин и 38,7 % у женщин от общего количества союзов [2]. При этом рост числа «гражданских союзов» происходит на фоне снижения количества официально зарегистрированных браков.

Если несколько десятилетий назад «гражданский брак» был маргинальным явлением, то сегодня ему приписывают даже положительный смысл: он ассоциируется со свободными отношениями, способствующими личному росту, или же «пробным» (и даже нужным) этапом перед официальным браком, способным в будущем укрепить семейные отношения [14].

Однако, несмотря на такое оправдание, прямых подтверждений тому, что такого рода отношения укрепляют будущую семью, нет. Более того, статистика разводов, международные исследования свидетельствуют об обратном [16; 17]. «Гражданские браки» распадаются чаще, в них намного ниже рождаемость, что, очевидно, связано с неопределенностью статуса женщины в такого рода союзах, ее неуверенностью как в партнере, так и в завтрашнем дне [8]. Таким образом, в контексте современного демографического и просемейного дискурса изучение аспектов «гражданского брака» становится еще более актуальным. Ведь резкое снижение заключаемых официальных браков является важным показателем, «урезающим» семью и, как следствие, демографию.

Всё чаще можно встретить негативную оценку современными экспертами в отношении «гражданского брака» как явления, ведущего к дестабилизации института семьи. Так, например, председатель Наблюдательного совета Института демографии, миграции и регионального развития Юрий Крупнов называет гражданский брак не просто «псевдобраком без росписи», но «булыжником, брошенным в хрупкий институт семьи», девальвирующим любовь и ставящим рожденных в нем детей в ситуацию неопределенности [8]. Французский социолог Эвелин Суллерот считает, что внебрачное сожительство — это не отсрочка или аналог брака, а совершенно новое явление, то есть отказ от брака как такового [18].

Изучение причин возникновения «гражданских браков», их влияния на трансформацию брачно-семейных отношений становится всё более востребованным. Об этом свидетельствуют современные исследования Ю. С. Воеводиной [5], Е. Ю. Егоровой [9], З. Х. Коблевой [10], Л. Л. Шпаковской [15] и др. Тем не менее остается много вопросов, связанных прежде всего с терминологической неопределенностью и привлекательностью «гражданского брака», особенно среди молодого поколения.

Цель данного исследования — осуществление социально-философского анализа феномена «гражданского брака» для выявления его смыслового наполнения и приписываемых ему характеристик. В соответствии с поставленной целью определены следующие задачи: 1) выявить и проанализировать смыслы и установки в отношении «гражданского брака» студенческой молодежью; 2) провести сравнительный анализ восприятия «гражданского» и официального брака студенческой молодежью; 3) интерпретировать полученные данные через призму современных социальных процессов.

Объектом исследования выступает социальный феномен «гражданского брака» (внебрачного сожительства), **предметом** — смыслы, установки и особенности восприятия «гражданского брака» студенческой молодежью.

Исследование выполнено на стыке социальной философии и социологии, что определяет его междисциплинарный характер. Эмпирическую базу работы составляют результаты регионального исследования, проведенного в 2025–2026 гг., в рамках которого был проведен опрос среди студенческой молодежи ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского». Общая выборка составила 380 человек. Возрастной состав — 18–22 года. Данное исследование является продолжением цикла работ по ценностным ориентациям молодежи Крыма, начатых под руководством доктора социологических наук, профессора В. А. Чигрина.

Основные результаты исследования

Прежде чем ответить на вопрос о смысловом наполнении «гражданского брака», обратимся к самому понятию «гражданский брак», которое несет на себе отпечаток неопределенности и неоднозначности.

В «Словаре русского языка» указывается, что «гражданский брак» — это: 1) брак, заключаемый в органах государственной власти без участия церкви; 2) свободное сожительство мужчины и женщины» (разговорное, устаревшее) [13]. То есть в первом случае речь идет о светском, брачном союзе, зарегистрированном в государственных органах записи актов гражданского состояния. Во втором случае речь идет о широко употребляемом разговорном варианте «гражданского брака» как внебрачного сожительства, популярного в том числе среди молодежи. В данной статье под «гражданским браком» мы будем понимать именно сожительство, поэтому и писать этот термин будем в кавычках.

Сразу же стоит отметить лингвистическое несоответствие в русском языке, когда мы называем браком то, что браком не является. Ведь речь идет о сожительстве мужчины и женщины, то есть о совместном проживании (включая интимные отношения) и совместном ведении домашнего хозяйства. Феномен сожительства существует в разных странах, однако оно не обозначается «браком». Более того, в разговорном языке можно встретиться с негативными коннотациями в отношении понятия «сожительство». Например, в чешском языке наиболее распространенными разговорными обозначениями сожительства являются выражения «жить на кучке» и «жить по собачьей книжке» [16].

То есть такая подмена понятий не только повышает статусность сожительства, но еще больше запутывает молодежь и без того положительно относящуюся к данному виду отношений.

Основные смыслы и установки в отношении «гражданского брака»

«Гражданский брак» — это о чем? Больше четверти студентов (27,8 %) считают, что состоять в «гражданском браке» означает совместно проживать (включая интимные отношения) и вести домашнее хозяйство. Почти четверть опрошенных (22,4 %) связывают «гражданский брак» только с совместным проживанием (включая интимные отношения). Еще для 22,4 % студентов — это то же, что и официальный брак, но без штампа в паспорте. 15,8 % респондентов воспринимают «гражданский брак» как этап перед официальным браком. *«Не совсем браком»* такие отношения называют 9,2 % опрашиваемых, и лишь 1,3 % студентов считают, что речь идет о полностью свободных отношениях. Анализируя вышеуказанные данные, стоит отметить, что «гражданский брак» ассоциируется у большинства студентов с отношениями, близкими к брачным (или предбрачными), а не со свободными.

Поскольку эти ответы не дают полного понимания о сути таких отношений, был задан уточняющий вопрос о том, что же значит «состоять в гражданском браке»? Почти половина студентов (44,7 %) считает, что речь идет о *«чем-то среднем»* между браком и не браком. 32,9 % студентов уверены, что это то же, что состоять в браке. И только 3,9 % полагают, что речь идет о свободных отношениях. Также достаточно велика доля неопределившихся (более 18 %).

Большое количество студентов, считающих «гражданский брак» *«чем-то средним»,* и неопределившихся может свидетельствовать о том, что неопределенность является одной из существенных характеристик «гражданского брака». То есть между браком и свободными отношениями существует какое-то промежуточное неоднозначное состояние, которое каждый наполняет своим смыслом.

Следующий вопрос касался *статуса состоящих в «гражданском браке».* Наиболее многочисленная группа — 50 % опрошенных — не считает состоящих в «гражданском браке» мужем и женой. Единственным критерием статуса мужа/жены

для этой группы являются официально оформленные отношения. 35,6% опрошенных признают за сожительствующими такой статус. Из них безусловно признают только 13,2%, а остальные 22,4% называют их мужем и женой только в случае длительного совместного проживания. То есть критерием «брачности» для этой группы служит длительность отношений. И 14,9% — те, кто не определился с ответом, что подчеркивает неоднозначность самой темы.

С учетом вышеуказанных данных напрашивается вопрос: «Если состоящие в “гражданском браке” не муж и жена, то кем они приходятся друг другу?» Если речь идет о подготовительном этапе к браку, то логично было бы их назвать женихом и невестой. Но ими они тоже не являются. Хотя данные исследования показывают, что многие считают эту форму отношений подготовительным этапом к браку.

Длительность отношений. Поскольку большинство студентов всё же связывают «гражданский брак» с проверочным этапом перед официальным браком, был задан вопрос о длительности этого этапа. Для большинства студентов (39,6%) этот пробный период связан не с длительностью, а с окончанием учебы и началом стабильного заработка. То есть учеба и отсутствие собственного дохода воспринимаются студенчеством как период незрелости, не подходящий для создания семьи. Более 54% респондентов отводят на этот период не более четырех лет (15,8% — менее года, 25% — 1–2 года, 13,2% — не больше четырех лет). Эти относительно короткие сроки подтверждают установку студентов в отношении «гражданского брака» не как полной замены браку, а как пробного периода перед официальным браком.

Укрепляет ли пробный период будущие брачные отношения? Ответы на этот вопрос были распределены следующим образом: 52,6% видят в сожительстве инструмент для укрепления будущего брака, 40,7% придерживаются противоположного мнения, а 6,8% не определились. То есть мы видим разделение на тех, кто видит в «гражданском браке» необходимую подготовку к браку, и тех, кто не считает этот этап укрепляющим брак. Стоит дополнить, что 11,8% из тех, кто скептически настроен по отношению к «гражданскому браку», объяснили свою позицию, в частности, тем, что разводов становится не меньше, а больше. Стоит добавить, что данный тезис подтвержден социологическими исследованиями в разных странах [16]. В связи с этим напрашивается логичный вопрос: «Если «гражданский брак» как пробный этап не выполняет свое прямое предназначение — не укрепляет отношения, то в чем его смысл?»

Следующий вопрос *«Считаете ли вы допустимым для себя длительное проживание без официальной регистрации?»* вновь разделил студентов на две части: 46,7% ответили «нет», 41,3% — «да» и 12% затруднились ответить. Группа, допускающая сожительство, исходила из неготовности к обязательствам, из меньшей формальности отношений, «неуверенности в партнере» (что опять же свидетельствует о том, что «гражданский брак» рассматривается как «пробная» версия брака, способная предотвратить риск будущего развода), из большей свободы в отношениях, влияния друзей и партнеров, возможности получше узнать друг друга, возможности половой жизни. Мотивация выступающих против длительного сожительства более нормативно и ценностно ориентирована. Наиболее частым мотивом является апелляция к моральным и духовным ценностям, вере в Бога, воспитанию, «правильности». Следующим аргументом против «гражданского брака» является «желание создать крепкую семью в будущем». В этом случае сожительство представлено даже как угроза крепкой семье. Предположительное объяснение — такого рода модель отношений, основанная на легкости в расставании, снижает готовность партнеров работать над собой в отношениях и в будущем. И на последнем месте указан пример друзей и родителей.

Официальный брак versus «гражданский брак»

Так чем же отличается «гражданский» и официальный брак? Ответы на данный открытый вопрос были сгруппированы следующим образом.

Штамп в паспорте. Студенты считают, что *«отношения живущих в официальном браке защищены государством, более безопасны»; «юридическая неопределенность и отсутствие официального признания создают дополнительные риски и сложности, особенно в случае разрыва отношений»; «в официальном браке присутствуют права, что обеспечивает большую стабильность, но накладывает традиционные обязательства и ожидания»; отсутствие штампа в паспорте также предполагает возможность «всегда уйти из отношений»; «отношения отличаются нестабильностью, нет возможности в случае опасности быть с человеком, ибо по документам вы чужие люди».* То есть формально-юридический статус брачного союза, который связан с правами и обязанностями, не утратил своего значения. Официальный

брак, по мнению опрашиваемых, обеспечивает большую защищенность и стабильность.

Присутствует мнение и том, что *«это ваше дело ставить ли штамп в паспорте или нет, от этого любовь меньше не станет».* Аргументы этого типа предполагают, что любовь, которая выступает основой и «скрепой» отношений, как бы противопоставляется зарегистрированному браку. Соответственно, если следовать этой логике, когда любовь пройдет, значит, партнер имеет право на уход? И чем проще будет этот уход, тем лучше? И наоборот, не является ли тот же штамп в паспорте частью защитного механизма брачного союза, защитой той же любви от мимолетных порывов и разочарований, присущих любым отношениям? Любой брак может осуществить свое предназначение — «сбыться» (как говорила Марина Цветаева о душе) и без горячей влюбленности. Ведь в «любить» входит не только страсть, но и такие действия, как забота, поддержка, прощение. Крепкий фундамент брака строится также на уважении, общих ценностях, совместном быте, преодолении трудностей. И наоборот, отношения могут развалиться при самой неистовой любви, если она служит прежде всего разрастанию своего эго, если один смотрит на другого как на свою тень или пользуется другим как выгодно приобретенным предметом.

Тем не менее на уточняющий вопрос о том, является ли основным различием брака и «гражданского брака» штамп в паспорте, большинство (69,7 %) респондентов ответило, что этот самый штамп — не самое главное, в отличие от ответственности, а 30,3 % по-прежнему считает, что основным различием является именно штамп в паспорте.

Мы—я. В «гражданском браке» изначально заложена установка на индивидуализм: *«В гражданском браке каждый сам за себя, нет общих денег, счетов, собственности и т. п.».* Например, имущество, нажитое в период сожительства, принадлежит тому, на чье имя оно оформлено. В «гражданском браке» нет изначальной установки *«и двое станут одной плотью»*, нет обещания *«любви и верности до конца своей жизни»*, так как он не ориентирован на долгосрочные отношения. В зарегистрированном браке, напротив, изначально заложена модель общности. Это не просто сумма двух «я», а новое качество, новая сущность. Онтологическое единство мужа и жены заключается в понимании брака как единого, цельного мира. В классической философии и христианской антропологии брак является не договором, а событием бытия, в котором две половины теряют свою автономию, но обретают единство и полноту [1]. Установка же в «гражданском браке» — это «я параллельно я», метафорически это можно сравнить с рельсами, которые не пересекаются. В таком рода отношениях личные цели и желания преобладают над общими.

Стоит добавить, что одно из ключевых различий лежит в категории **времени и цели**. Брачное обещание верности «быть вместе до конца жизни» является своего рода дорожной картой, указателем, определяющим движение. Это обещание меняет отношения уже сейчас. «Гражданский брак» ориентирован не на будущее, а на настоящее. Это период пробы, период проверки партнера на функциональность. Такого рода установка может привести к отношению к другому как к товару, который можно вернуть в магазин, если он не подошел. Более того, индивидуализированные отношения, сформированные в период «гражданского брака», вряд ли впоследствии, даже после регистрации, перерастут в более общие.

На создание общности как на одну из сущностных характеристик брака указывает и сама этимология слова «брак». «Брак» — производное от глагола «брать» [13], отсюда «брать в жены» или «брать в мужья», что предполагает взаимоответственность друг за друга. Взять — значит принять на себя ношу, ответственность. Соответственно, жена становится замужем, где «за» означает защиту (например, быть за стеной). Это также вносит определенный порядок в отношения, означает нахождение женщины позади мужчины. Подобных установок в отношениях сожительствующих нет изначально.

Ответственность. Опрашиваемые считают, что вступающие в официальный брак отличаются большей ответственностью по сравнению с сожителями, и наоборот, у сожителей меньше обязанностей по отношению к партнеру, будущему ребенку, имуществу*: «В гражданском браке меньше обязательств друг перед другом, есть понимание, что ты можешь легко уйти, когда пожелаешь», «во время такого сожительства люди будут бояться заводить детей»; «сожители не берут на себя ответственность за отношения, обязанности и имущество».* Более того, в сожительстве, как считают респонденты, обязывать партнера к чему-то нельзя: *«Хочется отметить психологию поведения, а точнее — отношения друг к другу — многие пары, вступив в брак, могут требовать от своего партнера чего-либо, потому что вы в браке; а в гражданском браке это недопустимо».*

Стоит добавить, что в «гражданском браке», в отличие от официального, ответственность сторон регулируется не семейным, а общим гражданским законодательством. Ответственность в «гражданском браке» не коллективная, а личная, это касается, например, отсутствия общей собственности, совместного бюджета и прочего.

Уверенность. Официальный брак у молодых людей ассоциируется с уверенностью в партнере, и, наоборот, «гражданский брак» предпочитают не уверенные до конца в партнере люди: *«Они еще не до конца уверены в том, что готовы решиться на такой серьезный шаг, как замужество»; «совместное проживание — признак неуверенности друг в друге и неготовность прожить всю жизнь вместе»; «для неуверенных в своих отношениях людей официальный брак может представлять большой страх, из-за чего они и выбирают гражданский брак. Поэтому официально зарегистрированный брак видится мне состоянием более уверенных в себе и друг в друге и морально взрослых людей».*

Кроме уверенности, по отношению к официальному браку часто встречаются такие близкие по смыслу понятия, как определенность, готовность и зрелость. И наоборот, среди причин «страха» перед брачными узами можно выделить инфантилизацию молодежи, а также страх перед ошибкой в результате негативного опыта распада родительской семьи и отсутствие положительных образцов. Эти явления можно рассмотреть в контексте концепций Ульриха Бека «Общество риска» [3] и Энтони Гидденса «Трансформация интимности» [7].

Свобода. Следующей категорией, с помощью которой студенты описывают отношения состоящих в «гражданском браке», является свобода. Речь идет о свободе от формальностей («негативной свободе» в контексте концепции И. Берлина [4]) с акцентом на реализации своих желаний, возможности выбора, проявлении эмоций, свободе как возможности делать то, что хочется. Кроме того, в «гражданском браке» нет изначально установки на длительные отношения и рождение детей, что также может восприниматься как ограничение свободы. То есть «гражданский брак» в данном понимании является пространством для удовлетворения своих желаний и потребностей здесь и сейчас.

Также опрашиваемые связывают свободу с *«более легким расставанием»*: *«Отношения в “гражданском браке” более свободны»; «легче уйти от человека»; «в случае разрыва отношений нет проблем с судебными разбирательствами, ЗАГСом и т. д.»; «отношения без официального брака часто более гибкие и свободные, но при этом могут отсутствовать юридические права и защита»; «без брака больше свободы и нет никаких обязанностей перед партнером, а в браке взаимоотношения выходят на новый уровень».* То есть изначально в «гражданском браке» присутствует установка на «открытую дверь» в отношениях: «*В “гражданском браке” легче расстаться. Если человек знает, что не может уйти, он ведет себя по-другому*». Но не обесценивает ли постоянно «открытая дверь» саму комнату? Если можно в любой момент уйти, то зачем вкладываться в другого, в быт? В этом случае отношения формируются по принципу жизни в общежитии или в отеле.

Правильно—неправильно. «*Отношения в официальном браке более правильны», «моя религия не позволяет мне гражданский брак».* Часть респондентов связывает брак с правильным, а «гражданский брак» с неправильным образом жизни, апеллируя к моральным и религиозным нормам.

С религиозной точки зрения, сожительство (половая жизнь вне брака) считается *«грехом блуда или прелюбодеяния»*, то есть нарушением Божьих заповедей, которые Бог дал для защиты самого же человека. Грех блуда (а в христианстве половая близость — это не просто физиологический акт, а глубокая духовная и душевная связь, приемлемая только в рамках освященного Богом союза — брака) приводит к глубокой душевной травме, разрушает способность человека в будущем быть верным, создать крепкую семью и в конечном итоге разрушает связь с Богом [1].

Еще в 1990-е гг. сожительство резко осуждалось, однако следует отметить возрастающую толерантность к данному виду отношений, которая всё меньше ассоциируется с категорией «неправильного». Тем не менее эта установка играет важную роль для верующих людей.

Рождение детей. Следующим отличием «гражданского брака» от официального опрашиваемые назвали его влияние на рождение детей. *«Если в гражданском браке рождается ребенок, то отца не записывают автоматически, как при официальном браке. Отцовство устанавливают отдельно, и пока оно не установлено, мужчина не обязан платить алименты».* Респонденты также считают, что сам факт рождения ребенка в сожительстве изначально ставит его в ситуацию

неопределенности. Ведь в случае распада сожительства возникают такие проблемы, как признание отцовства, выплата алиментов и т. д.

Более того, следует отметить влияние этого фактора на репродуктивное поведение: в зарегистрированных браках рождаемость выше, чем в незарегистрированных. Так, например, на 100 женщин, состоящих в первом законном браке, приходится 177 детей, преимущественно это двухдетные семьи. На 100 женщин, состоящих в «гражданском браке», приходится 136 детей, то есть речь идет об однодетных семьях [12, с. 28].

Заключение

В статье предпринята попытка социально-философской рефлексии феномена «гражданского брака» как фактического сожительства, а также анализа и интерпретации смыслов, которые вкладывает в это понятие студенческая молодежь. Данные исследования свидетельствуют, что «гражданский брак» воспринимается не как альтернатива браку, а как промежуточное состояние, которое заканчивается с окончанием учебы и началом стабильного заработка. То есть отношения воспринимаются не как полноценные, а как репетиция «настоящей» жизни. Оптимальная длительность такого рода отношений, по мнению большинства, — 1–2 года. Подобная временность лишает союз экзистенциальной глубины, превращая его в своего рода эксперимент.

Среди причин проживания в «гражданском браке» респонденты выделили следующие: *«неготовность связывать себя брачными узами», «меньшая формальность отношений», «неуверенность в партнере», «большая свобода в отношениях».*

Ключевой категорией, описывающей отношения в «гражданском браке», выступает свобода. Причем речь идет о свободе с акцентом на реализации своих хотений и желаний — *«пожить для себя»,* а также свободе более легкого расставания, то есть о принципе *«открытой двери»* в отношениях. Наличие штампа в паспорте студенты связывают со стабильностью и защищенностью; пары, вступающие в официальный брак, по их мнению, отличаются большей ответственностью. Иным является и сам характер ответственности: у сожителей она носит более личный характер. В таких союзах отсутствуют установки на длительность в отношениях, общность, рождение детей, то есть отсутствует ориентация на создание полноценной семьи. Таким образом, «гражданский брак» можно интерпретировать как попытку избежать экзистенциального выбора и отложить взросление.

В заключение стоит обратить внимание на терминологическую путаницу в русском языке — именование сожительства браком. Ведь язык — это не нейтральный инструмент, а сила, программирующая ожидания: *«как вы лодку назовете, так она и поплывет».* Романтизация и присвоение сожительству статуса брака создают ситуацию неопределенности и когнитивный диссонанс: пользоваться привилегиями семейного статуса можно, а нести обязанности — нет. То есть «гражданский брак» лучше называть внебрачным или внебрачным сожительством. Более точная терминология внесла бы ясность и позволила сделать осознанный выбор со всеми правами и обязанностями.

Список источников

1. Бахтин М. В. Счастье и блаженство в свете христианской антропологии // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/schaste-i-blazhenstvo-v-svete-hristianskoj-antropologii/ (дата обращения: 14.02.2026).

2. Без свадьбы поживут: в России резко выросла доля «гражданских» браков // Абзац. URL: https://absatz.media/news/28834-rosstat-v-rossii-rezko-vyrosla-dolya-grazhdanskih-brakov (дата обращения: 14.02.2026).

3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седельника и Н. Фёдоровой. М. : Прогресс-Традиция, 2000. 381 с.

4. Берлин И. Философия свободы. Европа. М. : Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.

5. Воеводина Ю. С. Незарегистрированный брак как социальный механизм формирования брачно-семейных отношений в российском обществе: методология социологического анализа : автореф. дис. … канд. социол. наук. М., 2009. 29 с.

6. Всероссийская перепись населения 2010 года // Демоскоп Weekly. URL: https://www.demoscope.ru/weekly/2011/0491/perep01.php (дата обращения: 14.02.2026).

7. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / пер. с англ. В. Ангурина. СПб. [и др.] : Питер, 2004. 208 с.

8. Демограф объяснил, как неофициальный брак вредит обществу // Русская народная линия. URL: https://ruskline.ru/opp/2023/03/08/demograf_obyasnil_kak_neoficialnyi_brak_vredit_obwestvu (дата обращения: 14.02.2026).

9. Егорова Н. Ю. Институализация отношений сожительства : автореф. дис. … канд. социол. наук. Н. Новгород, 2005. 26 с.

10. Коблева З. Х. Гражданский брак как проявление трансформационных процессов в системе семейно-брачных отношений // Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки. 2021. № 4. С. 219–230.

11. Почему женщины предпочитают сожительство, а не официальный брак // ШколаЖизни.ру. URL: https://www.shkolazhizni.ru/culture/articles/76059/ (дата обращения: 14.02.2026).

12. Синельников А. Б. Трансформация брака и рождаемость в России // Социология. 2021. Т. 2, № 1. С. 28–39.

13. Словарь русского языка : в 4 т. / РАН, Ин-т лингвист. исслед ; под ред. А. П. Евгеньевой. 4-е изд., стер. М. : Рус. яз. ; Полиграфресурсы, 1999.

14. Сожительство или брак: мнение россиян // ФОМ (Фонд Общественное Мнение). URL: https://fom.ru/blogs/11093 (дата обращения: 14.02.2026).

15. Шпаковская Л. Гражданский брак в России: свобода и отношения // Демоскоп Weekly. URL: https://www.demoscope.ru/weekly/2013/0565/analit02.php (дата обращения: 13.02.2026).

16. Hamplová D., Pikálková S. Manželství, nesezdané soužití a partnerský vztah // Mansfeldová, Zdenka, Milan Tuček. Současná česká společnost. Sociologické studie. Praha : Sociologický ústav AV ČR, 2000. P. 127–147.

17. De Vaus David. Australian Families, Handbook of World Families / Bert N. Adams and Jan Trost (eds). Sage Publications, Thousand Oaks, 2005. P. 67–98.

18. Sullerotová E. Krize rodiny. Praha : Karolinum, 1998. 61 p.

Информация об авторе

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

Information about the author

O. N. Zhupnik — Candidate Sci. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 04.02.2026; одобрена после рецензирования 04.03.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 04.02.2026; approved after reviewing 04.03.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 87–92.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):87-92.

Научная статья

УДК 130.2:316.32 (574)

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-87-92

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ КОНЦЕПЦИЯ «ВЕЛИКОЙ СТЕПИ» В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ КАЗАХСТАНА В КОНТЕКСТЕ ОТХОДА ОТ ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА

Денис Анатольевич Качеев

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

Аннотация. Рассматриваются различные цивилизационные концепции, возникшие в Казахстане в период независимости и оказывающие влияние на общественное сознание. Одной из наиболее развитых является концепция кочевой цивилизации, связанная с номадами Евразии, к числу которых исторически относятся казахи. Данная концепция нашла широкое развитие в общественном сознании, особенно в рамках преодоления европоцентристского взгляда на кочевников, как на «отсталых». Еще одной цивилизационной концепцией стала концепция тюркской цивилизации, а точнее, преемственности казахской культуры и форм государственности от тюркского мира. Данная концепция воспринимается общественным сознанием неоднозначно, но в то же время выступает в качестве государственного вектора международного сотрудничества. Концепция казахской цивилизации является одной из самых дискуссионных, так как не учитывает сложный процесс складывания казахской культуры и ее исторической преемственности, а также взаимосвязь с другими культурами. В то же время символическое, ценностное значение казахской цивилизации позволяет данной концепции занимать определенное место в общественном сознании. Рассмотренные концепции не укладываются в устоявшиеся цивилизационные теории европоцентризма, авторами которых являются А. Дж. Тойнби и О. Шпенглер, так как данные мыслители, хотя и считали кочевников субъектами мировой истории, но отводили им второстепенную роль. В современное время в Казахстане развивается цивилизационная концепция «Великой степи», которая пока не представляет собой стройную научную теорию, однако уже стала историко-культурным концептом общественного сознания. Политика национального строительства и консолидации полиэтнического общества Казахстана на основе гражданской принадлежности предполагает трансформацию общественного сознания. Важным компонентом этой трансформации является изменение исторической формы общественного сознания, которая должна сопровождаться утверждением цивилизационной концепции «Великой степи». Сложность утверждения цивилизационной концепции «Великой степи» в Казахстане обусловливается дискретностью общественного сознания. Разные полюса общественного сознания несут разные культурные паттерны и концепты, которые иногда могут противоречить друг другу.

Ключевые слова: цивилизация, номадизм, Великая степь, тюркская культура, историческое сознание, европоцентризм

Для цитирования: Качеев Д. А. Цивилизационная концепция «Великой степи» в общественном сознании Казахстана в контексте отхода от европоцентризма // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 87–92. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-87-92.

Original article

THE CIVILIZATIONAL CONCEPT OF THE “GREAT STEPPE” IN THE PUBLIC CONSCIOUSNESS OF KAZAKHSTAN IN THE CONTEXT OF MOVING AWAY FROM EUROCENTRISM

Denis A. Kacheyev

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

Abstract. The article examines various civilizational concepts that emerged in Kazakhstan during the period of independence and have influenced public consciousness. One of the most developed concepts is that of nomadic

© Качеев Д. А., 2026

civilization associated with the nomads of Eurasia, to whom the Kazakhs historically belong. This concept has been widely developed in public consciousness, especially in the context of overcoming the Eurocentric view of nomads as "backward." Another civilizational concept is that of Turkic civilization, or more precisely, the continuity of Kazakh culture and forms of statehood from the Turkic world. This concept is perceived ambiguously in public consciousness, but at the same time serves as a state vector of international cooperation. The concept of Kazakh civilization is one of the most controversial, since it does not fully take into account the complex process of the formation of Kazakh culture, its historical continuity, and its interconnection with other cultures. At the same time, the symbolic and value-based significance of Kazakh civilization allows this concept to occupy a certain place in public consciousness. The concepts considered do not fit into the established civilizational theories of Eurocentrism developed by A. J. Toynbee and O. Spengler, since these thinkers, although they regarded nomads as subjects of world history, assigned them only a secondary role. In contemporary Kazakhstan, the civilizational concept of the Great Steppe is being developed. Although it does not yet constitute a coherent scholarly theory, it has already become a historical and cultural concept of public consciousness. The policy of nation-building and the consolidation of Kazakhstan's multiethnic society on the basis of civic identity presupposes the transformation of public consciousness. An important component of this transformation is the change in the historical form of public consciousness, which should be accompanied by the affirmation of the civilizational concept of the Great Steppe. The difficulty of affirming the civilizational concept of the Great Steppe in Kazakhstan is обусловлена the discreteness of public consciousness. Different poles of public consciousness carry different cultural patterns and concepts, which may sometimes contradict one another.

Key words: civilization, nomadism, Great Steppe, Turkic culture, historical consciousness, Eurocentrism

For citation: Kacheyev DA. The Civilizational Concept of the "Great Steppe" in the Public Consciousness of Kazakhstan in the Context of Moving Away from Eurocentrism. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):87-92. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-87-92.

Введение

В период независимости Республики Казахстан одним из важных вопросов является определение цивилизационной концепции и утверждение ее в общественном сознании.

Сложность определения цивилизационной концепции обусловлена процессами трансформации общественного сознания. Потребовалось немало времени для того, чтобы принять смену политических и экономических систем и научиться жить в условиях рыночной экономики, которая несла с собой вестернизацию и европоцентристские концепты. В то же время формирование оригинальных цивилизационных концепций стало началом процесса преодоления европоцентризма. Это было не просто отказом, но исторически, культурно обусловленным созданием концепций кочевой цивилизации, преемственности казахской культуры от тюркской цивилизации, а также попыткой создания теории казахской цивилизации.

На этапе национального строительства в Республике Казахстан и трансформации исторической формы общественного сознания развивается цивилизационная концепция «Великой степи». В рамках данной концепции учитывается полиэтнический состав казахстанского общества, скрепляющим элементом которого является принцип гражданской принадлежности. Таким образом, в концепции «Великой степи» смыкаются научный дискурс, государственная политика и идеологические ориентиры, а также те культурные паттерны, которые представлены в дискретном общественном сознании Казахстана.

Поиски цивилизационной концепции в Казахстане: кочевая (номадическая) — тюркская — казахская

Начальный период независимости ознаменовался усилением этноцентризма и преобладанием двух позиций в общественном сознании. С точки зрения одной позиции, которая поддерживалась государством, Казахстан должен был продемонстрировать миру то, что страна является «цивилизованной», а культура республики есть неотъемлемая часть мировой культуры. Данная позиция не только стремилась показать уникальность цивилизационного пути Казахстана, но и «вписать» данный путь в общемировой контекст.

Еще одна позиция, которая была основана на государствообразующем характере и возрождении культуры казахского этноса, стремилась создать концепцию «казахской цивилизации». Подобные попытки были присущи не только Казахстану, но и другим постсоветским государствам, переживавшим пик роста этноцентристских настроений. Стоит отметить, что вторая позиция оперировала европоцентристским категориальным аппаратом, который стал утверждаться в академической науке постсоветского Казахстана. К 1995 г. была создана концепция национальной политики республики,

которая оперировала понятиями «единого народа» и «полиэтнического общества», поэтому создание концепции «казахской цивилизации» в поликультурном обществе стало восприниматься неоднозначно.

Говоря о поиске цивилизационной концепции в период суверенитета, необходимо отметить, что речь шла не только о казахской цивилизации. Важное место в академической сфере и общественном сознании занимала концепция «кочевой/номадической цивилизации», а также вписывание Казахстана в тюркскую цивилизацию.

Концепция «кочевой цивилизации» явилась одним из первых признаков отхода от европоцентризма, который и в историческом, и в философском аспектах отказывал кочевникам в самостоятельности историко-культурного пути. Казахи, чей хозяйственно-экономический образ жизни и производства был издревле связан с кочевым скотоводством, отлично вписывались в концепцию кочевой цивилизации. Кочевое скотоводство было не только основой жизни, но и основой мировоззрения казахов. Образ коня в казахской культуре занимает особое место, являясь одним из ключевых архетипов, берущих начало в культуре тюркской. Однако понятие «кочевой цивилизации» охватывало не только казахов, но и других номадов по всему миру (Африка, Саудовская Аравия), поэтому вопрос о поиске собственной цивилизационной концепции продолжал оставаться актуальным.

Большой вклад в создание концепции кочевой цивилизации казахов как полноценной и исторически обоснованной культурной и социальной системы с особым способом материального производства внес Н. Э. Масанов. Кочевничество, по словам ученого, следует понимать «как форму взаимодействия и динамического равновесия естественно-природных и социально-экономических процессов» [1, с. 4]. Не противопоставляя кочевое общество оседлому и не считая его «отсталым» по сравнению с европейскими урбанизированными обществами, Н. Э. Масанов обосновывает особый цивилизационный тип, соответствующий условиям степной среды и имеющий свою логику хозяйствования, пространственную организацию, социальные связи и культурные практики. А. И. Оразбаева также укрепила концепцию кочевой цивилизации, подчеркнув, что кочевники не являются обитателями периферии мировой цивилизации, но являются носителями собственной цивилизационной традиции, наполненной историческим, культурным и политическим содержанием [2].

Говоря о принадлежности Казахстана к тюркской цивилизации, необходимо отметить два основных направления. Первое является историософским и касается историко-культурного и философского осмысления тюркской цивилизации, преемницей которой являются казахская культура и государственность. Второе направление является политико-идеологическим и связано с именами первого президента Н. Назарбаева и ныне действующего президента К. Токаева. Слова Н. Назарбаева о том, что «Казахстан, прародина тюрков — священный “Қара шаңырақ”» являются не просто историко-культурной констатацией, но политическим утверждением, показывающим роль республики в тюркском мире [3]. В рамках геополитической многовекторности внешней политики Казахстана поддержание дружеских и торгово-экономических отношений с тюркскими странами обусловливает необходимость декларирования Казахстана как члена «семьи тюркских народов», неотъемлемой части тюркской цивилизации. Как подчеркивает К. Токаев, казахстанский Туркестан является духовной столицей тюркского мира, а сам президент призывает к «модернизации тюркской цивилизации» [4].

В академическом дискурсе и общественном сознании в целом не сложилось стройной концепции «казахской цивилизации», хотя данные понятия встречаются, относясь в большей степени к пониманию цивилизации кочевников степной полосы Евразии. Можно отметить исследование Е. С. Омарова, в котором он рассматривает казахскую цивилизацию как самостоятельный культурно-исторический тип, укорененный в пространстве Великой степи [5]. Критикуя данную концепцию, М. С. Шайкемелев справедливо замечает то, что казахская цивилизация, не представляя собой цивилизационную целостность, складывается из «степного евразийского типа, гибридных форм тюрко-исламского, тюрко-славянского культурно-исторических типов» [6, с. 47]. По словам М. С. Шайкемелева, возможно, будет более корректным признание факта «существования казахской локальной субцивилизации в рамках евразийской кочевой (степной) цивилизации» [6, с. 49].

В рамках рассмотренных нами концепций кочевой, тюркской или казахской цивилизаций необходимо отметить, что они не вписываются в шаблоны европоцентристского подхода. В известных концепциях цивилизационного развития таких мыслителей, как А. Дж. Тойнби или О. Шпенглера, кочевые общества кардинально отличаются от «цивилизованных» европейских.

А. Дж. Тойнби, используя понятие «Великой Евразийской степи» [7, с. 43], видит в ней особое пространство, из которого выходят кочевые народы, которые радикально влияют на развитие соседних цивилизаций. Необходимо отметить, что кочевники у А. Дж. Тойнби выполняют скорее внешне-цивилизационную роль. Его не интересует культура кочевых обществ или их способ материального производства, которые могли бы говорить об особой цивилизационной модели. Кочевники у А. Дж. Тойнби, выступая значимым субъектом мировой истории, играют роль внешнего фактора, оказывающего влияние на судьбы оседлых цивилизаций. Выводом могут служить слова, которые в полной мере отражают европоцентристский взгляд на кочевые общества: «несмотря на нерегулярные набеги на оседлые цивилизации, временно включающие кочевников в поле исторических событий, общество кочевников является обществом, у которого нет истории» [7, с. 186].

У О. Шпенглера кочевая культура не могла выступать в качестве особой цивилизации, так как историческая «полноценность» была связана с городским устройством. «Всемирная история — это городская история» [8, с. 97], — пишет мыслитель, вынося тем самым кочевые общества на периферию мировой цивилизации.

В данных концепциях, которые прежде всего европоцентричны, номадической культуре нет места либо она относится к второстепенным культурам в рамках исторического понимания заложенного Г. Гегелем, которому принадлежат слова о том, что «Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство» [9, с. 90]. Тем самым из всемирной истории «исключались» культуры, в том числе кочевые, которые не соответствовали европоцентристскому пониманию государства как форме исторического развития.

Подобный отказ или непризнание номадической культуры степного типа, характерной для Казахстана, не позволяет не только создать цивилизационную концепцию, но и корректно описать ее. Здесь мы даже не приводим примеры того, как европоцентристская историческая наука веками создавала образ кочевников как «диких» или «отсталых». Речь идет о том, что у кочевников такие понятия, как «государство», «демократия» или «власть», кардинально отличаются от европоцентристского понимания. При этом, как подчеркивает С. Булекбаев, «Специфика и особенность становления европейских государств, их культуры происходило в иных условиях, в иных обстоятельствах, чем в кочевых странах» [10, с. 20]. Тем более важные различия имеются при определении «культурных практик», особенно с учетом того, что сегодня они должны быть переосмыслены не только как казахские, но и присущие полиэтническому обществу Казахстана.

На пути к цивилизационной концепции «Великой степи» в контексте отхода от европоцентризма

Понятие «Ұлы Дала / Великой степи» начинает встречаться в программных государственных документах Казахстана с 2015 г. В Концепции развития Ассамблеи народа Казахстана вводится понятие бренда страны «Ұлы дала елі», что дословно переводится как «Страна Великой степи» [11]. Речь еще не идет о цивилизационном значении данного понятия, хотя и само оно трактуется Н. Назарбаевым как «Страна Преображенной Великой Степи» [12].

Важным шагом на пути утверждения концепта «Великой степи» в общественном сознании Казахстана стала программная статья первого президента республики Н. Назарбаева «Семь граней Великой степи» [3]. Благодаря данной статье понятие «Великой степи» переходит из географической плоскости в цивилизационную и именно в этом качестве вводится в публичный оборот. Концепт «Великой степи» приобретает цивилизационное значение посредством утверждения важного вклада Степи в мировую историю и позиционирование данного культурного пространства в качестве колыбели тюркского мира [3]. Немаловажным является начатый процесс трансформации исторической формы общественного сознания, который также строится на концепте «Великой степи».

Трансформация общественного сознания Казахстана на современном этапе предполагает создание собственной цивилизационной концепции, которая носит название «Ұлы Дала / Великой степи». В рамках создания данной концепции президентом К. Токаевым инициировано написание новой академической истории Казахстана в семи томах. Государственная политика, направленная на формирование нового исторического сознания, вписывается в понимание «нации» как гражданской общности. Необходимость единого взгляда на историю обусловливает и важность цивилизационной концепции, стержнем которой будет культура казахского этноса. Сам президент К. Токаев использует концепт «Великой степи» в разных контекстах, что полнее раскрывает его

цивилизационное значение. К примеру, на Съезде лидеров мировых и традиционных религий президент Казахстана говорит о том, что «Здесь, в Великой степи, билось сердце огромных кочевых империй, частью культурного кода которых неизменно была веротерпимость» [13]. Подчеркивая историко-культурную преемственность развития Казахстана на современном этапе, К. Токаев отмечает: «Мы — прямые наследники уникальной культуры Великой степи» [14].

Создание цивилизационной концепции в Казахстане знаменует отход от европоцентризма, начиная от взгляда на историю и заканчивая государственным устройством республики. К примеру, новая Конституция Республики Казахстан 2026 г. исключает понятие «парламента». Ранее действовавший двухпалатный парламент делился на нижнюю палата (Мажилис — слово арабского происхождения) и верхнюю палату — Сенат (западная политическая традиция, идущая от эпохи Древнего Рима). Вместо этого предлагается создание однопалатного Курултая, который по своим функциям будет соответствовать общепринятому понятию парламента, но название соответствует историко-культурной традиции Казахстана.

В то же время нельзя не отметить, что создание цивилизационной концепции является длительным процессом, обусловленным работой академической среды ученых, идеологической работой государства, продолжением политики национального строительства, а также укреплением в общественном сознании республики как самого концепта «Великой степи», так и составляющих его элементов.

Заключение

Одним из факторов, влияющих на формирование цивилизационной концепции в Казахстане, является дискретность общественного сознания страны. На одном полюсе находятся концепты советской культуры, которые сильны в общественном сознании весь период независимости. Данный полюс, который основывается на преобладании русского языка и понятии «интернационализма», вступает в противоречие с другим полюсом, в котором преобладают концепции казахской этнической культуры. Возникающие противоречия сглаживаются проводимой государством национальной политикой, которая имеет своей целью консолидацию представителей полиэтнического общества в единую гражданскую общность.

В общественном сознании Республики Казахстан, являющемся дискретным по своей сути, в период независимости утвердились и продолжают существовать разные цивилизационные концепции: кочевой цивилизации или цивилизации кочевников Евразии; тюркской цивилизации, которая варьируется от исторической преемственности Казахстана и тюркской культуры до понимания территории республики в качестве «колыбели» тюркского мира; наконец, это концепция казахской цивилизации, которая является наиболее дискуссионной, но несущей ценностно-смысловое значение. Ни одна из этих концепций не является доминирующей в общественном сознании, хотя кочевая и тюркская цивилизация часто фигурируют как идеологемы.

В рамках проводимого государством национального строительства развивается цивилизационная концепция «Великой степи», которая отвечает не только задачам государственного развития и гражданской консолидации Казахстана на современном этапе, но и способствует преодолению европоцентризма в общественном сознании и академической среде. Национальная идентичность в республике уже вполне четко сформировалась как идентичность гражданская, включающая в себя полиэтнический и поликонфессиональный состав казахстанского общества.

Список источников

1. Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. Алматы : Социнвест ; М. : Горизонт, 1995. 329 с.

2. Оразбаева А. И. Цивилизация кочевников евразийских степей. Алматы : Дайк-пресс, 2005. 308 с.

3. Назарбаев Н. А. Семь граней Великой степи. URL: https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi?ysclid=mn5spv15j1633785565 (дата обращения: 22.03.2026).

4. Выступление Главы государства Касым-Жомарта Токаева на неформальном саммите Совета сотрудничества тюркоязычных государств. URL: https://www.akorda.kz/ru/vystuplenie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomartatokaeva-na-neformalnom-sammite-soveta-sotrudnichestva-tyurkoyazychnyh-gosudarstv-312554 (дата обращения: 22.03.2026).

5. Омаров Е. С. Краткая история казахской цивилизации. Алматы : Арда, 2005. 240 с.

6. Шайкемелев М. С. Казахская идентичность в контексте модернизации общества. Алматы : Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2020. 230 с.

7. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М. : Прогресс, 1991. 736 с.

8. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы. М. : Мысль, 1998. 606 с.

9. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб. : Наука, 2000. 479 с.

10. Булекбаев С. Тюркский вклад в мировую культуру и цивилизацию. Алматы : ТОО «BAViS systems», 2016. 316 с.

11. Указ Президента Республики Казахстан «Об утверждении Концепции развития Ассамблеи народа Казахстана» от 28.12.2015, № 148. URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/U1500000148 (дата обращения: 22.03.2026).

12. Назарбаев Н. А. «План нации — Путь к казахстанской мечте». URL: https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-plan-nacii-put-k-kazahstanskoi-mechte (дата обращения: 22.03.2026).

13. Президент Касым-Жомарт Токаев выступил на открытии VII съезда лидеров мировых и традиционных религий. URL: https://www.akorda.kz/ru/prezident-kasym-zhomart-tokaev-prinyal-uchastie-v-rabote-vii-sezda-liderov-mirovyh-i-tradicionnyh-religiy-1485829 (дата обращения: 22.03.2026).

14. Глава государства Касым-Жомарт Токаев выступил на церемонии награждения работников культурыи искусства. URL: https://www.akorda.kz/ru/glava-gosudarstva-kasym-zhomart-tokaev-vystupil-na-ceremonii-nagrazhdeniya-rabotnikov-kultury-i-iskusstva-204240 (дата обращения: 22.03.2026).

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Статья поступила в редакцию 26.03.2026; одобрена после рецензирования 04.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 26.03.2026; approved after reviewing 04.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 93–103.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):93-103.

Научная статья

УДК 7.01+791.43.01

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-93-103

КУКОЛЬНЫЕ ТОПОСЫ ГЛАМУРНОЙ АНТИУТОПИИ (РЕФЛЕКСИИ ПО ПОВОДУ ФИЛЬМА «БАРБИ»)

Сергей Анатольевич Маленко[1], **Андрей Григорьевич Некита**[2]

[1,2] Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия

[1] olenia@mail.ru, 0000-0003-4828-0171

[2] beresten@mail.ru, 0000-0002-9254-2901

Аннотация. Анализируется социальная модель гламурного топоса (Барбиленда), которая представлена в голливудском фильме-пародии «Барби» 2023 г. Выявлено, что этот топос воспроизводит инфантильную ностальгию по счастливому потребительскому детству, а также транслирует ключевые социальные противоречия и конфликты цивилизации западного типа. В фильме последовательно воссоздается мифология этого топоса, раскрывающая экзистенциальные трагедии человека, погруженного в потребительское безвременье. Поэтому Барбиленд становится полноценным антиутопическим топосом, моделирующим гендерный и управленческий конфликт, который в реальных условиях жизни в Соединенных Штатов Америки приобретает институциональный и политический характер, что доводит полоролевую коммуникацию до абсурда. Жизнь в Барбиленде концентрируется вокруг бесконечного гламурного досуга кукольных тел, непрерывно коммуницирующих между собой в жанре «пустой речи». В этом феминократическом обществе субъектностью обладает только Барби, поскольку таким именем обозначены все живущие в этом топосе женщины. В то время как все мужчины именуются Кенами, которым намеренно придается статус домашних животных. Появление темы страданий и смерти в Барбиленеде связано со стремлением Барби к самопознанию, которая действует вопреки господствующей гламурной моде. Досуговый формат бытия жителей Барбиленда превращает их жизненный выбор в подобие психической патологии, которая онтологически противоречит устоявшимся реальным потребительским практикам. Эту идею ярко подчеркивает сама эстетика Барбиленда, позволяющая осознать антиутопическую, пародийную сущность современного потребительского общества. Не случайно тема антиутопии в отношении Барбиленда напрямую связывается с тоталитарными моделями подавления индивидуальности, в частности, с фашизмом и либеральной демократией. Гламурная исключительность всех кукольных персонажей с необходимостью оборачивается позиционированием Барбиленда как общества Сверхлюдей, а точнее, Сверхженщин, которые своей потребительской ментальностью превратили мир в пластиковую диктатуру. Художественная рефлексия фильма имеет выдающиеся аналоги в мировом кинематографическом наследии.

Ключевые слова: фильм «Барби», либеральная феминодемократия, кукла Барби, кукла Кен, Барбиленд, кукольный топос, стереотип, антиутопия, гламур, социальное тело, массовая культура, голливудский кинематограф

Для цитирования: Маленко С. А., Некита А. Г. Кукольные топосы гламурной антиутопии (рефлексии по поводу фильма «Барби») // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 93–103. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-93-103.

© Маленко С. А., Некита А. Г., 2026

Original article

DOLL TOPICS OF GLAMOROUS ANTI-UTOPIA (REFLECTIONS ON THE FILM “BARBIE”)

Sergey A. Malenko[1], Andrey G. Nekita[2]

[1,2] Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia

[1] olenia@mail.ru, 0000-0003-4828-0171

[2] beresten@mail.ru, 0000-0002-9254-2901

Abstract. The article analyzes the social model of the glamorous topos (Barbiland), which is represented in the Hollywood parody film “Barbie” in 2023. It is revealed that this topos reproduces infantile nostalgia for a happy consumer childhood, as well as translates key social contradictions and conflicts of Western-type civilization. The film consistently recreates the mythology of this topos, revealing the existential tragedies of a man immersed in consumer timelessness. Therefore, Barbiland becomes a full-fledged dystopian topos that models gender and managerial conflict, which in the real conditions of life in the United States of America acquires an institutional and political character, which brings gender-role communication to the point of absurdity. Life in Barbiland centers around the endless glamorous leisure time of doll bodies continuously communicating with each other in the genre of “empty speech”. In this feminocratic society, only Barbie has subjectivity, since all women living in this topos are designated by this name. While all men are called Ken, who are intentionally given the status of pets. The emergence of the theme of suffering and death in Barbileneda is connected with Barbie’s desire for self-discovery, which acts contrary to the prevailing glamorous fashion. The leisure format of life of Barbiland residents transforms their life choices into a kind of mental pathology, which ontologically contradicts established real consumer practices. This idea is vividly emphasized by the very aesthetics of Barbiland, which makes it possible to realize the dystopian, parodic essence of modern consumer society. It is no coincidence that the theme of dystopia in relation to Barbiland is directly related to totalitarian models of suppression of individuality, in particular, fascism and liberal democracy. The glamorous exclusivity of all the puppet characters necessarily results in Barbiland’s positioning as a society of Superhumans, or rather, Superwomen who, with their consumerist mentality, have turned the world into a plastic dictatorship. The artistic reflection of the film has outstanding analogues in the world cinematic heritage.

Keywords: the film “Barbie”, liberal feminodemocracy, Barbie doll, Ken doll, Barbiland, doll topos, stereotype, dystopia, glamour, social organism, mass culture, Hollywood cinema

For citation: Malenko SA, Nekita AG. Doll Topics of Glamorous Anti-Utopia (Reflections on the Film “Barbie”). *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):93-103. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-93-103.

Смешались в кучу кони, люди… [1]

Гламур — это праздник,
который всегда с другими — не с тобой [2].

Сущность гламурной антиутопии Барбиленда

2023 год был ознаменован появлением в мировом прокате необычной фэнтезийной комедии о жизни, пожалуй, одной из самых известных и популярных в мире игрушек — куклы Барби, режиссером которой выступила Грета Гервинг. Фильм оказался не только крайне успешным креативным проектом, но и нашел многочисленные отклики в профессиональном экспертном сообществе, о чем свидетельствует не только восемь номинаций на премию «Оскар», но также и получение премии «Золотой глобус».

Безусловно, смелая, экспериментальная эстетика фильма «Барби» значительно выделяет эту работу среди сотен других мелодрам, фильмов ужасов, фентези-историй, сказок и других топовых жанров современного кинематографа. В то же время повествование сразу же уводит зрителя от реальности, взамен погружая его в инфантильные грезы по поводу счастливого потребительского детства. В определенном смысле можно говорить о гламурной мифологии Барби и Барбиленда, которая вот уже несколько поколений активно функционирует в массовой культуре, поддерживая консьюмеристскую идеологию западного общества. Инфантильная ностальгия, охватившая человечество после выхода этого фильма в широкий прокат, тем не менее имеет двойственный характер. С одной стороны, это очередная, достаточно смелая и оригинальная попытка заигрывания с искушенным потребителем. А с другой — это сценарий моделирования разрешения острых гендерных и социальных противоречий. Вымышленный

мир Барби оказывается переполненным экзистенциальными конфликтами и стремлениями к поиску наиболее оптимальных шагов к построению счастливого кукольного будущего. Но не следует забывать о том, что в этой пародийной и сатирической истории люди превратились в кукол, а общество деградировало до набора базовых полоролевых коммуникативных сценариев. В таком топосе, как ни странно, не возникают возвышенные чувства, но зато он оказывается переполненным несправедливостью, безысходностью, необратимостью и обреченностью.

Современный, достаточно искушенный, внимательный и вдумчивый зритель, как правило, представляет себе антиутопические и постапокалиптические топосы как токсичные средоточия деструктивных социальных процессов, имеющие крайне специфическую топологию, с депрессивными цветами и руинной фактурой. Такая среда затем настойчиво и последовательно воспроизводится и в логике социальных отношений, представляющих собой уродливую смесь лжи, подлости, коварства и агрессии, которые «достойно» оформляют картину институционального разложения цивилизации и личностного вырождения человечества. Как раз история Барбиленда, судя по накалу социальных конфликтов, резко контрастирующему с иллюзорностью пространства их зарождения и протекания, в большей степени напоминает как раз антиутопические эксперименты, сюжеты которых буквально захватили литературу, кинематограф и гораздо более строгую футурологию.

К слову сказать, социальные эксперименты Барбиленда уж очень напоминают художественный опыт Фредерико Феллини, явленный в его знаменитом антиутопическом фильме-притче «Город женщин» *(«La città delle donne»*), снятом в 1980 г. (рис. 1).

Именно в этой картине визуализированы фантазии великого режиссера о том, как в некоем вымышленном городе женщинам всё-таки удалось отстоять свое господствующее положение в этом прогнившем практически до основания патриархальном мире. Однако в фильме «Барби» мы не наблюдаем явно деструктивных пространств. Наоборот, зритель сталкивается с нарочито яркой средой кукольного мира, население которого составляют граждане всего лишь с двумя именами: Барби («*Она — это все*») и Кен («*Он — просто Кен*»). Такая мировоззренческая установка оказывается гораздо «круче» идейного замысла антиутопии Евгения Замятина «Мы», в которой



Рис. 1. Постер к фильму «Город женщин» (1980 г., реж. Ф. Феллини)

Fig. 1. Poster for the film "City of Women" (1980, directed by F. Fellini)

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://clck.ru/3G2LYW

все женщины обозначались гласными русского алфавита, а все мужчины, наоборот, его согласными буквами. Она выглядит уж слишком парадоксальной для такого явно развлекательного фильма, как «Барби», что свидетельствует о наличии производных и неявных залежей смыслов. Специально отметим и тот факт, что навязчивое позиционирование Барби как единственного источника и ведущей движущей силы воспроизводства специфических социальных отношений в Барбиленде, однозначно отсылает исследователей к известному тезису немецкого социал-демократа XIX–XX вв. Эдуарда Бернштейна: «Конечная цель, какова бы она ни была для меня — ничто; движение — всё» [3].

Вот и кукольная Стереотипная Барби, как будто бы отлично зная этот посыл, с упоением посвящает свою жизнь бесконечному гламурному досугу как единственному «дискурсу тела» [4, с. 60], который совершенно не подразумевает наличие какой бы то ни было личной и социально значимой цели. Более того, именно этот способ жизни напоминает некие рафинированные, нарочито эстетизированные практики, подобные художественным экспериментам представителей «чистого искусства». С другой стороны, связь с тезисом Э. Бернштейна подтверждается и отсутствием в обществе Барбиленда классов и классовой борьбы.

Правда, не совсем понятен статус в нем сообщества Кенов, с виду больше всего напоминающих домашних животных, которых заводят заботливые хозяева, дабы украсить свой однообразный и приевшийся досуг. К тому же на фоне такого рода Кенов сообщество Барби как раз и обретает ведущий социальный статус, включая в себя, в полном соответствии с практикой «разгула феминизма», целый феминитивный языковой коктейль, включающий сонм директорок, президенток, сенаторок, лауреаток и т. д.

Фактически феминистское лобби Барби, обладая в этом антиутопическом барбикорном мире субъектностью, начисто лишает мужчин традиционных мест, отведенных им в патриархальном обществе, а значит, лишает и власти. В итоге, Кены-«мужчины», изначально лишенные социального статуса, соперничают между собой за крохи со стола внимания Барби, превращая весь процесс коммуникации в Барбиленде в пустую речь, особенно свойственную мужским особям как раз в пубертатном периоде их развития. Приведем лишь один пример такой «мужской дискуссии» на пляже Барбиленда: «Похоже, этот пляж, слишком пляжный для тебя, Кен! Погоди, сейчас нога пройдет, и ты у меня прямо тут пляжешь! Я тебя отпляжу в два счета, Кен! Подержи мою мороженку, Кен! Ну что, Кен, вперед! Давай попляжим! Хочешь отпляжить его, — отпляжь сначала меня! Я отпляжу вас обоих одновременно! Да ты даже себя упляжить не можешь! Ну, что, Кен, попляжим?» [5] (рис. 2).

Таким образом, Кены в Барбиленде выступают лишь интерьерными аксессуарами и досуговыми инструментами, постоянно соперничающими за коммуникативный «прикорм» и внимание Барби-Сверхчеловеков. Правда и коммуникация внутри сообщества Барби тоже вызывает у искушенного зрителя серьезное недоумение, поскольку она не преследует осмысленных целей, а ее основная задача состоит в постоянном подтверждении собственного статус-кво, а также в ежедневной и ежечасной констатации позитивного течения событий и совершенного состояния самих Барби.



Рис. 2. Вы можете «пляжить» друг друга сколько угодно, но единственной победительницей заранее и всегда буду только я!
Fig. 2. You can "beach" each other as much as you like, but I will always be the only winner!

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://clck.ru/3G2LWs

Однако счастливой кукольной антиутопии внезапно приходит конец, когда главная героиня фильма — Стереотипная Барби — немотивированно начинает задаваться экзистенциальными вопросами о смерти. И. Осиновская комментирует эту ситуацию так: «В гламуре смерти нет. Ведь смерть — это в будущем или в свершившемся прошлом, а ни того, ни другого для гламура не существует. Хотя гламур и может быть описан через образы смерти. Она незримо маячит под грузом обволакивающих его смыслообразов» [1, с. 94].

После резкой деформации сознания Стереотипной Барби происходит и обвальное крушение идеалов кукольного тела. Главная героиня моментально теряет цвет лица и осанку, у нее становятся плоскими ступни и начинает пахнуть изо рта. Всё это приводит подруг Барби в совершенный ужас, и они, подозревая, что Стандартная Барби сломалась, отправляют ее в домик Странной Барби. Это самый маргинальный персонаж Барбиленда потому, что в свое время с ней уж слишком жестко обошлись во время игр в реальности. К тому же она является единственным жителем кукольной антиутопии, имеющим реальные представления о внешнем мире, где маленькие девочки играют с куклами Барби, одушевленные прототипы которых и населяют сегодняшний Барбиленд.

Основная функция Странной Барби очень походит на роль «страшненькой подружки» и заключается как раз в том, чтобы всемерно «оттенять» и тем самым поддерживать несравненное совершенство всех Барби, в то время как сама она, увы, неотвратимо, всё больше и больше приходит в абсолютную негодность. Странная Барби, как никто, осознавая тот факт, что спасение Стандартной Барби лежит только за пределами антиутопии Барбиленда, подобно Морфеусу из франшизы «Матрица» (The Matrix, реж. братья Вачовски, Warner Bros. и др., США, Австралия, 136 мин., 1999 г.), предлагает бедняжке сделать единственно верный (но теперь уже не «матричный», таблеточный, а «барбилендский», обувной!) выбор между привычными для нее изящными нежно-розовыми туфлями на высоком каблуке и грубыми дорожны-

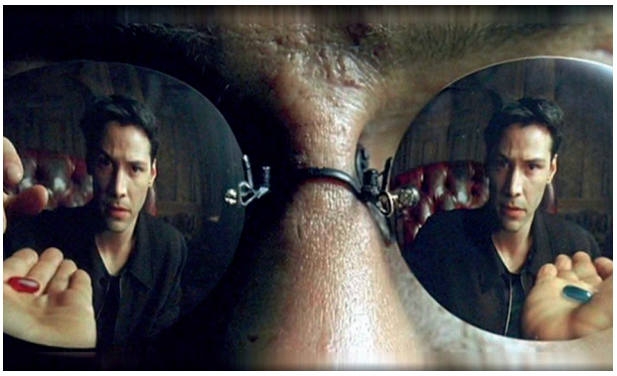


Рис. 3. «Выбор дается только один раз. И переиграть назад будет уже невозможно» [7]. Кадр из фильма.

Fig. 3. «You only get to make a choice once. And there's no going back.» [7] Still from the movie

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://gog.su/hA3S



Рис. 4. — Я предоставила выбор, чтобы дать тебе чувство контроля.
— То есть каблуки выбрать нельзя?!
— Нет! [7]
Fig. 4. — I gave you a choice to give you a sense of control.
— So I can't choose the heels?
— No! [7]

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://goo.su/zAkCBHy

ми сандалиями. При этом, в полном соответствии с однозначностью классических традиций либеральной демократии, она слишком уж явно настаивает на том, что именно эти, фактически мужские, сандалии как раз и являются единственным средством спасения Стандартной Барби от проклятия «плоской стопы», а заодно и магической панацеей, впредь гарантированно избавляющей ее от любых сложных экзистенциальных вопросов.

Следует особо отметить и тот факт, что именно Странная Барби впервые в жизни Барби Стереотипной обращает ее внимание на важность «самостоятельно» (пусть и под «мягким» давлением) сделанного жизненного выбора. И это не просто очередной художественный выверт голливудского развлекательного сюжета. Кукольная антиутопия впервые обращается к этой теме именно потому, что современники-зрители, на внимание которых этот кинофильм в первую очередь и рассчитан, на протяжении нескольких поколений формировались в атмосфере практически неограниченного либерального потребления, неизменно порождающего безответственность и иллюзии вседозволенности.

Кстати говоря, и бешеная популярность самой куклы Барби, как предмета массового спроса, стала возможной лишь в условиях зрелого общества потребления. Ценностные деформации, особенно характерные для западного мира, стали неотъемлемыми спутниками эволюции образа Барби в массовом сознании. Возникающая в потребительском обществе товарная пресыщенность провоцирует появление индивидуальных и групповых комплексов, которые во многом благодаря успешным коммерческим проектам, таким, например, как кукла Барби, институализируются, приобретают официальный статус и затем активно и повсеместно транслируются уже на уровне модных социокультурных и политико-идеологических трендов.

Однако вернемся к сюжету картины. Стереотипная Барби под давлением неопровержимого авторитета Странной Барби всё-таки выбирает сандалии и открывает себе путь в реальный мир, в который вместе с ней на заднем сиденье «кабриолета мечты» тайком пробирается и Пляжный Кен. Здесь в «стране Калифорнии» они сталкиваются с иной социальной моделью, в которой обществом руководят патриархально настроенные мужчины, старательно прикрывающиеся, однако, идеалами гендерного плюрализма и либеральной демократии. Этот факт также становится настоящим откровением и для Кена, который сразу искренне разочаровался, когда узнал, что «патриархат не про коней» [8]. И в этой оценке он практически отождествляется с господствующим в западном мире стереотипом о «блондинке с отсутствующими мозгами» (рис. 5, 6).

Надо отдать должное, что и сама кукла Барби изначально была придумана Рут Хендлер как пример по-женски привлекательного образа, который стереотипно бы понимался западными потребителями как идеал красотки с достаточно низкими интеллектуальными способностями. Впоследствии, уже вводя гораздо более



Рис. 5. Гора Рашмор, на которой высечены скульптурные портреты четырёх отцов-основателей, президентов США: Дж. Вашингтона, Т. Джефферсона, Т. Рузвельта и А. Линкольна

Fig. 5. Mount Rushmore, which features sculptural portraits of the four Founding Fathers and U. S. Presidents: George Washington, Thomas Jefferson, Theodore Roosevelt, and Abraham Lincoln

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://clck.ru/3G9kWk

широкую номенклатуру Барби и Кенов, фирма Matell постаралась несколько ослабить эти резкие стереотипные оценки, но тем не менее исходный, исключительный сексуальный подтекст у ее кукольных изделий не только сохранился, но даже и необыкновенно расширился. Так и прибывшая в Лос-Анджелес Стереотипная Барби узнает не только о том, что реальный мир безраздельно принадлежит мужчинам, но и случайно встречает сотрудницу фирмы Matell Глорию и ее дочь Сашу, фактическую виновницу ее экзистенциального кризиса.

В то же самое время вдохновленный гендерными преимуществами «конского», ковбойского патриархата Пляжный Кен решает по возвращении совершить маскулинный переворот и захватить всю власть в антиутопическом Барбиленде. Тогда как Стереотипная Барби всё более задумывается о своем месте в реальной жизни, практически не источающей гламурного барбилендского счастья (высшего, разреженного, лучистого, эфирного, запредельного состояния бытия [9, с. 345]), к которому она так привыкла. Кроме того, дочь Глории Саша решительно обвиняет Стереотипную Барби в том, что она волей-неволей фактически становится едва ли не главным брендом потребительского общества и знаменем его тоталитарных институтов. В запале негодования Саша даже называет Стереотипную Барби фашисткой, что не только дает нам возможность констатировать наличие актуальных и достаточно мощных



Рис. 6. «Патриархальная» фаза демократии. Барбилендская пародия на отцов-основателей США. Кадр из фильма

Fig. 6. The "patriarchal" phase of democracy. A Barbieland parody of the Founding Fathers of the United States. Still from the movie

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://gog.su/RmCR

противоречий в социальных стереотипах современных США, но и вновь возрождает в головах и чувствах миллионов зрителей по всему миру старые слухи по поводу германского следа в тайне происхождения самой куклы Барби. Совершенно неудивительно, что эти обвинения вовсю фонтанируют и расхожими феминистическими штампами, в полной мере характеризующими накал сексистских настроений в западном либеральном обществе (рис. 7).

При этом Стереотипная Барби четко понимает, что она во что бы то ни стало должна доставить Глорию и ее дочь в Барбиленд для того, чтобы предотвратить катастрофические последствия



Рис. 7. «Сто шагов назад, тихо на пальцах, лети моя душа…» [10]. Кадр из фильма

Fig. 7. "A hundred steps back, quietly on my fingers, fly my soul..." [10] . Still from the movie

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://gog.su/RmCR

маскулинной атаки Кенов-заговорщиков на их первозданный антиутопический кукольно-феминный рай. Однако разворошенный как осиное гнездо Барбиленд встретил героинь полностью преображенным, или, если быть более точными, маскулинно-обезображенным, поскольку все без исключения Барби попали под гипнотическое влияние Кенов, которые вовсю транслируют на былой барбикорный рай патриархальный уклад реального мира.



Рис. 8. Сигма, сигма-бой — я икона твоих икон. Обо мне мечтают так, будто я биткоин, понял? [11]

Fig. 8. Sigma, Sigma Boy — I'm the icon of your icons. People dream about me like I'm Bitcoin, got it? [11]

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://avatars.dzeninfra.ru/get-zen_doc/271828/pub_6542512774d91b65dcab224b_6542515d74d91b65dcab33ac/scale_1200

Стремясь окончательно утвердить в Барбиленде маскулинную диктатуру, Пляжный Кен превратил Дом Мечты Стереотипной Барби в «Мачо-дача-хата-хаус», очень напоминающий гибрид дома, кабака, гостиницы и спортивного клуба. Оказалось, что единственной Барби, которая может и хочет что-то противопоставить патриархальному укладу Кенов, является именно вернувшаяся из реального мира Стереотипная Барби. Как раз она организует «мягкий» заговор Барби против Кенов, и те, легко, буквально играючи на комплексах Кенов и активно пользуясь приемами грубой лести, практически безболезненно возвращают себе былую власть, успешно осуществляя голосование за принятие новой, еще более феминизированной конституции Барбиленда.

Локации Барбиленда

На протяжении всего фильма бросаются в глаза неявные и явные переклички с существующими в реальном мире политическими практиками. Безусловно, здесь есть отсылки к фашизму и коммунизму, но в то же самое время весь Барбиленд буквально пронизан духом либерального демократизма феминистского толка. Однако в этой кукольной антиутопии практически все жители лишены воли и индивидуальности, а потому они всегда следуют жестким предписаниям сведенного до абсурда набора наиболее безопасных социальных ролей. Гламурная потребительская



Рис. 9. «За красным восходом — розовый закат...» [12, с. 57]

Fig. 9. «Behind the red sunrise is a pink sunset...» [12, p. 57]

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://boundingintocomics.com/wp-content/uploads/2023/07/2023.07.12-01.21-boundingintocomics-64ae0033aa38e-scaled.jpg

безопасность [13, с. 270] и демократичность этого сообщества на самом деле высвечивают «одинокость и заброшенность отдельного человека» [14, с. 103], являются хронической формой барбикорного тоталитаризма, ежесуточно обнуляющего какие бы то ни было достижения предыдущего дня. Такой хронотоп гламурного «беспамятства» очень напоминает художественные эксперименты, впервые явленные массовому зрителю в фильме «День сурка» (англ.: «Groundhog Day», реж. Г. Рамис, Columbia Pictures, США, 101 мин., 1993 г.), где главный герой во что бы то ни стало стремился выбраться из коварной петли социально-временной необратимости. Подобные же необратимость и обреченность буквально пронизали собой всё пространство Барбиленда, начиная от его жителей и заканчивая домами, улицами, городскими и природными ландшафтами.

Едва обозначенные декорациями контуры домов и улиц в Барбиленде только лишь намекают на возможное присутствие в этом месте жителей, да и какой бы то ни было настоящей жизни вообще. Оговоримся, что подобные художественные эксперименты далеко не новы. Так, известный датский режиссер Ларс фон Триер в 2003 г. вынес на суд мирового зрителя крайне экстравагантный фильм под названием «Догвилль» (англ. «Dogville», «Zentropa Entertainments 8 ApS», «Isabella Films International B. V.», «Memfis Film International AB», «Pain Unlimited GmbH», «Sigma Films Ltd.», «Slot Machine SARL.», Дания, Швеция, Великобритания, Франция, Германия, Нидерланды, 2003 г.).

В нем, по мнению авторитетного российского исследователя Николая Хренова, наглядно прослеживаются убеждения именитого режиссера в том, что «притчу о природе человека и критику христианской морали в духе Ф. Ницше можно в кино передать, лишь обращаясь к театральной условности. Режиссера прежде всего интересует не логика сюжетного развертывания, не последовательность в изложении действия, а парадоксальная и невероятно дерзкая логика мысли, полемические размышления о природе человека. Мысли, явно по отношению к христианству не апологетической. И чтобы зритель эту мысль ощутил, режиссер смело отбрасывает всё, что обычно связывается с преимуществами кино. Все эти узаконенные и аргументированные преимущества кино перед театром летят у него к черту. Не динамика действия его интересует, а динамика мысли. А потому — никакого документализма, никакого правдоподобия. Только условность, на уровне шекспировского театра, в котором, как известно, декорации отсутствовали» [15].

Можно констатировать, что на сегодняшний день сложилась определенная идейная преемственность между рядом топовых голливудских кинолент последних десятилетий. Так, легендарная межпоколенческая франшиза «Кошмар на улице Вязов» (1984–2010 гг.) повествует о повседневных ужасах типичного маленького провинциального американского городка Спрингвуд, в котором, по данным местной дорожной полиции, проживает чуть более пятнадцати тысяч жителей. Характерно, что именно улица Вязов стала ведущей символической связующей нитью между вымыслом и реальными событиями в городе Далласе, на которой в 1963 г. был застрелен президент США Джон Кеннеди. Именно это кровавое событие, потрясшее всех американцев, фактически вдохновило режиссера У. Крейвена на создание его знаменитой франшизы.

Показательно, что улица Вязов также становится и центром целого спектра трагических историй в фильме Триера, что лишь подчеркивает кошмарную консервативную типичность провинциальных «ужасностей», которые в обоих фильмах разделяет как минимум двадцать лет. Однако у Триера в Догвилле живут уже не пятнадцать тысяч, а всего лишь пятнадцать взрослых людей, которые тем не менее адекватно репрезентуют моральный климат провинциальных Соединенных Штатов на тот период. Со всем доступным театральной условности беспощадным цинизмом Триер рассказывает об острейших социальных противоречиях и о настоящей цене экзистенциального выбора. Намеренно введенная в ландшафт Догвилля театральность позволяет режиссеру максимально



Рис. 10. «Мелом расчерчен асфальт на квадратики…» [16]. Топография Догвилля

Fig. 10. "The asphalt is divided into squares with chalk..." [16]. Dogville Topography

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://goo.su/KFAXPr

драматично подчеркнуть искусственность среды, которая порождает ужасные поступки местного населения (рис. 10).

Однако события, происходящие в искусственных и театральных ландшафтах Барбиленда, наоборот, убеждают зрителя в отсутствии любого рода опасностей в подобных игрушечных топосах. В то же время все жители Барбиленда являются пустотелыми куклами, которыми в реальном мире манипулируют неизвестные кукловоды. Коммуникация в этом месте носит исключительно глянцевый и гламурный характер, что также указывает на наличие глубинных компенсаторных механизмов, оживляющих пластиковые тела главных и второстепенных героев фильма [17]. Еще раз подчеркнем, что гламурная коммуникация кукол является демонстративной пустой речью, которая «органично» дополняется и отсутствием каких бы то ни было продуктивных кукольных действий. Поскольку куклы представляют собой всего лишь проекции реальных женщин и мужчин, то зритель получает возможность прикоснуться к гламуру посредством одного только созерцания событий в богемной антиутопии Барбиленда. Если это тождество оказывается возможным, то постепенно стирается грань между гламурным вымыслом и реальной социальной жизнью, а кукольные паттерны становятся неотъемлемой частью моделей социализации реальных людей.

В итоге зрители так и не смогут понять ценность традиционных моральных императивов, но с легкостью вытеснят их простыми и эмоционально окрашенными шаблонами поведения и речи. В таких условиях именно гламурное потребление и безбрежный досуг выступают единственными способами структурирования свободного времени, хотя ни в самом Барбиленде, ни в той части США, куда попадает Стереотипная Барби, никто из жителей не говорит ни о работе, ни о каких бы то ни было этапах производственного цикла, кроме собственно потребления. Получается, что оба ландшафта — и кукольный Барбиленд, и реальный Лос-Анджелес — в сознании населяющих их людей совмещаются и становятся единственными символами достойной жизни американского гражданина (рис. 11).



Рис. 11. За розовым морем, на синем побережье / В горах притаился зелёный городок. / Живёт там девчонка и вечером с надеждой / Приходит с гитарой к балкону паренёк [18]

Fig. 11. Beyond the pink sea, on the blue coast / A green town is hidden in the mountains. / A girl lives there, and in the evening, with hope / A boy comes to the balcony with a guitar [18]

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://goo.su/eMKL

Вместо заключения

За гламурной моделью жизни, о которой рассказывает история о Стереотипной Барби, скрывается трагедия многих поколений западных обывателей, бессознательно вступивших на путь потребительской социализации. Именно она превращает их в носителей опустошенных социальных ролей, уничтоженных смыслов и поступков. Такая модель является эгоцентричной и вообще не предполагает наличие какого бы то ни было социального окружения. В этом-то и состоит ее инфантильная, барбикорная сущность, неизменно превращающая пытливого и деятельного человека в соматическую оболочку с набором социально нейтральных механических и физиологических функций. Консьюмеристская игра в несерьезность и параноидальное счастье становится неотъемлемой характеристикой мира потребителей, с легкостью зачеркнувших все достижения высокой культуры, тогда как необычайная действенность Барби-социализации обнаруживается и в нарастающей демонстративности внешних признаков достойной жизни: радости, веселья, беззаботности, имитации интеллектуальности, фальшивой способности понимать и сопереживать Другому.

Фактически Барбиленд предстает перед нами как полноценный барбикорный Догвилль-паноптикон, в котором демонстративно растоптаны индивидуальность и интимность, а все виды транспарентных гламурно-досуговых активностей проходят на глазах у горожан, что и составляет единственную тему их повседневного дискурса. Подобные социально-политические параллели, которые явно прослеживаются в фильме «Барби», лишь подтверждают его пародийную направленность, вскрывающую глубинные ценностные трансмутации не только американской

демократии, но и всей современной западной цивилизации. И, несмотря на всю кукольность сюжета и искусственность персонажей фильма, он напрямую обращается к фундаментальным противоречиям социальной системы, изначально ориентированной на тоталитарные принципы организации культурного пространства и коммуникации в нем. Барбикорная эстетика перестает быть лишь частью культурной индустрии Запада и превращается в публичную, беспощадную и язвительную сатиру, направленную на актуализацию рефлексии обывателя по поводу изъянов системы государственного управления, намеренно изуродовавшей природную пытливость сознания и изысканность чувств человека, превратив массовою культуру в развлекательный инструментальный придаток псевдодемократической власти (рис. 12).



Рис. 12. Розовый Капитолий как символ барбилендской демократии. Кадр из фильма

Fig. 12. The Pink Capitol as a symbol of Barbaland democracy. Still from the movie

Изображение размещено в свободном доступе на платформе: https://goo.su/jfPkI

Список источников

1. Лермонтов М. Ю. Бородино // РуСтих. URL: https://rustih.ru/mixail-lermontov-borodino/ (дата обращения: 16.01.2025).
2. Бегбедер Фр. 99 франков. М. : Азбука, 2021. 320 с.
3. Серов В. В. Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений. М. : Локид-Пресс, 2005. 880 с.
4. Пелевин В. Ампир «В». М. : Эксмо, 2007. 416 с.
5. Gerwig G., Baumbach N. (n. d.). Barbie. Available at: https://clck.ru/3Fy3hY (accessed: 16.01.2025).
6. Осиновская И. А. Скромное обаяние гламура // Культурология. 2010. № 1 (52). С. 88–99.
7. Транскрипт фильма The Matrix (русская версия) // Lozhki.net. URL: https://lozhki.net/matrix1scriptrus.shtml (дата обращения: 12.01.2025).
8. Барби (Barbie) // Киноцитатник. URL: https://kinocitatnik.ru/citaty/barbi-barbie/ (дата обращения 12.12.2024).
9. Сергеева Е. В. Художественный концепт «Гламур» в романе В. Пелевина «Ампир В» // Русская литература в мировом культурном и образовательном пространстве : материалы конгресса. 15–17 октября 2008 г. : 2 т. Т. 2, ч. 2. СПб. : МИРС, 2008. С. 343–348.
10. ВИА Гра & Валерий Меладзе. Притяженья больше нет // Shazam.com. URL: https://goo.su/wEou4 (дата обращения: 28.12.2024).
11. Чертищев М. Sigma Boy // Genius.com. URL: https://genius.com/Betsy-and-maria-yankovskaya-sigma-boy-lyrics (дата обращения: 19.12.2025).
12. Кормильцев И. Стихи. М. : Советская эстрада и цирк, 1990. 61 с.
13. Некита А. Г., Маленко С. А. «Коктейльный» Чебурашка: медийные технологии создания и продвижения образа в российском массовом кинематографе // Индустрии впечатлений. Технологии социокультурных исследований (EISCRT). 2024. № 3 (8). С. 238–275. https://doi.org/10.34680/EISCRT-2024-3(8)-238-275.
14. Барковская Н. В. Приключения Чебурашки: гротескная реактуализация образа в современном сознании // Уральский филологический вестник. Серия: Русская литература XX–XXI веков: направления и течения. 2020. № 1. С. 91–106.
15. Хренов Н. А. Культура XX века: театральные эксперименты в эпоху эскалации средств массовой коммуникации (начало) // Культура культуры. 2020. № 2. URL: https://goo.su/4sr2zme (дата обращения: 16.01.2025).
16. Драгунский В. Денискины рассказы // Sibmama.ru. URL: https://sibmama.ru/DR-gde-eto-vidano.htm (дата обращения: 12.12.2024).
17. Горалик Л. Полая женщина. Мир Барби изнутри и снаружи. М. : Новое литературное обозрение, 2005. 321 с.

18. Арсенев К. За розовым морем // WebKind.Ru. URL: https://clck.ru/3G9Mfz (дата обращения: 26.12.2024).

Информация об авторах

С. А. Маленко — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, культурологии и социологии.

А. Г. Некита — доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и социологии.

Information about the authors

S. A. Malenko — Doctor Sci. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies, and Sociology.

A. G. Nekita — Doctor Sci. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies, and Sociology.

Статья поступила в редакцию 19.01.2026; одобрена после рецензирования 25.03.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 19.01.2026; approved after reviewing 25.03.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Вклад авторов: оба автора 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.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 104–112.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):104-112.

Научная статья

УДК 141.2

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-104-112

УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ Р. ДЕКАРТА И КОНСТРУКТИВИСТСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ КАК ВАРИАЦИИ ОПЫТА САМОКОНСТРУИРОВАНИЯ РАЗУМА

Алексей Геннадиевич Корниенко

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия, akornienko@yandex.ru, 0009-0001-7555-6711

Аннотация. Цель исследования — представить принципы теории познания Р. Декарта и конструктивистской теории образования как различные методологические стратегии, объединенные общей практикой самоконструирования разума. Для достижения поставленной цели в первой части исследования проведена реконструкция методологии познания Декарта. Показано, что картезианский метод, требующий начинать с самого простого и очевидного, а также последовательно различать и совмещать интуицию и дедукцию, направлен не просто на получение нового знания, а на решение фундаментальной онтологической проблемы — дискретности существования мыслящего субъекта во времени, обусловленной метафизической установкой на разграничение его познавательных и витальных функций. В результате следования этому методу субъект познания у Декарта предстает как конструкт, вынужденный постоянно воссоздавать и удостоверять себя через соблюдение самостоятельно установленных правил. Во второй части исследования, опираясь на анализ работ Дж. Дьюи и Ж. Пиаже, рассматриваются принципы конструктивистского подхода в образовании (студентоцентрированность, прогрессизм, опора на опыт) и демонстрируется, что педагогический конструктивизм ставит в центр своей программы схожую онтологическую задачу по конструированию субъекта, способного самостоятельно развивать свои когнитивные структуры и продуцировать знания, соответствующие запросам, возникающим в его наличном опыте. В заключение проведен сравнительный анализ позиций Декарта и представителей педагогического конструктивизма и выявлен ряд историко-философских параллелей, указывающих на типологическое сходство в развиваемых ими подходах: общее понимание цели познания как конструирования субъекта, трактовку процессуальности как самоконструирования через опыт и рассмотрение знания в качестве собираемого конструкта. На основании полученных результатов делается вывод, что, несмотря на различие метафизического и педагогического контекстов, обе традиции разрабатывают методологию, в которой процесс познания неотделим от процесса самоконструирования субъекта, и тем самым демонстрируется, как метафизические идеи XVII в. находят свое практическое воплощение в современных педагогических стратегиях.

Ключевые слова: философия образования, методология образования, Р. Декарт, педагогический конструктивизм, субъект, студентоцентрированность, прогрессизм

Финансирование. Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 91-ВГ).

Для цитирования: Корниенко А. Г. Учение о методе Р. Декарта и конструктивистская методология образования как вариации опыта самоконструирования разума // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 104–112. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-104-112.

© Корниенко А. Г., 2026

Original article

THE DOCTRINE OF R. DESCARTES' METHOD AND CONSTRUCTIVIST METHODOLOGY OF EDUCATION AS VARIATIONS OF MIND'S SELF-CONSTRUCTION EXPERIENCE

Aleksei G. Kornienko

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia, akornienko@yandex.ru, 0009-0001-7555-6711

Abstract. The aim of this study is to present the principles of R. Descartes' theory of knowledge and constructivist educational theory as distinct methodological strategies united by the common practice of the self-construction of the mind. To achieve this aim, the first part of the study reconstructs Descartes' methodology of cognition. It is shown that the Cartesian method, which requires beginning with what is simplest and most evident, as well as consistently distinguishing and combining intuition and deduction, is directed not only at acquiring new knowledge, but at solving a fundamental ontological problem — the discreteness of the thinking subject's existence in time. This problem stems from the metaphysical premise of separating the subject's cognitive and vital functions. As a result of following this method, the Cartesian cognitive subject emerges as a construct, compelled to continually recreate and authenticate themselves through adherence to self-imposed rules. The second part of the study, drawing on an analysis of the works of J. Dewey and J. Piaget, examines the principles of the constructivist approach in education (student-centeredness, progressivism, experiential learning). It demonstrates that pedagogical constructivism places at the core of its program a similar ontological task: the construction of a subject capable of independently developing their cognitive structures and producing knowledge that corresponds to the demands arising within their immediate experience. In conclusion, a comparative analysis of Descartes' positions and pedagogical constructivism is carried out, revealing several historico-philosophical parallels that point to a typological similarity in their respective approaches. These include a shared understanding of the goal of cognition as the construction of the subject, the interpretation of processuality as self-construction through experience and the consideration of knowledge as an assembled construct. Based on the results obtained, it is concluded that, despite the difference between metaphysical and pedagogical contexts, both traditions develop a methodology in which the process of cognition is inseparable from the process of the subject's self-construction. This thereby demonstrates how metaphysical ideas from the 17th century find practical expression in contemporary pedagogical strategies.

Keywords: philosophy of education, educational methodology, R. Descartes, pedagogical constructivism, subject, student-centredness, progressivism

Funding. The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 91-IG).

For citation: Kornienko AG. The Doctrine of R. Descartes' Method and Constructivist Methodology of Education as Variations of Mind's Self-Construction Experience. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):104-112. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-104-112.

Введение

В силу специфики своего предмета философия образования является дисциплиной проблематичной и даже антиномичной. С одной стороны, философия образования претендует на то, чтобы быть полноценной отраслью философского знания, и как таковая она ориентирована на осмысление теоретических аспектов образовательного процесса и ставит перед собой вопрос о том, кто является его субъектом и адресатом. С другой стороны, позиционируя себя как раздел педагогики, она ориентирована на выработку и развитие практических навыков, способных обеспечить процесс непрерывной передачи и воспроизводства знаний. Другими словами, будучи педагогикой, философия образования отвечает на вопрос «Как учить?», а будучи философией, она ставит перед собой вопрос «Кого учить?» или «Кто тот, кто учит и кого учат?». В этом антиномическом синтезе практических и теоретических аспектов, по сути, и состоит специфическая проблематика философии образования как отдельной области современного гуманитарного знания, не поддающейся однозначному определению и требующей «многообразия способов ее понимания» [1, с. 586]. При этом кажущаяся противоречивость предмета современной философии образования, обеспечивающая ей специфическое положение в системе философских наук, вполне может быть преодолена и снята за счет обращения к средствам историко-философского анализа, позволяющего прояснить то, каким образом методологические решения, предложенные в контексте отвлеченных метафизических проблем, находили и находят

свое выражение в повседневной педагогической практике. Принимая во внимание актуальность и значимость подобной задачи, решение которой способно обеспечить в рамках отдельно взятого сюжета единство и непрерывность проблематики различных областей философского знания, представленное исследование обращается к анализу развитой Р. Декартом методологии познания и ставит перед собой цель обнаружить следы ее рецепции в методологических принципах, развитых в конструктивистской философии образования.

«Правила для руководства ума» как инструкция по самоконструированию разума

Как известно, в рамках развитой Р. Декартом метафизики субъект познания занял привилегированное положение в ряду других сущих, и речь в контексте данного исследования идет не столько о специфической картезианской онтологии, открывшей для философского вопрошания ранее неведомое измерение человеческого самосознания, сколько о его гносеологии, неразрывно с этой онтологией связанной. Ведь, как поясняет Гегель, именно у Декарта опирающийся на факт собственного существования субъект познания впервые обнаружил у себя твердую почву под ногами, то есть осознал себя в качестве самотождественного и самоочевидного основания всякого знания [2, с. 316]. Так, приняв «я мыслю» как изначальную, дологическую истину, Декарт тем самым принял как заведомо верное и утверждение, согласно которому всякое знание должно быть основано на этой истине или быть с нею согласованным, то есть быть удостоверено существованием самого мыслящего субъекта. Отныне всё, что согласовано с этой истиной, является достоверным или «ясно и отчетливо» познанным. При этом «ясным», как поясняет Декарт, он называет такое восприятие, «которое очевидно имеется налицо для внимательного ума, подобно тому как мы говорим, что ясно видим предметы, имеющиеся налицо и с достаточной силой действующие, когда глаза наши расположены их видеть» [3, с. 445]. В свою очередь, отчетливое восприятие — это восприятие, «которое настолько отлично от всего остального, что содержит только ясно представляющееся тому, кто надлежащим образом его рассматривает» [Там же].

Другими словами, по мнению Декарта, истинности всех мыслительных, в том числе и логико-математических, операций предшествует истинность существования мыслящей субстанции как единственно реально существующего арбитра, способного выносить суждения в вопросах об их истинности. Однако, несмотря на свой новаторский и даже революционный характер, подобная субъектоцентрированная модель познания имела свои проблемные аспекты, фундированные в картезианской онтологии. Поскольку мыслящая субстанция у Декарта обладает не только преимущественными атрибутами — мышлением и волей, но еще и длительностью, выстраиваемая им модель познания оказывается проблематичной, то есть требующей ряда принятых на веру допущений и специфической методологии, призванной решить возникающие трудности. Так, если, по словам Декарта, «всякое время жизни может быть поделено на бесчисленное количество частей, из которых одни никоим образом не зависят от других» [4, с. 41], то на смену ясному и отчетливо «я мыслю, я есть» может прийти мысль, содержание которой будет уже не столь ясным и отчетливым. В этом случае мыслящая субстанция оказывается изменчивой, а внутреннее содержание мышления необходимо будет разворачиваться как ряд последовательно сменяющих друг друга представлений различной степени достоверности. Более того, сам акт «я мыслю» оказывается дискретным, поскольку субъект познания, как позже язвительно отмечал Шопенгауэр, является не просто «крылатой головой ангела без тела» [5, с. 98], но живым мыслящим существом, обремененным непрестанной заботой о собственном теле.

Говоря проще, опыт сознательного существования субъекта познания разворачивается во времени, а его мыслительная активность прерывается отправлением витальных функций организма, прежде всего сном, в глубокой стадии которого отсутствует всякая возможность рефлексии, а в быстрой — обеспеченная памятью когезия представлений, что, в свою очередь, как отмечает Дж. Р. Квик, позволяет Декарту вообще приравнять данную фазу сна к безумию [6, p. 19]. Из этой невозможности самостоятельно удержать себя в состоянии ясного и отчетливого понимания в пределах одного мыслительного акта или из невозможности растянуть эти пределы до бесконечности Декарт делает вывод, что он сам не является причиной своего существования: «Тот факт, что несколько раньше я существовал, вовсе не влечет за собой необходимости моего нынешнего существования — разве только некая причина как бы воссоздает меня заново к настоящему моменту или, иначе говоря, меня сохранит» [4, с. 41]. Следовательно, не способный обеспечить непрерывность собственного опыта

существования субъект нуждается в неком гаранте истинности разворачиваемых им во времени суждений или по крайней мере в методологии, способной обеспечить хотя бы их относительную достоверность. При этом если в первом случае такая возможность обеспечивается фактом существования Бога, то во втором она всецело ложится на плечи человека и требует от него неукоснительного соблюдения ряда правил, формирующих специфический опыт, который мы можем условно обозначить как «опыт самоконструирования разума».

Свод подобных правил, как известно, и формулирует декартовскую методологию познания и в той или иной мере представлен им в ряде работ, таких как «Рассуждения о первой философии», «Рассуждение о методе», и прежде всего в «Правилах для руководства ума», к детальному анализу которой мы и переходим. Так, уже в первом правиле, которое Декарт ставит «во главе всех других» [7, с. 80], он формулирует собственное понимание цели всякого научного познания, которое, по его мнению, состоит не в том, чтобы усвоить различные узкоспециализированные знания, но в том, чтобы стяжать «всеобъемлющую Мудрость» [Там же]. Добиться этого можно за счет «увеличения естественного света разума» [Там же, с. 81], то есть развития у себя способности «выносить прочные и истинные суждения о всех встречающихся предметах» [Там же, с. 79]. Другими словами, цель декартовского метода состоит не в усвоении полученного извне знания, а в обеспечении возможности самостоятельного продуцирования нового знания, позволяющего человеку ориентироваться не только в мире мысли, но и в мире опыта. Для достижения поставленной цели человеческий разум, по сути, должен выполнить лишь одно требование — обнаружить себя в качестве мерила истины или носителя того «естественного света», в лучах которого истинное впервые может быть отличено от ложного. Собственно поэтому, с точки зрения Декарта, изучение одной науки вовсе не препятствует изучению другой, а наоборот, ей способствует, поскольку в обоих случаях человек не усваивает готовые знания, а развивает у себя способность судить о мире [Там же, с. 80].

Так, всякий раз вынося суждения о той или иной предметной области мира, он должен как бы собирать воедино различные функции своего сознания, такие как мышление, воображение и воля, для того чтобы иметь возможность соотнести в одном интуитивном акте понимания степень очевидности имеющихся у него представлений с очевидностью факта собственного существования [Там же, с. 86]. Такой прямой или не выходящий за рамки одной мысли акт познания Декарт называет в третьем правиле «интуицией» [Там же]. При этом, поскольку, как было отмечено ранее, бесконечное удержание себя в рамках одного мыслительного акта не представляется возможным в силу самой природы человеческого разума, сложные умозаключения о мире, которые могут состоять из большого числа посылок, требуют особой мыслительной практики, называемой Декартом дедукцией и позволяющей удерживать их в единстве или, как выражается сам Декарт, охватывать их «одним взглядом», тем самым переходя от одного к другому, как если бы они были звеньями одной цепи [Там же, с. 87]. В дальнейшем ходе работы Декарт предлагает целый ряд правил, призванных прояснить специфику использования именно этого инструмента мышления. Так, в четвертом правиле Декарт формулирует свой главный методический принцип, позволяющий выстраивать верные дедуктивные суждения: «Всегда начинать с самых простых и легких вещей и никогда не переходить к другим до тех пор, пока не увижу, что не могу больше ничего из них извлечь» [Там же, с. 94]. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что все последующие правила по сути являются попыткой развить и прояснить этот универсальный принцип.

Так, правила до тринадцатого включительно детально проясняют его методические аспекты, а оставшиеся девять — возможность их приложения к решению конкретных математических и геометрических задач. В конечном итоге все они демонстрируют, как «ясный и отчетливый», но при этом «одновременный», то есть зажатый в рамки одного момента времени, акт интуиции может быть расширен за счет обращения к практике дедукции, которая «является не одновременным действием, но как бы посредством некоторого движения мысли выводит одно положение из другого» [Там же, с. 118]. Другими словами, дедукция как метод познания является следствием и отчасти даже решением той онтологической проблемы, которую мы сформулировали ранее, а именно невозможности для субъекта познания обеспечить непрерывность собственного существования. Ведь, фиксируя факт своего существования здесь и сейчас, он никогда не может выйти за рамки этого «сейчас», а опирающаяся на очевидность этого факта модель познания оказывается опрокинутой самим ходом времени, поскольку различные акты

мышления представляют собой не просто единичные «одновременные» акты, а акты мышления, последовательно связанные друг с другом во времени. Поэтому время — эта та неизвестная, которая никак не вписывается в субъектоцентрированную метафизику Декарта. Развиваемая им методология познания была призвана решить эту проблему за счет обращения к дедукции, а по сути — к памяти, поскольку, как пишет Декарт, память — это то, от чего зависит «достоверность заключений, слишком сложных для того, чтобы их можно было обнять одним актом интуиции» [Там же].

Таким образом, установка на интуитивную очевидность или «ясность и отчетливость» суждений как единственный критерий истинности определяет в теории познания Декарта понимание как субъекта, так и объекта познания в качестве своеобразных конструктов, которые не даны наперед, но должны быть сформированы усилием воли. Так, прежде чем занять привилегированное место носителя света разума, субъект должен сперва обнаружить себя, сфокусировав внимание в ходе процедуры «радикального сомнения» на том «Я», которое, являясь центром его психической жизни, остается неизменным в череде меняющихся представлений, составляющих содержание его сознания. Далее, это обнаруженное «Я» должно как бы собрать себя из различных аспектов. Так, каждый единичный и фиксированный во времени акт «я мыслю», «я воображаю», «я отрицаю», «я желаю» необходимо должен быть представлен как модус одной мыслящей субстанции, а невозможность сомнения в собственном сомнении и невозможность сомнения в собственном утверждении или воображении приняты как нечто единое, как «я мыслю» [4, с. 24]. Схожим образом всякое суждение должно быть представлено как конструкт, как результат мыслительной деятельности самотождественного субъекта, разворачивающейся во времени и поверенной очевидностью факта его длящегося существования. Для того чтобы соответствовать этой очевидности, всякое суждение должно быть разобрано на ряд простых, интуитивных актов понимания и затем вновь собрано в непрерывную цепь дедуктивных выводов, выстроенную сообразно тем правилам, которые субъект познания определил для самого себя в качестве обязательных.

Знание как конструкт и обучение как опыт самоконструирования

Переходя к анализу методологических принципов конструктивистского подхода в образовании, следует отметить, что в силу ограниченного объема представленного исследования и широкого разнообразия различных конструктивистских моделей дальнейшее рассмотрение будет сфокусировано не на отдельных положениях, выработанных представителями данного направления в течение его более чем вековой истории, а скорее на стоящей перед ними центральной задаче, позволяющей объединить их в общую рубрику педагогического конструктивизма. Так, в современной исследовательской литературе сложился достаточно устоявшийся взгляд на суть конструктивистского подхода в образовании, под которым понимается прежде всего сознательная ориентация на выработку у обучающихся активной вовлеченности в процесс обучения [8, p. 1]. Как правило, подобный подход определяется как студентоцентрированный, в противоположность классическому гербартерианскому подходу, в рамках которого в центр педагогической практики помещается фигура учителя [9]. Последний, опираясь на свой беспрекословный нравственный авторитет, выступал в роли единовластного координатора образовательного процесса, облеченного дисциплинарной властью и управляющего не только волей, но и интересами обучающихся. Как известно, такая рокировка разделяла установку на повсеместную демократизацию и либерализацию образования в педагогической мысли XX в. [10, с. 37], нашедшую свое выражение в широком спектре неклассических образовательных моделей, от умеренных (проект диалогического образования М. Бубера) и вплоть до радикальных (критико-эмансипаторский проект И. Иллича).

По сути, принимая эту неклассическую установку и настаивая на том, что роль обучающегося в структуре образовательного процесса должна быть кардинально пересмотрена, конструктивисты настаивали на необходимости того, что М. Фуко назвал бы перераспределением функций в структуре сложившихся властных отношений, которое рано или поздно находит свое непосредственное выражение в настоятельном требовании «новой раскладки», «нового распределения в управлении собой и управлении другими» [11, с. 50]. Так, по их мнению, ученик должен был выступить не как пассивный реципиент знаний, но как автономный и полноправный актор, а порою даже как инициатор учебного процесса. В свою очередь роль учителя зачастую сводилась ими к тому, чтобы выступать в качестве своеобразного администратора процесса обучения, а вовсе не его регулятора, задача которого

состояла не в отборе и последующем транзите знаний, а исключительно в том, чтобы обеспечить благоприятную учебную среду, которая позволит учащимся самостоятельно продуцировать необходимые именно им знания [12. P. 103]. Другими словами, с точки зрения представителей педагогического конструктивизма, сформированный традиционными дисциплинарными практиками (фиксированное расписание занятий, учебная форма, торжественные собрания, формальные построения и т. д.) субъект-конструкт должен был уступить место субъекту-конструктору, способному самостоятельно формировать себя из энтропии внешнего мира, а значит, управлять собой и тем самым проявлять творческую автономию не только в области теоретической, но и прежде всего в измерении повседневного опыта.

Соответственно, универсальная задача, которая стояла перед конструктивистами, состояла не столько в том, чтобы научить продуцировать знания, а в том, чтобы сформировать субъекта как инстанцию, способную самостоятельно их продуцировать, то есть наделить его комплексом базовых когнитивных инструментов или, по выражению Ж. Пиаже, набором «операционных структур», благодаря которым подобная задача может быть выполнена [13]. При этом операционная структура как устоявшаяся схема действий, образующая с другими схемами определенную систему и позволяющая организовывать информацию, выстраивая логические связи между различными элементами опыта, вовсе не является для субъекта чем-то внешним или усвоенным извне, но, наоборот, «интериоризирована» по отношению к нему [13, с. 120]. Другими словами, операционные структуры, формирующиеся, по мнению Пиаже, на различных стадиях развития интеллекта и задающие на основании уже имеющегося опыта некие паттерны для решения будущих познавательных задач, не только оформляют реальность опыта, но и конструируют постоянно меняющегося и подстраивающегося под конкретные задачи субъекта познания, не давая ему распасться на ряд растянутых во времени мыслительных актов. В этом смысле, как отмечает В. Фабрициус, операционные структуры в концепции Пиаже призваны решить, по сути, ту же задачу, что и априорные формы у Канта, а именно, обеспечить единство и упорядоченность опыта, с той лишь разницей, что набор категорий у Канта постоянен, в то время как у Пиаже состав операционных структур модифицируется по мере развития интеллекта [14, p. 333].

При этом, поскольку различные схемы действий не предшествуют опыту, но лишь актуализируются в нем за счет их постоянного повторения и сознательного применения в различных обстоятельствах, задача, которая стоит перед учителем в ходе образовательного процесса, состоит в том, чтобы помочь обучающимся их сформировать. Собственно этой цели и служат развиваемые в рамках конструктивистской модели методологические принципы. Так, одним из центральных принципов в конструктивистской модели образования выступала ориентация на непосредственный опыт. В наиболее разработанной форме этот принцип представлен в концепции «непрерывного опыта» Дж. Дьюи, согласно которой обучение должно происходить в непрерывном взаимодействии с окружающей средой, а каждое новое знание должно основываться на ранее усвоенном и помогать обучающемуся ориентироваться в ней, обеспечивая его инструментами для самостоятельного решения возникающих перед ним проблем [15, с. 188]. Другими словами, по мнению Дьюи, развиваемые в процессе обучения компетенции должны быть не набором различных узкоспециализированных знаний, а гибкой структурой, имеющей универсальный характер и допускающей возможность ее применения в различных областях жизни. При этом подобная универсальность знаний обеспечивается в концепции Дьюи за счет установки на «прогрессивное образование», то есть такое образование, которое проявляется в «прогрессе (непрерывной реконструкции) опыта человека» [16, с. 5] и настаивает на целостности и внутренней согласованности подобного опыта.

Так, поскольку, по мнению Дьюи, «всякий опыт заключает в себе прежние события и влияет на то, что произойдет в будущем» [17, с. 338], качество новых знаний напрямую зависит от ранее усвоенных. Поэтому в процессе образования требуется соблюдать строгую последовательность в подаче учебного материала, соответствующую потребностям и уровню развития обучающихся. Другими словами, прежде чем перейти к решению сложных, комплексных проблем, должен быть сформирован набор базовых компетенций, на основании которого и будет выстроена дальнейшая система знаний. При этом, как отмечает Дьюи, ошибкой было бы рассматривать эти базовые навыки исключительно как некую пропедевтику к дальнейшим знаниям, то есть как то, что может пригодиться лишь в отдаленном будущем. Наоборот, каждый подобный навык должен быть актуален

здесь и сейчас, поскольку знание, пригодное исключительно для будущего, противоречит самому себе [18, p. 49]. «Мы всегда живем в том времени, в котором мы живем», пишет Дьюи, поэтому «постигая в каждый настоящий момент полный смысл каждого настоящего опыта, мы готовимся к тому, чтобы делать то же самое в будущем» [Ibid.]. Другими словами, в обретаемом знании не должно быть чего-то оставшегося на потом, чего-то непроясненного, но всё должно следовать из ранее усвоенного самим обучающимся и представать как ясное и отчетливое прямо здесь и сейчас. В противном случае, не обнаружив источник его очевидности и непротиворечивости в самом себе, ученик может навсегда потерять интерес к обучению, воспринимая его исключительно как процесс усвоения чужих знаний, облеченных авторитетом внешней традиции.

По сути, как отмечает М. Озтюрк, в основании этого методологического принципа, предписывающего строгую последовательность в усвоении материала — от очевидного и простого к более сложному и комплексному, лежит разделяемое всеми конструктивистами представление о том, что знание есть не что иное, как «конструкт» [19, p. 1257]. Как таковое оно должно обладать внутренней согласованностью и усваиваться субъектом познания в соответствии с теми структурами, которые обеспечивают единство и непротиворечивость самой его мыслительной деятельности, последовательно разворачивающейся в различные моменты времени. Так, если знания конструируются субъектом на основе имеющихся у него ментальных структур, выработанных на основании ранее усвоенного опыта, то новое знание не может быть адекватно понято, до тех пор пока соответствующая структура не будет в достаточной мере развита и сформирована. Другими словами, не только знание не является чем-то готовым к усвоению и передаче без сознательных усилий со стороны познающего субъекта, но и сам познающий не является чем-то данным вне или до познавательного опыта. Поэтому, как отмечает исследователь, конструирование субъектом знания предполагает конструирование субъектом самого себя, поскольку обучение есть прежде всего развитие и улучшение в самом себе таких инструментов или базовых структур, которые обеспечивают возможность приобретения новых знаний [Ibid., p. 1253].

Таким образом, рассмотрев ряд аспектов в конструктивистской теории образования, мы вернулись к исходному тезису, с которого и начали рассмотрение методологических принципов, ее фундирующих, тем самым проиллюстрировав его центральное значение для развиваемой конструктивистами программы по пересмотру сущности педагогики. Так, согласно этому принципу, главной функцией образования является не столько конструирование знаний, сколько конструирование самого субъекта как активного актора образовательного процесса, обладающего широкой автономией в выборе его целей и задач. В этом смысле все рассмотренные ранее методологические принципы, такие как студентоцентрированность, ориентация на непосредственный опыт, непрерывность и прогрессизм в обучении, были направлены на обеспечение именно этого центрального требования. Следует отметить, что в той или иной мере в качестве средств к решению этой задачи можно рассматривать и другие принципы, такие как акцент на важности социального взаимодействия, интерактивности и диалога. Однако хотя последние и дополняют общее представление о сути предлагаемой конструктивистами модели образования, рассматривая обучающегося не только как конструктора знаний, но и как личность, существующую в социуме, они тем не менее не были рассмотрены в ходе представленного исследования, поскольку акцентируемые ими интерсубъективные аспекты образовательного процесса в меньшей мере указывают на очевидные параллели с базовыми гносеологическими принципами, развитыми в методологии познания Р. Декарта, к сравнению с которыми мы и переходим.

Заключение

Итак, проведя реконструкцию методологии познания Р. Декарта и рассмотрев ряд методологических принципов конструктивистской модели образования, мы можем перейти к сравнительному анализу их позиций и указать на следующие историко-философские параллели.

Во-первых, для Декарта, как и для представителей педагогического конструктивизма, ключевой задачей является не усвоение различных знаний, но конструирование самого субъекта познания. У Декарта она возникает как следствие онтологической проблемы дискретности опыта человеческого существования, но рассматривается преимущественно в контексте гносеологическом, как задача по конструированию инстанции, способной выступать единственным авторитетом в вопросах об истинности суждений о мире. В свою очередь для конструктивистов эта задача возникает в педагогическом контексте и обусловлена

необходимостью пересмотра роли обучающегося в рамках сложившейся образовательной политики и конструирования нового, автономного субъекта образовательного процесса, способного самостоятельно определять его цели и задачи.

Во-вторых, в обоих случаях процесс конструирования субъекта понимается как процесс его самоконструирования. Так, субъект познания у Декарта позиционируется как единая мыслящая субстанция, способная обеспечить собственную самотождественность в различных актах мыслительной деятельности, последовательно разворачивающихся во времени, только за счет неукоснительного следования ряду методологических принципов, самостоятельно им выработанных и самому себе предписанных. Схожим образом конструктивистская модель образования рассматривает процесс формирования автономии у обучающегося как процесс последовательного и самостоятельного развития на основании ранее полученного опыта ряда компетенций, или операционных структур, которые обеспечивают возможность решения будущих познавательных задач.

В-третьих, по аналогии с субъектом познания знание также рассматривается Декартом и конструктивистами как объект или конструкт мыслительной деятельности субъекта. Так, выдвигаемое Декартом правило во всяком суждении начинать с наиболее ясного и очевидного и затем, опираясь на этот фундамент, постепенно двигаться к усвоению сложного и комплексного, по сути, описывает не что иное, как процесс активного конструирования знания, в котором знание выступает не как цельное и заранее данное, но как собранное субъектом из различных элементов. При этом принцип прогрессизма в обучении, выдвинутый Дьюи и принимаемый в конструктивистской модели образования в качестве основополагающего, по сути, представляет собой не что иное, как модификацию принципа познания, ранее предложенного Декартом.

Таким образом, все вышеперечисленные параллели позволяют сделать вывод о том, что, несмотря на значительную историческую дистанцию, отделяющую умозрительную философию Декарта от практико-ориентированной философии образования конструктивистов, обе они разрабатывают методологию познания, ориентированную на решение схожих задач, возникающих в различных культурных, социальных и исторических реалиях и в конечном итоге предполагающих ответ на ключевой вопрос, стоящий в том числе перед современной философией образования как отдельной областью гуманитарного знания, а именно: «Кого и как учить?».

Список источников

1. Рахинский Д. В., Минеев В. В., Штумпф С. П., Яценко М. П., Равочкин Н. Н. И всё же, что такое философия образования? (Некоторые соображения, касающиеся определений) // Профессиональное образование в современном мире. 2024. Т. 14, № 4. С. 585–594. DOI: https://doi.org/10.20913/2618-7515-2024-4-4.

2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб. : Наука, 2006. 567 с.

3. Декарт Р. Начала философии / Р. Декарт. Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1950. С. 409–545.

4. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1994. С. 3–73.

5. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1. М. : Республика, 1999. С. 4–350.

6. Quick J. R. Deconstructing Reason: The Rational Dreams of René Descartes. North Charleston : CreateSpace, 2013. 150 p.

7. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Избранные произведения. М. : Госполитиздат, 1950. С. 77–171.

8. Rai S. Reimagining Learning: The Relevance and Application of Constructivist Theory in 21st Century Classrooms // International Journal for Multidisciplinary Research (IJFMR). 2025. Vol. 7 (4). Pp. 1–7.

9. Krahenbuhl K. S. Student-centered Education and Constructivism: Challenges, Concerns, and Clarity for Teachers // The Clearing House: A Journal of Educational Strategies, Issues and Ideas. 2016. Vol. 89 (3). Pp. 97–105. DOI: 10.1080/00098655.2016.1191311.

10. Савина А. К. Конструктивизм в образовании: от традиционализма до многостороннего образования // Школьные технологии. 2016. № 4. С. 37–45.

11. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А. В. Дьякова. СПб. : Наука, 2011. 431 с.

12. Brooks J. G., Brooks M. G. In search of understanding: The case for constructivist classrooms. Alexandria : Association for Supervision and Curriculum Development, 1993. 136 p.

13. Пиаже Ж. Генетическая эпистемология. СПб. : Питер, 2004. 159 с.

14. Fabricius W. V. Piaget's Theory of Knowledge: Its Philosophical Context // Human Development. 1983. Vol. 26 (6). Pp. 325–334.

15. Шевченкова А. С. Принцип непрерывности опыта в философии образования Дж. Дьюи // Россия как самобытная цивилизация и открытое культурное пространство : сб. науч. тр. XXXI Междунар. конф. «Ребенок в современном мире. Открытость России миру: исторический опыт, взаимодействие, сотрудничество, преодоление конфликтов», Санкт-Петербург, 23–24 апреля 2025 г. СПб. : Санкт-Петербургский политехнический ун-т Петра Великого, 2025. С. 187–189.

16. Маминова Н. В. Педагогика прогрессивизма Дж. Дьюи в педагогическом наследии А. В. Луначарского // Проблемы педагогики. 2017. Т. 9, № 32. С. 5–6.

17. Дьюи Дж. Демократия и образование. М. : Педагогика-Пресс, 2000. 384 с.

18. Dewey J. Experience and Education. New York : Collier Books, 1963. 91 p.

19. Öztürk M. An Analysis Of The Educational Value Of Descartes «Rules For The Direction Of The Mind» From A Constructivist Education Perspective // Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2025. Vol. 9 (2). Pp. 1241–1267.

Информация об авторе

А. Г. Корниенко — кандидат философских наук, ассистент кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека.

Information about the author

A. G. Kornienko — Candidate Sci. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of the Philosophical Anthropology and the History of Philosophy, the Institute of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 30.01.2026; одобрена после рецензирования 01.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 30.01.2026; approved after reviewing 01.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 113–118.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):113-118.

Научная статья

УДК 130.2; 165

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-113-118

ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ НЕ-ФИЛОСОФОВ: К ВЫХОДУ УЧЕБНОГО ПОСОБИЯ ПО ФИЛОСОФИИ ДЛЯ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ И ИНЖЕНЕРНЫХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ

Игорь Михайлович Чубаров

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия, 0000-0002-6391-6898

Аннотация. Статья посвящена концепции нового учебного пособия по философии, разработанного для студентов естественнонаучных и инженерных направлений подготовки в рамках проекта «ДНК России». Автор обосновывает необходимость преодоления узкого европоцентризма в преподавании за счет включения восточных традиций (Китай, Япония) и усиления роли русской философской мысли. В статье раскрывается понимание философии как практически ориентированной дисциплины, направленной на формирование у будущих специалистов не только мировоззрения, но и методологического инструментария (логика, эпистемология, критическое мышление), а также прикладной этики, необходимой для ответа на современные глобальные вызовы (биоэтика, этика ИИ). Особое внимание уделяется структуре пособия, его авторскому коллективу и принципу гармонизации научной картины мира с традиционными российскими ценностями.

Ключевые слова: философия, преподавание, естественнонаучное образование, инженерное образование, русская философия, мировоззрение, методология науки, прикладная этика, «ДНК России», учебное пособие

Для цитирования: Чубаров И. М. Философия для не-философов: к выходу учебного пособия по философии для естественнонаучных и инженерных специальностей // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 113–118. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-113-118.

Original article

PHILOSOPHY FOR NON-PHILOSOPHERS: THE CONCEPT OF A TEXTBOOK FOR NATURAL SCIENCE AND ENGINEERING SPECIALTIES

Igor M. Chubarov

Tyumen State University, Tyumen, Russia, 0000-0002-6391-6898

Abstract. The article is devoted to the concept of a new philosophy textbook developed for students in natural science and engineering fields within the framework of the “DNA of Russia” project. The author substantiates the need to overcome narrow Eurocentrism in teaching by including Eastern traditions (China, Japan) and strengthening the role of Russian philosophical thought. The article reveals the understanding of philosophy as a practically oriented discipline aimed at forming in future specialists not only a worldview but also methodological tools (logic, epistemology, critical thinking), as well as applied ethics necessary to respond to modern global challenges (bioethics, AI ethics). Special attention is paid to the structure of the textbook, its team of authors, and the principle of harmonizing the scientific picture of the world with traditional Russian values.

Keywords: philosophy, teaching, natural science education, engineering education, Russian philosophy, worldview, methodology of science, applied ethics, “DNA of Russia”, textbook

For citation: Chubarov IM. Philosophy for Non-Philosophers: The Concept of a Textbook for Natural Science and Engineering Specialties. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):113-118. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-113-118.

© Чубаров И. М., 2026

1. Философия между европоцентризмом и национальной традицией

Существует большое количество версий понимания философии в истории, в различных странах и сообществах. Версия философской науки, которую изучают в нашей стране, имеет более чем 2,5-тысячелетнюю историю и относится к европейской культуре. Разумеется, в ней присутствуют вкрапления других культур и исторических традиций, но фактически, обращаясь к этим традициям, например китайской или арабской, мы невольно переводим их на язык и в проблемное поле, заданное еще древними греками в VII–IV вв. до н. э.[1]

Этим объясняется определенный европоцентризм в отборе материалов для преподавания философии в высшей школе нашей страны. Однако для естественнонаучных и инженерных направлений подготовки критически важным является знакомство с философским пониманием природы и техники в таких странах, как, например, Китай и Япония. Поэтому мы посвятили этому сюжету определенное место в нашем учебном пособии.

Нечто подобное следует сказать о месте и роли русской и российской философских традиций в преподавании мировой философии, связанных на одном полюсе с христианской религией, с православием, а с другой — с советской философией, с марксизмом-ленинизмом. Недооценка русской философской традиции в учебниках по философии постсоветского периода — прискорбный факт. Причем виноваты в этом не только атеисты и представители сугубо позитивистского подхода к философии, но и историки русской философии, настаивающие на ее исключительной автономности, автохтонности и закрытости от каких-либо европейских, и в целом мировых влияний и заимствований[2].

Между тем специфика русской философии состоит скорее в предельной открытости мировым культурам, в том числе лучшим образцам западноевропейской философии. Но открытость эта не равна релятивизму, так как основана на всечеловеческих, в пределе религиозных, ценностях. К особенностям русской философии относится онтологизм, то есть фундаментальный интерес к вопросам бытия (замешанный еще на платонизме), истине как «естине» (тому, что есть, существует), познанию человека, его природы и назначения, и этике добродетели, замешанной на обостренном чувстве справедливости и выработке ее критериев. Всё это позволяет нам говорить об особой эпистеме русского философствования, целой парадигме мышления, которую мы в нашем пособии связываем с понятием «русской идеи»[3].

Исключение из курсов философии постсоветского периода каких-либо следов русского марксизма и советской школы психологии — не менее печальное упущение, ибо философия в нашей стране не прерывалась даже в самые драматичные периоды ее истории. В главах нашего учебного пособия, подготовленных ведущими специалистами по русской философии, представлены наиболее ценные и актуальные идеи и методы, связанные с именами русских и советских философов XIX–XX вв.[4]

Открывает учебное пособие предисловие кандидата философских наук А. П. Козырева, исполняющего обязанности декана философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, дающее в том числе обобщенное понимание философии в России, а завершает — послесловие ведущего историка русской философии этого же факультета, доктора философских наук Б. В. Межуева, посвященное обзору основных векторов интерпретации

[1] Ср. наиболее близкий нашему подход к преподаванию философии для нефилософских направлений: Вархотов Т. А. Учебник по философии: методологические размышления // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2025. Т. 29, № 4. С. 1005–1021. Вархотов, обсуждает ровно ту же проблему: кризис традиционных учебников и необходимость поиска новых форматов для преподавания «нефилософам». Анализируя дискредитацию философии как «практически бесполезной» дисциплины, автор делает акцент на актуальной философской фундаментальности, связанной с мировоззрением, методологии научного знания, медиативной функции философии и интеграции отечественного знания в курсе философии.

[2] Ср.: Попова Т. И., Попов А. С. Идеи философии и педагогики в современном преподавании будущим учителям // Наука и образование. 2022. Т. 5, № 3. Авторы указывают на необходимость интеграции русских духовных традиций в современное образование, выделяя связь русской философии с православием и традиционными ценностями.

[3] Ср. публикацию одного из разделов нашего учебника: Межуев Б. В. Русская идея как философская эпистема // Логос.· 2025. Т. 35,№ 6. С. 241–266.

[4] Ср.: Лебедев В. Ю. История русской философии как предмет преподавания и путь инкультурации // Вестник славянских культур. 2010. № 4 (XVIII). С. 5–13. Автор исследует роль русской философии в формировании культурной идентичности («инкультурации»), что позволяет преодолеть недооценку русской традиции в современных учебниках по философии.

«русской идеи» в отмеченном выше смысле. Кроме этого, почти каждая глава завершается обзором универсальных понятий и ключевых тем русской философии по соответствующей проблематике, а также анализом учений наиболее репрезентативных мыслителей отечественной традиции философствования[1].

2. Определение философии

У философии существует масса определений. Но для образовательных направлений, готовящих специалистов для конкретных областей научной и инженерной деятельности, выражаемой в конкретных продуктах, мы предлагаем понимать философию как специфический вид мыслительной и познавательной деятельности, осуществляемый в рамках опыта, посредством конструирования и производства таких продуктов, как идеи и понятия. Связь таких понятий выражается в философских теориях: учении о бытии, теории познания, философии науки, антропологии или учении о человеке, философии языка, морали (этики), искусства (эстетики), аксиологии или учении о ценностях, социальной философии и т. д. Что касается идей, то они всегда редки, уникальны и чаще всего связаны с персональными открытиями знаменитых философов[2].

Философия имеет свой предмет, вернее предметов у нее много, но все они либо глобальные, либо уникальные. Это мир, все виды существования в мире, это человек с его бесконечным сознанием и конечной жизнью. То есть, с одной стороны, это превышающий любые чувственные представления «мир-в-целом», а с другой, наша личная и индивидуальная жизнь как единичных существ. Философия познает их через систему фундаментальных понятий, таких как бытие и сущее, пространство и время, единое и множественное, целое и части, тождественное и иное, тело и сознание, «я» и «другой», правда и ложь, добро и зло, прекрасное и возвышенное и т. д., но в постоянном отношении к независимой от этих познавательных средств объективной реальности. То есть философия, так же как и естественные науки, не зациклена только в собственном языке, а принципиально открыта миру, направлена на его познание[3].

3. Проблемы философии и вызовы современности

Философия — это про фундаментальные смыслы и конечные цели мира, то есть она про Истину с большой буквы, про то, как всё устроено и «работает». И хотя шутят, что философ никогда не скажет тебе истину, но представит три теории истины, к тому же друг другу противоречащие, своя истина у философии есть. Но находится она не внутри самой философии, а в жизни, в объективном мире, природно-социальном и культурном бытии. То есть фундаментальным качеством философии является ее ориентация на решение важнейших жизненных проблем, причем связанных с современностью. Их еще называют глобальными вызовами[4].

Набор этих проблем известен, но у каждого времени он свой. Правильно будет сказать, что философия берется решать актуальные проблемы своего времени в свете вечных философских проблем, а также уточняет и переформулирует свои верхнеуровневые проблемы посредством постановки и решения проблем сегодняшнего дня.

Это прежде всего проблема выживания человечества в условиях ухудшения экологической ситуации и климатических угроз, нарушения

[1] Ср.: Yumarma A. Strategies of Philosophical Pedagogy: Between Doctrinal Traditions and Dialogical Practice // RUDN Journal of Philosophy. 2025. Vol. 29, no. 4. P. 1132–1146. Автор предлагает взгляд на проблему философской педагогики в кросс-культурной перспективе, предлагая соблюдать баланс между традицией и современным культурным диалогом, опираясь на идею открытости русской философии при сохранении ее идентичности.

[2] Ср.: Керимов Т. Х. Не-философия и пределы философии: Ж. Делёз и Ф. Ларюэль // Философский журнал. 2022. Т. 15, № 2. С. 64–79. Т. Керимов анализирует проекты «не-философии» Делёза и Ларюэля, где речь идет не об отказе от философии, а о ее «основании» — немыслимом месте, которому она принадлежит. Это дает теоретический язык для описания ситуации студентов-нефилософов, которые находятся в точке этого «основания», где философия встречается с реальным (наукой, техникой).

[3] Ср.: Ларюэль Ф. Начала не-философии. Введение / пер. с фр. Н. Архипова // Another One. 2023. Т. 1, № 1. С. 50–91. В концепции «не-философии» Ларюэль предлагал рассматривать философию не как самодостаточную дисциплину, а как «сырье» для мышления о Реальном. Это созвучно нашей идее о том, что философия должна быть «полезна» и открыта миру.

[4] Ср.: Золхоева М. В. Философия в современной системе образования: быть или не быть? (К 80-летию доктора философских наук, профессора В. А. Балханова) // Вестник БГУ. Философия. 2025. № 3. С. 3–12. Коллега развивает тему о необходимости фундаментализации образования и роли философии как «целостного мировоззрения» для будущих специалистов.

жизненных констант, связанных с развитием человеческой цивилизации, то есть деятельностью самого человека. Это пандемии и глобальные угрозы здоровью, когнитивным способностям и генетическим программам человечества. Последние связаны с взрывным ростом передовых технологий, таких, например, как биохакинг или генеративный искусственный интеллект, требующих этико-правового контроля, социальной адаптации и дальнейшего гармоничного развития. Наконец, это гуманитарные и социальные проблемы: голод и бедность, гибридные войны и международный терроризм, угроза ядерной войны и уничтожения самой жизни на земле, то есть вопросы, связанные с социально-политической философией и этикой, на которые философия тоже должна дать принципиальный и прагматичный, а не только «запретительный» правовой ответ.

Разумеется, философы не откроют за ученых новые физические закономерности, не разработают за инженеров новые решения, а за it-специалистов новые технологии, улучшающие нашу жизнь, но они объяснят зачем нам всё это нужно, какой во всём этом смысл и где пролегают красные линии, угрожающие выживанию человечества, его цивилизации и культуре.

Философия познает этот мир через систему фундаментальных понятий, таких как бытие и сущее, пространство и время, единое и множественное, целое и части, тождественное и иное, «я» и «другой», прекрасное и возвышенное, добро и зло, правда и ложь и т. д., но в постоянном отношении к независимой от этих своих средств объективной реальности, то есть разрабатывая новые понятия и методы ее познания.

Привилегированным предметом философской антропологии является человек как часть сущего, природы и общества, но и как уникальное существо, личность, «я», каждый из нас. Для будущих специалистов в любых сферах деятельности необходимы актуальные знания в области понимания человеческого сознания, свободы воли и идентичности, проблематики сознания и тела, отношений мозговой деятельности и мышления, человеческого интеллекта и технологий искусственного интеллекта. Философы нужны, чтобы указать на экзистенциальные пределы и перспективы развития соответствующих технологий, их конечный смысл.

Для будущих естествоиспытателей, инженеров и it-специалистов от философии требуется прежде всего «польза», то есть надежные способы познания мира и систематизации получаемых знаний. Помимо конечных смыслов, вечных и актуальных проблем, системы жизненных целей от философии можно получить методологию — и это методы научного познания, логики, теории аргументации, интерпретации текстов, исследований тела и сознания, общества и медиа и т. д. Этим естественные науки, исторически вышедшие из философии, до сих пор ей обязаны, хотя имеют соответствующие инструменты и в своем собственном арсенале. Но философия их собрала, расставила системно по полочкам и сохраняет для использования. Ученым не нужно учиться на философском, чтобы использовать философскую методологию, но в тот момент, когда будущий естественник или «технарь» применяет научный метод, он становится практическим философом[1].

4. Непротиворечивость мировоззренческой, методологической и ценностной функций философии

Философия изучает также виды социально-политического развития в истории, в том числе цивилизационного — научного, технологического и гуманитарного. Но и здесь она отвечает за предельные смыслы и перспективы развития человечества. Философы обращаются для этого к нашим моральным основам и ценностям, границам, которые переступать не стоит, так же как уголовный кодекс, а может быть, и еще строже. Это этика, которую мы понимаем как прикладную — способ общения с нечеловеческими акторами, и прилагаем к новым областям человеко-машинного взаимодействия.

Часто говорят, что философия отвечает прежде всего за инсталляцию картины миры и мировоззрения, но в нашем случае картина, которая будет здесь нарисована, состоит из двух равновеликих составляющих: научно-инженерного мировоззрения, совмещенного с широким философским взглядом на мир и человека, и этическо-патриотической системой ценностей. Соответственно главной целью нашей работы с текстами и идеями великих философов будет показ непротиворечивости и даже взаимной необходимости, переводимости этих больших миров — «физики» и «ме-

[1] Ср. последние учебники по философии для нефилософов: Канке В. А. Философия для технических специальностей : учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Инфра-М, 2023. 326 с. (Высшее образование: Бакалавриат); Соколова Ю. В. Философия для инженерных вузов : учебник. М. : НИУ МЭИ, 2024. 452 с., и др.

тафизики», практик мышления и результатов познания, философских теорий и методов, которые позволят дальше развивать науку и технологии, не противореча при этом целям нашего государства и ценностям нашего общества.

В разделах учебного пособия, подготовленного группой профессиональных философов, представляющих ведущие университеты нашей страны, мы сосредоточились на центральных теориях, ключевых понятиях и базовых темах философии, делая акцент на используемых в ней методах и логике научного знания, гносеологии и эпистемологии. А именно на: 1) понятии картины мира и феномене мировоззрения, 2) основных положениях онтологии; 3) понимании истории и особенностей цивилизационной модели России (более подробно представленные в курсах «История России» и «Основы Российской государственности»); 4) теории познания и учения об истине, в том числе в русской философской мысли; 5) кратком обзоре логики и теории аргументации; 6) методологии философского и научного познания; 7) принципах системного и критического мышления; 8) элементах философской антропологии; 9) основных проблемах философии сознания; 10) философских, социологических и психологических теориях деятельности; 11) проблематике биоэтики и этики искусственного интеллекта.

Кроме того особое внимание было уделено: 1) важнейшей роли русской и российской философии в контексте истории мировой философии; 2) гармоническому сочетанию мировоззренческой, аксиологической и эпистемологической функций философии; 3) практичности философского знания и прикладной этике; 4) критике англо-американской модели Critical Thinking; 5) цивилизационным моделям, также обсуждаемым в курсе ОРГ.

В начале каждой главы дано популярное разъяснение используемых в ней терминов и понятий. Как уже было сказано, каждая глава завершается обзором универсальных понятий и ключевых тем русской философии, изложением учений наиболее значимых русских мыслителей. Главы снабжены списком контрольных вопросов для обсуждения, темами эссе и необходимой литературой.

Авторами учебного пособия являются известные ученые и преподаватели ведущих кафедр и институтов философии в стране (МГУ им. М. В. Ломоносова, СПбГУ, НИУ ВШЭ, РАНХиГС, БФУ им. Канта, СГУ имени Н. Г. Чернышевского, ТюмГУ, ДВФУ, УрФУ, ИФ РАН, и др.).

Список источников

О преподавании философии и ее месте в образовании (современная дискуссия)

1. Вархотов Т. А. Учебник по философии: методологические размышления // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2025. Т. 29, № 4. С. 1005–1021.
2. Золхоева М. В. Философия в современной системе образования: быть или не быть? (К 80-летию доктора философских наук, профессора В. А. Балханова) // Вестник БГУ. Философия. 2025. № 3. С. 3–12.
3. Yumarma A. Strategies of Philosophical Pedagogy: Between Doctrinal Traditions and Dialogical Practice // RUDN Journal of Philosophy. 2025. Vol. 29, no. 4. P. 1132–1146.
4. Лебедев В. Ю. История русской философии как предмет преподавания и путь инкультурации // Вестник славянских культур. 2010. № 4 (XVIII). С. 5–13.
5. Попова Т. И., Попов А. С. Идеи философии и педагогики в современном преподавании будущим учителям // Наука и образование. 2022. Т. 5, № 3.
6. Керимов, Т. Х. Не-философия и пределы философии: Ж. Делез и Ф. Ларюэль // Философский журнал. 2022. Т. 15, № 2. С. 64–79.
7. Ларюэль, Ф. Начала не-философии. Введение / пер. с фр. Н. Архипова // Another One. 2023. Т. 1, № 1. С. 50–91.
8. Межуев Б. В. Русская идея как философская эпистема // Логос.· 2025. Т. 35,·№ 6.·С. 241–266.

Учебники по философии для нефилософских специальностей

9. Канке, В. А. Философия для технических специальностей: учебник / В. А. Канке. 2-е изд., перераб. и доп. М. : Инфра-М, 2023. 326 с. (Высшее образование: Бакалавриат).
10. Соколова Ю. В. Философия для инженерных вузов : учебник. М. : НИУ МЭИ, 2024. 452 с.
11. Бакулов В. Д. (науч. ред.). Основы философии: учебник для студентов-бакалавров нефилософских специальностей / В. Д. Бакулов, А. А. Кириллов (науч. ред.) ; Мин-во науки и высшего образования РФ, Южный федеральный университет. Ростов н/Д. ; Таганрог : Изд-во Южного федерального университета, 2018. 285 с.

12. Зотов А. Ф. (ред.). Философия : [учебник для нефилософских специальностей] / А. В. Аполлонов, В. В. Васильев, Ф. И. Гиренок [и др.] ; под ред. А. Ф. Зотова [и др.] ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. [3-е изд.]. М. : Академический проект, 2005. 685 с. (Классический университетский учебник).

13. Васильев В. В. Начала философии. М. : URSS, 2026. 608 с.

Литература по истории русской философии

14. Замалеев А. Ф. (общ. ред.). История русской философии : учебник для вузов / А. Ф. Замалеев [и др.] ; под общ. ред. А. Ф. Замалеева. 2-е изд., испр. и доп. М. : Юрайт, 2025. 310 с. (Высшее образование).

15. Емельянов Б. В. Русская философия XIX века : в 2 ч. Ч. 2 : учебник для вузов. 2-е изд., испр. и доп. М. : Юрайт, 2024. 436 с. (Высшее образование);

Информация об авторе

И. М. Чубаров — доктор философских наук , проректор, директор Школы перспективных исследований.

Information about the author

I. M. Chubarov — Doctor Sci. (Philosophy), Vice-Rector., Director of the School of Advanced Studies.

Статья поступила в редакцию 24.02.2026; одобрена после рецензирования 15.03.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 24.02.2026; approved after reviewing 15.03.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 119–124.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):119-124.

Научная статья

УДК 165.0

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-119-124

ОТВЕТ НА ВОПРОС Э. ГЕТТИЕРА, ИЛИ О ТОМ, КАКИМ ОБРАЗОМ МОЖЕТ БЫТЬ ЗНАНИЕМ ОБОСНОВАННАЯ ИСТИННАЯ ВЕРА

Рустэм Альбертович Ярцев

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

Аннотация. Обсуждается возможность решения известной проблемы Геттиера, состоящей в ответе на вопрос «является ли обоснованная истинная вера знанием» для случаев, когда обоснование правильного вывода субъектом ошибочно. При этом предлагается различать общую и частную проблемы: первая состоит в объяснении случаев Геттиера, тогда как вторая дополняет ее установками экстернализма об известной неоспоримой истине как цели познания в сочетании с интернализмом понимания обоснованной истинной веры, или JTB-определения знания как полностью зависимого от когнитивных действий субъекта. В соответствии с известными результатами показывается, что эти установки, вводимые самим Э. Геттиером, взаимно противоречивы, поэтому частная проблема является неразрешимой, а для решения общей проблемы существуют два основных пути, каждый из которых по-своему устраняет данное противоречие. Экстерналистский путь, состоящий в дополнении интерналистского JTB-определения новым, экстерналистским условием, призванным блокировать возникновение случаев Геттиера, является, как показано, тупиковым, потому что такое условие представляет собой непроверяемый в реальном познании формализм, нарушающий к тому же рациональные когнитивные нормы. Обосновывается, что перспективы решения проблемы открываются на интерналистском пути, ослабляющем абсолютные экстерналистские требования к цели познания путем ее замены на относительно достоверную истину, в отношении которой действует скептицизм, поддерживающий возможность будущего пересмотра. Данному пути соответствует и предложенное нами ранее решение общей проблемы, основанное на эпистемической концепции рационального скептицизма, которая объясняет не только прогрессивное накопление знаний, но и устранение вскрывшихся заблуждений. Таким образом, интернализм утвердительно отвечает на вопрос Э. Геттиера: обоснованная истинная вера является знанием, но знанием относительно достоверным, обнаружение в котором ошибок обоснования ведет к его опровержению и замене на новое знание даже тогда, когда последнее представляет собой иначе обоснованный прежний вывод, что иллюстрируется случаями Геттиера.

***Ключевые слова*:** Геттиер, эпистемология, проблема, случай, истина, знание, обоснование, JTB-определение, экстернализм, интернализм, скептицизм, рациональность, пересмотр

***Для цитирования*:** Ярцев Р. А. Ответ на вопрос Э. Геттиера, или О том, каким образом может быть знанием обоснованная истинная вера // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 119–124. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-119-124.

Original article

THE ANSWER TO THE QUESTION OF E. GETTIER, OR HOW A JUSTIFIED TRUE BELIEF CAN BE KNOWLEDGE

Rustem A. Yartsev

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

Abstract. The possibility of solving the well-known Gettier problem is discussed, which consists in answering the question “is justified true belief knowledge” in cases where the justification of the correct conclusion by the subject is erroneous. At the same time, it is proposed to distinguish between general and particular problems: the first consists in explaining Gettier’s cases, while the second complements it with the attitudes of externalism about the well-known indisputable truth as the goal of cognition in combination with the internalism of understanding justified true belief or the JTB-definition of knowledge as completely dependent on the cognitive actions of the subject. In accordance with the known results, it is shown that these attitudes, introduced by E. Gettier himself,

© Ярцев Р. А., 2026

are mutually contradictory, therefore, a particular problem is insoluble, and there are two main ways to solve the general problem, each of which eliminates this contradiction in its own way. The externalist path, which consists in supplementing the internalist JTB-definition with a new, externalist condition designed to block the occurrence of Gettier cases, is shown to be a dead end, because such a condition is a formalism that cannot be verified in real cognition, and also violates rational cognitive norms. It is proved that the prospects for solving the problem open up on the internalist path, which weakens the absolute externalist requirements for the goal of knowledge by replacing it with a relatively reliable truth, which is subject to skepticism, which supports the possibility of future revision. The solution to the general problem that we proposed earlier corresponds to this path, based on the epistemic concept of rational skepticism, which explains not only the progressive accumulation of knowledge, but also the elimination of revealed misconceptions. Thus, internalism answers E. Gettier's question in the affirmative: a justified true belief is knowledge, but relatively reliable knowledge, the discovery of errors in justification leads to its refutation and replacement with new knowledge, even when the latter represents a differently justified previous conclusion, which is illustrated by Gettier's cases.

Keywords: Gettier, epistemology, problem, case, truth, knowledge, justification, JTB-definition, externalism, internalism, skepticism, rationality, revision

For citation: Yartsev RA. The Answer to the Question of E. Gettier, or How a Justified True Belief Can be Knowledge. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):119-124. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-119-124.

Введение

Предлагаемая статья подводит итог наших недавних исследований по проблеме Геттиера, в ходе которых осуществлялась критика известных попыток ее решения и было предложено собственное решение, преодолевающее затруднения других авторов [7]. В дополнение к уже выдвинутой аргументации возникает необходимость представить наш общий взгляд на философское содержание данной проблемы и путей ее решения, а также показать, каким образом найденное решение может повлиять на создание более адекватных эпистемических концепций. Данный труд можно рассматривать и как ответ на первоначальную статью Э. Геттиера [9].

Проблема и ее авторская постановка

Знаменитая статья Э. Геттиера, как известно, появилась более полувека назад, положив начало проблеме, решение которой аналитические философы ищут и по сей день. Проблемный вопрос содержался уже в заголовке статьи — «является ли обоснованная истинная вера знанием?», и на трех страницах весьма лаконичного текста автор представил доказательство того, что, вообще говоря, нет. Представленное доказательство опровергало классическое определение знания, восходящее еще к «Теэтету» Платона [3], и опиралось на два примера, в каждом из которых познающий субъект приходит к правильному выводу на ложных основаниях. В первом примере Смит верно заключает, что работу получит обладатель десяти монет, потому что работа была обещана Джонсу, в кармане которого обнаружились эти деньги, но данное обоснование ошибочно, поскольку Смит не знал, что работу получил он сам и у него в кармане тоже есть десять монет. Во втором случае Смит знает, что Джонс владеет «Фордом», выводя отсюда истинность дизъюнкции «либо Джонс владеет "Фордом", либо Браун находится в Барселоне», являющейся истинной, но по противоположным причинам: Джонс — не владелец, а лишь арендатор «Форда», тогда как Браун вдруг случайно оказывается в Барселоне. Эти и другие подобные примеры, получившие название случаев, или кейсов, Геттиера, ведут к убеждению, что обоснованной истинной веры недостаточно для обладания знанием.

Несмотря на откровенный вымысел и иллюстративность этих случаев, генерируемых авторами обычно в сфере обыденной жизни, похожие ситуации могут возникать и в профессиональной науке, например, когда ученый верно предсказывает факты на основе теории, которая позднее опровергается. Поэтому философия науки должна объяснять, как устанавливается научное знание с учетом того, что соблюдение когнитивных научных норм иногда ведет к ошибочному обоснованию истинных положений. Другими словами, проблема, которую ставит статья Э. Геттиера перед эпистемологами науки, состоит в объяснении подобных случаев. Будем называть ее *общей проблемой Геттиера*.

Данную проблему следует отличать от философской проблемы, которую обозначает сам Геттиер, «нагружающий» задачу объяснения одноименных случаев конкретными философскими представлениями, выступающими в качестве исходных предпосылок для будущих исследований. Эти представления содержатся в двух «моментах», специально оговариваемых автором в начале

статьи. Первый из них принимает, что каким-то образом, без предъявления доказательств, в познании может быть известна истина, обладающая абсолютной достоверностью в отношении некоторого «объективного положения дел»: «у человека может быть обоснованная вера в утверждение, которое *на самом деле (in fact)* [Курсив наш. — Р. Я.] ложно». Это философский экстернализм, нарушающий нормы научного познания, в котором не допускается неоспоримых догм или «прописных истин», а для установления любого знания требуется обоснование. Однако другой «момент» уже соответствует нормам науки и утверждает интернализм, поскольку установление истины полностью зависит от когнитивных действий субъекта — рационального вывода и принятых предпосылок. Так, «для любого утверждения *P*, если *S* правомерно верит в *P*, и *P* влечет *Q*, и *S* выводит *Q* из *P* и принимает *Q* как результат этого вывода, то *S* правомерно верит в *Q*» [9, с. 121]. Если, вслед за Э. Геттиером, принять оба положения, то формулировка проблемы уточняется путем отрицания гарантированного достижения знания в рамках интерналистской рациональной традиции. Об этом свидетельствует и вывод в конце статьи: «определение (а)[1] не является достаточным условием для того, чтобы кто-то знал данное утверждение» [9, с. 123]. Назовем данную уточненную проблему *частной проблемой Геттиера*.

Итоговый вывод статьи неоспорим, потому что экстерналистская абсолютная истина — это завышенное требование, которое не обеспечивается достижением интерналистской истины, достоверность которой всегда связана с возможностью когнитивной ошибки и является, следовательно, относительной. Данное противоречие между интернализмом и экстернализмом носит принципиальный характер и не может быть устранено, что, как видится, должно было бы стать для философии науки общим местом еще со времен поппоровского фаллибилизма. Поэтому постановка Э. Геттиером частной проблемы не производит революции в эпистемологии, а лишь подчеркивает невозможность соединения интернализма и экстернализма в одной концепции, применимой для объяснения рациональных практик реального познания. На неразрешимость проблемы Геттиера в ее частной постановке указывают и авторитетные среди многих специалистов результаты Л. Загзебски, согласно которым проблемные случаи никогда не исчезнут, пока в эпистемической концепции существует хотя бы небольшая степень независимости между истиной и условиями ее обоснования [10, с. 73]. В отечественных публикациях качественное различие между объективностью истины и субъективностью ее обоснования в постановке Геттиера отмечает также, в частности, А. Л. Никифоров [2, с. 64].

Два пути решения проблемы

Таким образом, частная проблема Геттиера важна не сама по себе, а лишь как маркер подлежащей решению общей проблемы, что, по-видимому, было так и понято эпистемологами, сразу же приступившими к обсуждению изменений, которые необходимо внести в представленную Э. Геттиером эпистемическую модель, чтобы исключить получение знания в обозначившихся проблемных случаях. Последнее, однако, требует устранения вышеуказанного противоречия или, словами Л. Загзебски, «независимости» между абсолютной достоверностью истины как цели познания и относительной достоверностью истины как результата исследования, что возможно в двух альтернативных направлениях поиска решения общей проблемы — интерналистском и экстерналистском. Рассмотрим оба этих направления или пути поиска, начав, в силу его очевидности и наибольшего распространения, с экстерналистского пути.

Экстерналистский путь состоит в повышении требований к обоснованию истины познающим субъектом таким образом, чтобы гарантировать ее абсолютную достоверность. Поскольку важность доказательств в рациональном познании оспорить сложно, то данный путь реализуется обычно через выдвижение нового экстерналистского условия, не заменяющего полностью, а лишь дополняющего традиционное JTB-определение знания и призванного не допустить возникновения случаев Геттиера. В своих исследованиях мы рассматривали несколько таких условий — отсутствие ложных предпосылок, отсутствие возможных опровержений, совершение добродетельного эпистемического акта и пр. [5–7]. Другие можно найти в многочисленной литературе по вопросу — например, П. Клейнман называет здесь еще условие причинной связи между наблюдаемым объектом внешней среды и мнением субъекта, условие надежной или неоспоримой причины, приводящей субъекта к истинному мнению [1, с. 43]. К сожалению, все эти условия, как нами уже было показано, объединяют два общих недостатка. Во-первых, ни одно из них не является проверяемым

[1] Знания как обоснованной истинной веры, или JTB-определение знания. — *Р. Я.*

в реальном познании, а требует неоспоримых и бездоказательных экстерналистских допущений, вследствие чего генерируемое таким образом решение становится формальным, задавая недостижимый рациональной когнитивной практикой идеал. Например, совершение добродетельного эпистемического акта вовсе не гарантируется добродетельным эпистемическим поведением субъекта, по аналогии с тем, что для вынесения справедливого судебного решения недостаточно только «судить по справедливости», а всегда может потребоваться пересмотр ранее вынесенного решения во вновь открывшихся обстоятельствах [5, с. 48–49]. Во-вторых, внедрение любого такого условия в процесс рационального обоснования знаний приводит к нарушению принимаемых данной практикой общепризнанных когнитивных норм: представьте себе, например, реакцию математика на требование дополнять логический вывод неконтролируемым посторонним вмешательством.

Из сказанного ясно, что экстерналистский путь не обеспечивает решения общей проблемы Геттиера, что требуется от любой эпистемической концепции, претендующей на объяснение рациональных практик и, в частности, научного познания. Самое большее, чего здесь можно достичь, — это предложить некий идеал такого решения, к которому необходимо, по возможности, стремиться, но достичь которого в объясняемых реальных исследованиях никогда не удастся. Тем не менее именно по данному пути были направлены усилия подавляющего большинства эпистемологов. Почему? Мы видим тому несколько причин. Прежде всего сказалось влияние частной проблемы, поставленной Э. Геттиером таким образом, что напрашивается вывод об ошибочности эпистемического интернализма, поскольку именно его рациональная норма — JTB-определение — опровергалась экстерналистским представлением об истине, а не наоборот. Возникло искушение просто и изящно исправить ошибку, предложив более адекватное экстерналистской истине дополнительное условие, которое бы усилило JTB-определение и тем самым воспрепятствовало появлению в рациональном познании случаев Геттиера. Проблемность же экстерналистского пути, несмотря на успехи постпозитивизма, еще не была должным образом осознана. Другая причина, на наш взгляд, состояла в том, что теоретики эпистемологии искали решение возникшей проблемы для всего познания, а не для отдельных когнитивных практик с их конкретными нормами. Это привело к недооценке нормативной роли интернализма с его JTB-определением в рациональных практиках, включая научное познание, что еще больше склонило исследователей к экстерналистскому пути. Примером такой недооценки может служить концепция Л. Загзебски, где обоснование рассматривается лишь как вспомогательное средство установления истины, ценность которого «поглощается» ценностью устанавливаемого таким образом знания, тогда как в науке это не только обязательная, но даже и наиболее ценная в когнитивном смысле часть любых знаний[1].

Наконец, третьей и, возможно, главной причиной популярности экстерналистского пути является, как мы считаем, преобладающее среди эпистемологов еще с античных времен стойкое предубеждение против скептицизма, которое не смог поколебать и признанный к концу прошлого века фаллибилизм науки. Если бы в эпистемологии утвердилось принципиально необходимое для познания разделение его на когнитивные практики, то классическое возражение самоприменимости скептицизма было бы однозначно понято как логический аргумент в поддержку практик, нормы которых догматичны, и не помешало бы утверждению скептицизма в качестве когнитивного принципа науки. Да и сам фаллибилизм, признание которого, как известно, состоялось во многом благодаря революционному вкладу К. Поппера в философию науки, еще не ознаменовал собой окончательной победы над догматизмом: ведь даже предложенная К. Поппером концепция фальсификационизма использует этот термин на догматическом основании, ограничивающем познавательный скептицизм невозможностью пересмотра однажды найденных опровержений. А без признания скептицизма в отношении знаний, устанавливаемых рациональным исследованием, оказывается закрытым интерналистский путь решения общей проблемы.

Интерналистский путь состоит в снижении требований к устанавливаемой истине так, чтобы обеспечить возможность ее достижения реальным познающим субъектом. Это означает изменение познавательной цели путем перехода от абсолютно достоверной к относительно достоверной истине, который осуществим лишь при обеспечении возможности пересмотра однажды найденной истины в будущих исследованиях, что как раз и требует от эпистемической концепции признания скептицизма. П. Клейнман формули-

[1] См. также об этом [5, с. 15].

рует данный путь как введение условия оспоримости, признающего субъективное мнение знанием лишь до появления обоснования обратного, не подчеркивая при этом принципиального отличия вводимого условия от всех других, ранее рассмотренных экстерналистских условий [1, с. 43]. Интерналистский путь ставит перед эпистемической концепцией новую проблему объяснения того, каким образом, несмотря на скептицизм, всё же возможен прогресс познания, однако эта проблема видится нам разрешимой, а сам путь, в отличие от экстерналистского пути, реализуемым. К сожалению, лишь очень немногие философы поддержали этот путь по причинам, указанным нами выше: Л. Загзебски называет здесь только Р. Алмедера [8], а конкретной концепции, решающей общую проблему Геттиера на данном пути, в публикациях других авторов нами не выявлено.

Решение на основе рационального скептицизма

Наше же решение, реализующее интерналистский путь, было получено в результате применения ранее разработанной эпистемической концепции *рационального скептицизма* [1]. Оно стало возможным благодаря трем основным особенностям данной концепции:

1. Разделение познания на самостоятельные практики, что позволило получить решение проблемы, удовлетворяющее когнитивным научным нормам.

2. Разделение норм науки на когнитивные и организационные, что позволило исключить из рассмотрения некогнитивные ценности профессиональной науки и распространить ее когнитивные нормы на любительскую науку, которой соответствуют случаи Геттиера в обыденной жизни.

3. Поддержка скептицизма как когнитивной научной нормы и его разделение на глобальный и локальный: первый применяется к результатам научного исследования, открывая возможность их будущего пересмотра, тогда как второй ограничивает данную возможность внутри исследования, позволяя считать относительной истиной и принимаемые предпосылки, и выводимое из них научное знание. На наш взгляд, это не только отражает прогрессивное стремление ученых к абсолютной истине, но также объясняет выявление и устранение ими прошлых ошибок, в том числе маркируемых случаями Геттиера. Так, оба авторских примера объясняются пересмотром ранее установленного знания в части обоснования при получении его обладателем новой, опровергающей информации: в первом случае — о том, что работу получил Смит, у которого также есть десять монет, а во втором — о том, что «Форд» арендован Джонсом, тогда как Браун уехал в Барселону.

Разумеется, мы не претендуем на то, что наше решение общей проблемы Геттиера является единственно возможным, однако, в силу сказанного выше, утверждаем, что эпистемически ценное решение данной проблемы возможно лишь на интерналистском пути, требующем от такого решения объяснить пересмотр знаний на основе скептицизма.

Заключение

Таким образом, интерналистский ответ на вопрос Э. Геттиера *утвердительный*: обоснованная истинная вера является знанием, но не абсолютно, а лишь относительно достоверным, которое только и может быть достигнуто в нашем несовершенном познании, где ошибки, как в случаях Геттиера, могут содержаться также и в обосновании ранее установленного знания. Обнаружение подобных ошибок познающим субъектом приводит к пересмотру знания путем опровержения, когда прежняя обоснованная истинная вера перестает считаться знанием, и замены на новое знание, представляющее собой иначе обоснованный прежний вывод. Адекватно объясняющая пересмотр знаний эпистемическая концепция исключает экстерналистский подход и поддерживает скептицизм.

[1] См., например, [4].

Список источников

1. Клейнман П. Философия: краткий курс. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2016. 272 с.

2. Никифоров А. Л. Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 21, № 3. С. 61–73.

3. Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 192–274.

4. Ярцев Р. А. Метод науки. Beau Bassin : LAP LAMBERT Academic Publishing RU, 2018. 205 с.

5. Ярцев Р. А. Научное познание: эпистемология добродетелей vs рациональный скептицизм // Антиномии. 2022. Т. 22, вып. 4. С. 32–52. DOI: 10.17506/26867206_2022_22_4_32.

6. Ярцев Р. А. О значении результатов Л. Загзебски для решения проблемы Геттиера // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2026. № 1. С. 140–150. DOI: 10.25198/2077-7175-2026-1-140.

7. Ярцев Р. А. Проблема Геттиера с позиций рационального скептицизма // Антиномии. 2021. Т. 21, вып. 2. С. 7–24. DOI: 10.17506/26867206_2021_21_2_7.

8. Almeder R. Truth and Evidence // The Philosophical Quarterly. 1974. Vol. 24, No. 97. P. 365–368. DOI: 10.2307/2217830.

9. Gettier E. L. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. Vol. 23, no. 6. P. 121–123.

10. Zagzebski L. The Inescapability of Gettier Problems // The Philosophical Quarterly. 1994. Vol. 44, no. 174. P. 65–73.

Информация об авторе

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

Information about the author

R. A. Yartsev — Doctor Sci. (Philosophy), Professor of the Department of Automated Control Systems.

Статья поступила в редакцию 04.03.2026; одобрена после рецензирования 07.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 04.03.2026; approved after reviewing 07.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 125–129.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):125-129.

Научная статья

УДК 1(091)

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-125-129

ГЕРЦЕН И НАПОЛЕОН III: ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ

Артем Александрович Кротов

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

Аннотация. Анализируется проблема свободы в философии Герцена сквозь призму его отношения к личности и политике Наполеона III. Отправляясь в эмиграцию, Герцен, как вспоминал впоследствии, испытывал чувство радости, вскоре сменившееся чувством горького разочарования в Европе. Воспринимая первого президента Франции, будущего императора, как шута и интригана, серую и посредственную личность, он трактовал его победу на плебисците как отречение народа от свободы. Государственный переворот во Франции он осуждал как разбойничье нападение, объясняя его успех собственными представлениями о роли случая в истории. Сложившееся положение дел во Франции, противоречия между президентом и законодательной властью не могли сохраняться сколько-нибудь долго. Стране требовался выход из политического тупика, он мог бы оказаться любым, не обязательно удачным, благоприятным для свободы. Так, по мнению Герцена, в итоге и случилось. В политике Наполеона III он, вопреки провозглашенному принципу национальностей, не признавал никакого стремления к освобождению различных народов. Его правление русский мыслитель характеризовал как деспотическое. Бонапартизм в целом для Герцена представлялся симптомом дряхлости и болезни Запада. Особенность и преимущество России в отношении перспектив ее развития он видел в общинном землевладении. Прежняя ее отсталость, по Герцену, обернется в будущем преимуществом. Герцен предостерегал Россию против союза с бонапартистской Францией, считая такого рода сближение пагубным для дела свободы. По существу, его размышления о свободе уточнялись, конкретизировались благодаря обращению к анализу бонапартизма.

Ключевые слова: Герцен, проблема свободы, философия истории, Наполеон III

Для цитирования: Кротов А. А. Герцен и Наполеон III: проблема свободы // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 125–129. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-125-129.

Original article

HERZEN AND NAPOLEON III: THE PROBLEM OF FREEDOM

Artem A. Krotov

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

Abstract. The article analyzes the problem of freedom in Herzen's philosophy through the prism of his attitude to the personality and politics of Napoleon III. Going into emigration, Herzen, as he later recalled, experienced a feeling of joy, soon replaced by a feeling of bitter disappointment in Europe. Perceiving the first president of France, the future emperor, as a jester and schemer, a gray and mediocre personality, he interpreted his victory at the plebiscite as the renunciation of freedom by the people. He condemned the coup d'état in France as a robbery attack, explaining its success by his own ideas about the role of chance in history. The current state of affairs in France, the contradictions between the president and the legislature, could not persist for any longer. The country needed a way out of the political impasse, it could be any, not necessarily successful, favorable for freedom. So, according to Herzen, in the end it happened. In the policy of Napoleon III, he, contrary to the proclaimed principle of nationalities, did not recognize any desire for the liberation of various peoples. In general, the Russian thinker characterized his rule as

© Кротов А. А., 2026

despotic. Bonapartism for Herzen seemed to be a symptom of decrepitude and disease of the West. He saw the peculiarity and advantage of Russia in relation to the prospects for its development in communal land ownership. Its previous backwardness, according to Herzen, will turn into an advantage in the future. Herzen warned Russia against an alliance with Bonapartist France, considering this kind of rapprochement detrimental to the cause of freedom. In essence, his reflections on freedom were refined, concretized through an appeal to the analysis of Bonapartism.

Keywords: Herzen, problem of freedom, philosophy of history, Napoleon III

For citation: Krotov AA. Herzen and Napoleon III: the Problem of Freedom. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):125-129. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-125-129.

Введение

Отношение к личности и политике Наполеона III — особая тема, затрагивающая одну из важных граней мировосприятия А. И. Герцена. Проблема свободы, волновавшая его на протяжении всей жизни, находит свое специфическое преломление в размышлениях о природе бонапартизма, судьбах Франции в сопоставлении с представлениями о будущем России.

Методы исследования

В статье используются следующие методы: герменевтический, феноменологический, сравнительно-исторический.

Наполеон III и Россия

Еще до прихода к власти Луи Бонапарт размышлял о месте России во французской политике. Так, в марте 1843 г. он публикует в газете («Успехи Па-де-Кале») статью под названием «Мнение императора об отношениях Франции с державами Европы». Поводом к ее написанию послужили споры о том, что для французов предпочтительнее — союз с Англией или Россией. Луи Бонапарт упоминал о том, что полемика не утихает на протяжении последних двенадцати лет. При этом участниками дискуссии предполагается, будто один из этих союзов совершенно необходим, даже неизбежен. Он ставит данный тезис под сомнение. По его мнению, для того чтобы являться могущественной и авторитетной силой в современном мире, Франция не нуждается во внешней точке опоры, в поддержке со стороны. Франции не нужен, настаивает он, «чужой голос», чтобы ее услышали в собрании европейских монархов. С другой стороны, страна вовсе не должна пребывать в международной изоляции. Дружеские отношения с иными государствами вполне логичны, но они должны выступать следствием длительных благожелательных контактов, а не спонтанного политического увлечения. Цитируя различные высказывания Наполеона, Луи Бонапарт стремится показать свое полное единомыслие с ним. «То, что происходит последние двенадцать лет, доказывает истинность и глубину мнения Наполеона» [11, vol. 1, p. 470]. Франции предначертана роль арбитра в европейских делах благодаря многим факторам: ее расположению, природному богатству, особой энергии ее народа. Это — «нация-солнце», но не «нация-сателлит».

Будучи императором, в марте 1854 г. он объяснял представителям законодательного корпуса необходимость войны с Россией интересами морали и цивилизации, побуждающими вступить в борьбу с опасностью, исходящей от колоссальной державы, «которая своими непрерывными завоеваниями охватывает Север и Юг, которая располагает почти исключительно двумя внутренними морями, откуда ее армии и флоту легко броситься на нашу цивилизацию» [12, p. 192–193]. Характерно, что современные французские историки усматривают в упомянутом военном противостоянии стремление к реализации амбиций Второй империи по занятию ведущего положения среди европейских держав. Так, Эрик Ансо замечает: «Восточная война возвращает Франции преобладание в Европе впервые после 1815» [10, p. 41]. Жан-Клод Ион усматривает в ее итогах «реванш за Ватерлоо» [14, p. 126]. Филипп Сеген связывает с Крымской войной «великий возврат Франции» в круг международных политических игроков [13, p. 244].

Представления Герцена о личности Наполеона III и совершенном им перевороте. Отличие Запада от России

В письме Герцена к А. А. Чумикову (9 августа 1851 г.) Луи Бонапарт фигурирует под именем «елисейского шута» [3, т. 24, с. 199]. Французский народ русский мыслитель в этот момент характе-

ризовал как готовый к революции, но не готовый к свободе.

В книге «Письма из Франции и Италии» (1854), в которой русский мыслитель соединил свои очерки 1847–1852 гг., он отмечал, что находит только отрицательные черты у Луи Бонапарта, рисуя красочный его портрет, где фигурируют и «мутные глазки», и «заспанное лицо», и «колоссальный нос». У Герцена явно вызывала отторжение политическая фигура, которую он воспринимал как редкую посредственность. «Действительно, нашему веку принадлежит честь производить таких пресных, бесхарактерных, бесплодных, стертых людей, как Пий IX, король прусский, Людовик-Наполеон и их doyen d'âge, отставной австрийский император» [3, т. 5, с. 197].

Избрание Луи Бонапарта президентом Франции Герцен расценивал как отречение народа от свободы. Совершённый затем президентом государственный переворот он осуждал как недостойный поступок: «Республика пала зарезанная по-корсикански, по-разбойничьи, обманом, из-за угла» [3, т. 5, с. 213]. Для Герцена первый президент Франции — интриган, откровенно презирающий народ. Успех Луи Бонапарта Герцен объяснял соображениями из области философии истории. Как и многие иные события, он явился зримым воплощением случая в истории. «Переворот второго декабря, как июньские дни, не имеет знамени, он имеет только собственное имя, бунтующую полицию, пьяных солдат, подкупленных генералов. Смерть явилась, как всегда, в острых болезнях, бессмысленно, с видом случайности, без разумного слова» [3, т. 5, с. 215]. Просто сложилось такое положение дел, что сохранение его стало невозможным. Требовался хоть какой-то выход из противоречивой ситуации, пусть и далеко не лучший. Он-то в реальности и осуществился.

В предисловии ко второму изданию книги (1858) Герцен вспоминал, как радостно он стремился в Европу, в эмиграцию, и как быстро его настигло разочарование. Восторг, охвативший его поначалу в связи с возможностью порвать с «николаевской Россией», местом его двух ссылок, сменился сомнениями, сопряженными с наблюдениями над французской жизнью. Более того: «начинается зловещее раздумие и патологический разбор. Пестрые декорации конституционной Франции ненадолго могли скрыть внутреннюю болезнь, глубоко разъедавшую ее» [3, т. 5, с. 9]. Русский мыслитель не видел ни сил, ни возможных организаторов экономического переворота, с помощью которого могло бы произойти возрождение Франции. Отсталость России по сравнению с Западом теперь представляется ему преимуществом. Главным образом потому, что Запад достиг своего нынешнего состояния путем долгого развития и не может ни избавиться, ни отречься от приобретенного исторического груза. России, наоборот, легко отказаться от своей «боязни подражания», поскольку она в своем стремлении к заимствованию имеет дело с «искусственным балластом». Особенность и преимущество России в отношении перспектив ее развития он видел в общинном землевладении.

«Начавши с крика радости при переезде через границу, я окончил моим духовным возвращением на родину. Вера в Россию — спасла меня на краю нравственной гибели» [3, т. 5, с. 10].

Политика Наполеона III как симптом дряхлости Европы. Герцен о сущности бонапартизма

В брошюре «Франция или Англия?» (1858) Герцен ясно обозначил свои представления о перспективах внешней политики России. Он выдвинул тезис о том, что Россия не относится ни к Европе, ни к Азии, занимая совершенно особое положение в мире. Будучи сама по себе «новой частью света», она должна быть мало заинтересована в делах удаленных от нее стран, от смены власти в которых она бы ничего не приобрела, равно как и не потеряла бы. России нужно усвоить выдающиеся достижения других народов, но не стремиться постоянно вмешиваться в европейские дела. Всё же вопрос о возможном союзе с Англией или Францией скрывал для Герцена ответ, касающийся общих перспектив развития России. Союз с Францией в тот момент казался ему бесплодным, заключающим «рабство и войну» для нескольких народов. Союз с Англией может быть благоприятен для дела свободы в самой России. Ведь Англия консервативна в своем стремлении защищать личную свободу, а ее столица — «очаг пропаганды». Свою позицию русский мыслитель мотивировал общими соображениями о природе бонапартизма. «У меня нет ни малейшего намерения нападать лично на французского императора — я далек от этого: я смотрю на него как на роковое орудие; я вижу на лбу его трагическое клеймо… Бонапарты — как и Цезари — не причины, а только следствия, симптомы. Это бугорки на легких отжившего свой век Рима. Это болезнь дряхлости, маразма; это сила судорог, бессмысленная энергия горячки… Бонапартизм, заметьте это хорошенько, подобно бреду, не имеет ни цели,

ни принципа; это противоречие, костюмированный бал» [3, т. 13, с. 240–241].

Будущее человечества русский мыслитель связывал с социализмом, но не предрешал времени, места и формы его торжества. «Именно во Франции социализм из страсти, каким он был во времена Гракха Бабёфа, сделался религией с Сен-Симоном, учением с Фурье, философией с Прудоном. Можно ли из этого с достаточным основанием заключить, что общественное возрождение, которое впервые было провозглашено во Франции, именно во Франции и осуществится? — Мы не думаем этого» [3, т. 13, с. 245]. Впрочем, он добавлял, что если Франции удастся выйти обновленной из охватившего ее кризиса, то она могла бы воплотить социализм как идеал революции. С другой стороны, возможно, что ей суждено лишь завещать эту задачу другим народам. «Будущее изменчиво», довольно неопределенно.

В статье «Война и мир» (1859) Герцен, разграничивая причины боевых действий и поводы к ним, утверждал, что Наполеона III столь же мало занимает свобода итальянского народа, как мало интересы Турции были центром внимания европейских держав, недавно боровшихся с Россией. В статье «Русские немцы и немецкие русские» (1859) он говорил о том, что Июльская монархия во Франции по-своему уравновешивала революцию и консерватизм, хотя и не была превосходной формой государственного устройства. На тот момент она была подходящей стране просто потому, что народ не был готов к чему-то лучшему. Поэтому ее падение усугубляло ситуацию, отодвигало мечты о свободе. «Монархическая власть вообще выражает меру народного несовершеннолетия, меру народной неспособности к самоуправлению; к какой же подаче всеобщих голосов была готова Франция? Она была готова к деспотизму, он и явился под фирмой Бонапарта» [3, т. 14, с. 166].

24 ноября 1859 г. (письмо к М. А. Маркович) Герцен связывал политику Наполеона III с общей безрадостной перспективой для Европы: «Запад еще осунулся и еще ближе к смерти. Наглое вмешательство Наполеона в дела Италии и отставка Гарибальди — это такие два шага, от которых не поздоровится» [3, т. 26, с. 310].

В статье «Порядок торжествует!» (1866–1867) Герцен развивал мысль о том, что исторический процесс предполагает двустороннюю связь элементов: и события формируются людьми, и наоборот. В качестве примера он приводил тактику Наполеона III на его пути к власти. Тот вовремя понял, что Франция напугана революцией, что ей достаточно видимости, а не реальной свободы, осознал меркантильность мотивов и ожиданий значительной части современников. Он также понял бессилие той части общества, которая на деле стремилась к социальному перевороту. Он уловил, что масса населения не имеет представления об идеях этой части общества. Соответственно, наблюдая за громогласными выступлениями разных партий, он спокойно и безмолвно выжидал, когда обстоятельства позволят ему воплотить в жизнь мечты о власти.

Герцен в зеркале философских оценок

В философской литературе оценки взглядов Герцена зачастую определялись собственной мировоззренческой позицией исследователя. Так, Н. А. Бердяев следующим образом резюмирует свое отношение к Герцену: «Это если и не самый глубокий, то самый блестящий из людей 40-х годов. Он первый представитель революционной эмиграции. Этот русский западник пережил глубокое разочарование в Западной Европе… В лице Герцена западничество соприкасается со славянофильством» [1, с. 94–95]. Для Иванова-Разумника самое важное в другом: «ярко антимещанское требование широты и глубины личности всегда стоит у Герцена на первом плане» [5, т. 2, с. 10]. Г. В. Плеханов дает следующую оценку: «мысль Герцена о свободе личностей, действующих в истории “по-своему”, может быть названа алгеброй исторического идеализма в его применении к философии практического действия, иначе — алгеброй утопизма» [9, с. 711]. С. Н. Булгаков полагал, что «Атеизм Герцена… есть ключ к пониманию всей его духовной драмы» [2, с. 97]. Н. О. Лосский констатировал: «Философия интересовала его постольку, поскольку ее можно было применить на практике, в борьбе за свободу и достоинство личности, за осуществление социальной справедливости» [7, с. 80]. В. В. Зеньковский утверждал: «в Герцене ярче, чем в ком-либо другом, секуляризм доходит до своих тупиков» [4, т. 1, ч. 2, с. 74].

В современных исследованиях отмечается, что «несмотря на нерешенность многих вопросов, связанных с проблемами социальной философии, сама постановка их Герценом способствовала развитию русской философии» [8, с. 184]. А. П. Козырев, подчеркивая, что Герцен «беспощадно ниспровергает логический провиденциализм в истории», характеризует его как «полупозитивиста, атеиста и антиклерикала, но эстетика жизни» [6, с. 77].

Заключение

В размышлениях Герцена о бонапартизме и политической жизни Франции вообще нашло свое преломление присущее ему стремление к свободе. Не менее важно и то, что сквозь призму упомянутых размышлений он формировал свои представления о будущем России и Европы. Ни личность, ни политика Наполеона III не вызывали у Герцена симпатий. В поддержке французами бонапартизма на плебисците он видел отречение от свободы. Союз России с Францией, по его мысли, привел бы к тому же результату. Наполеон III в глазах русского мыслителя — интриган и посредственность, по воле истории, в силу случая оказавшийся на гребне политического успеха. Политику Наполеона III он рассматривал как один из симптомов упадка Запада. Ориентироваться на нее для России бессмысленно, да и нет нужды потому, что родная страна для Герцена — особая часть света, отличающаяся и от Европы, и от Азии. Ее особый путь он связывал с общинным землевладением, а свободу в целом — с общественными преобразованиями в духе социальной справедливости. Отрицательное отношение к бонапартизму в немалой степени способствовало выработке представлений Герцена об особом пути развития России.

Список источников

1. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М. : Наука, 1990. С. 43–271.
2. Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Соч. : в 2 т. М. : Наука, 1993. Т. 2. С. 95–130.
3. Герцен А. И. Собр. соч. : в 30 т. М. : Изд-во АН СССР, 1954–1966.
4. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. Л. : Прометей, 1991.
5. Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли : в 3 т. М. : Терра, 1997.
6. Козырев А. П. Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский versus софиология) // Соловьевские исследования. 2001. № 2. С. 73–86.
7. Лосский Н. О. История русской философии. М. : Высшая школа, 1991. 559 с.
8. История русской философии / под ред. М. А. Маслина. М. : Республика, 2001. 639 с.
9. Плеханов Г. В. Философские взгляды А. И. Герцена // Плеханов Г. В. Избранные философские произведения : в 5 т. М. : Соцэкгиз, 1958. Т. IV. С. 679–737.
10. Anceau E. Introduction au XIX siècle. Paris : BELIN, 2003. T. 1. 224 p.
11. Napoléon III. *Œ*uvres. Paris : Plon, 1856. Vol. I–IV.
12. Napoléon III. La politique impériale exposée par les discours et proclamations de l'empereur. Paris : Plon, 1868. 503 p.
13. Séguin P. Louis Napoléon le Grand. Paris : Grasset, 1990. 447 p.
14. Yon J.-C. Le second empire. Paris : Armand Colin, 2022. 403 p.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Статья поступила в редакцию 27.02.2026; одобрена после рецензирования 06.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 27.02.2026; approved after reviewing 06.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 130–138.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):130-138.

Научная статья

УДК 291.1

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-130-138

«ТЕХНОЛОГИИ СЕБЯ» КАК ПАРАДИГМА ИССЛЕДОВАНИЯ АСКЕТИЗМА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ МИШЕЛЯ ФУКО

Петр Александрович Корпачев

Российский химико-технологический университет имени Д. И. Менделеева, Москва, Россия, 0009-0002-7928-727X

Аннотация. Статья посвящена анализу произведенного Мишелем Фуко методологического поворота в изучении аскетизма, который позволил преодолеть ограниченность традиционных исследовательских парадигм. Показано, что теологический и психоаналитический подходы, развивавшиеся до последней четверти XX в., сводили аскетизм либо к отказу от мирских благ ради спасения, либо к патологическому подавлению желаний, упуская его продуктивный и конструктивный характер. В качестве альтернативы рассматривается фуколдианская концепция аскетизма как «технологии себя» — совокупности продуманных и добровольных практик, посредством которых индивид целенаправленно преобразует и конструирует собственную субъективность. В работе последовательно прослеживается интеллектуальная траектория, приведшая к формированию данной концепции: от раннего археологического метода и генеалогии дисциплинарной власти к позднему «этическому повороту», центральными понятиями которого стали «забота о себе» и «эстетика существования». Ключевое место в статье занимает демонстрация применения предложенной Фуко четырехчастной аналитической модели для сравнения двух фундаментально различных исторических стратегий субъективации. С одной стороны, анализируется античная модель аскезы как элитарной «эстетики существования», где целью было достижение самообладания свободным мужчиной ради достойной жизни и власти над другими. С другой стороны, исследуется христианская модель как универсальная «герменевтика себя», в которой происходит смещение фокуса на внутреннюю борьбу с «плотью», а аскетические практики превращаются в технологии самоотречения через постоянное проговаривание помыслов и отказ от собственной воли. Обосновывается тезис Фуко, что именно эта исповедальная модель породила современного «субъекта желания». Статья также освещает основные направления критической рецепции данного подхода: критику эстетизации, феминистскую критику андроцентризма и проблему агентности субъекта. В заключение делается вывод о значении этого методологического сдвига для анализа не только исторических феноменов, но и современных секулярных практик. Таким образом, предложенный Фуко подход представляет собой не только новый язык для описания аскетизма, но и действенный инструмент для исследования исторической изменчивости субъекта и способов, которыми люди активно формировали собственное существование.

Ключевые слова: аскетизм, технологии себя, забота о себе, субъективация, генеалогия, герменевтика себя, власть, эстетика существования

Для цитирования: Корпачев П. А. «Технологии себя» как парадигма исследования аскетизма: методологический поворот Мишеля Фуко // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 130–138. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-130-138.

Original article

“TECHNOLOGIES OF THE SELF” AS A RESEARCH PARADIGM FOR ASCETICISM: THE METHODOLOGICAL TURN OF MICHEL FOUCAULT

Petr A. Korpachev

Russian University of Chemical Technology, Moscow, Russia, 0009-0002-7928-727X

Abstract. The article analyzes the methodological turn in the study of asceticism initiated by Michel Foucault, which allowed for overcoming the limitations of traditional research paradigms. It is shown that the theological and psychoanalytic approaches, which developed until the last quarter of the 20th century, reduced asceticism either to the renunciation of worldly goods for the sake of salvation or to the pathological suppression of desires, overlooking

© Корпачев П. А., 2026

its productive and constructive character. As an alternative, the Foucaultian concept of asceticism as "technologies of the self" is considered — a set of deliberate and voluntary practices through which an individual purposefully transforms and constitutes their own subjectivity. The paper consistently traces the intellectual trajectory that led to the formation of this concept: from the early archaeological method and the genealogy of disciplinary power to the late "ethical turn," the central concepts of which became the "care of the self" and the "aesthetics of existence." A key part of the article is the demonstration of the application of Foucault's proposed four-part analytical model to compare two fundamentally different historical strategies of subjectivation. On the one hand, the ancient model of askēsis as an elitist "aesthetics of existence" is analyzed, where the goal was the achievement of self-mastery by a free man for the sake of a worthy life and power over others. On the other hand, the Christian model as a universal "hermeneutics of the self" is examined, in which the focus shifts to the internal struggle with the "flesh," and ascetic practices are transformed into technologies of self-renunciation through the constant verbalization of thoughts and the surrender of one's own will. Foucault's thesis that it was this confessional model that gave rise to the modern "subject of desire" is substantiated. The article also highlights the main directions of the critical reception of this approach: criticism of aestheticization, feminist critique of androcentrism, and the problem of the subject's agency. The conclusion addresses the significance of this methodological shift for the analysis of not only historical phenomena but also contemporary secular practices. Thus, the approach proposed by Foucault represents not only a new language for describing asceticism but also an effective tool for researching the historical variability of the subject and the ways in which people have actively shaped their own existence.

Keywords: asceticism, technologies of the self, care of the self, subjectivation, genealogy, hermeneutics of the self, power, aesthetics of existence

For citation: Korpachev PA. "Technologies of the Self" as a Research Paradigm for Asceticism: the Methodological Turn of Michel Foucault. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):130-138. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-130-138.

Введение

Вплоть до последней четверти XX в. академический дискурс об аскетизме развивался под влиянием двух противостоящих друг другу и внутренне ограниченных парадигм. Первой была теологическая и церковно-историческая традиция, развивавшаяся с поздней Античности и включавшая в себя апологетические и критические подходы, обусловленные конфессиональной принадлежностью исследователей. Другая парадигма появилась в первой половине XX в., опираясь на работы социологов религии (М. Вебер, Э. Дюркгейм, М. Мосс и др.) и психоаналитиков (З. Фрейд, А. Фрейд), стремясь объяснять аскетизм как инструмент рационализации поведения или патологизировать его, сводя к невротическому подавлению либидо, мазохизму или, как выразился в 1938 г. Карл Меннингер, к «медленному суициду». Общим для обоих подходов было объяснение аскетического поведения или через отказ от некоторых благ, или через его практическую полезность как средства для достижения некоей цели, которой могло быть спасение, сублимация или накопление капитала.

Акцент на негативных, запрещающих или утилитарных сторонах аскетизма сохранялся до начавшегося в 1980-х гг. периода, который сегодня многие западные исследователи характеризуют как «культурный поворот» в религиоведении и философской антропологии [24, с. 9] и который ознаменовался смещением фокуса с вопроса «от чего и ради чего отказывается аскет?» на вопрос «кем становится аскет и как он себя конструирует?». Центральной фигурой этого методологического сдвига стал французский философ Мишель Фуко. Предложенный Фуко методологический поворот во многом возвратил понятию askēsis его изначальный смысл упражнения и тренировки. Как отмечает М. Питерс, изначально это слово относилось к тренировке атлета или солдата и лишь со временем было перенесено на сферу ума, воли и души [25, с. 1937], и в этой перспективе аскетизм становится частью фуколдианского проекта «эстетики существования». Цель данной статьи — проследить эволюцию взглядов Фуко, рассмотреть его аналитическую модель этики, различение античных и христианских стратегий субъективации, а также критическую рецепцию его идей и их значение для современной философии религии.

Интеллектуальная эволюция Фуко от археологии знания к генеалогии субъекта

Свой путь в философии Фуко начал с критики психологии, разрыва с феноменологической и экзистенциальной традициями, доминировавшими тогда во Франции. Его главная претензия к философии — неспособность постичь человека, ключевой объект изучения, и стремление к поиску трансцендентального субъекта. Психология же, по Фуко, редуцировала человека в стремлении к позитивистским идеалам. Именно эти причины побудили его провозгласить «смерть субъекта» —

постулирование отказа от поиска внеисторического, универсального субъекта и даже от веры в существование такового: «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек… можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [17, с. 404].

Вместо этих бесплодных поисков Фуко предлагает исследовать те исторические условия, которые делают возможным появление субъекта, переходя от традиционной «истории идей» к «археологии знания», объектом которой являются дискурсивные формации, предметом — история появления различных «игр истины», а задачей — описание правил, управляющих знанием. Дискурс в понимании Фуко — это обладающие собственными системами правил и отношений «речевые практики, запечатленные в текстах и документах минувшей эпохи» [8, с. 177]. Игры истины фиксируют, что может быть сказано и помыслено; какие объекты могут стать предметом научного знания; кто имеет право легитимно говорить; и, наконец, «относительно каких вещей, при каких условиях и что именно будет признано истинным или ложным» в рамках дискурса [8, с. 177].

В 1970-е гг. археология знания уступает у Фуко место «генеалогии», задающей вместо вопроса «что мы можем сказать?» вопрос «как властные отношения делают возможными те или иные дискурсы?». Фуко начинает анализ власти, причем не юридической, а дисциплинарной. Эта форма власти, сложившись в XVII–XVIII вв., не столько запрещает и подавляет, сколько формирует, производит и нормализует, делая индивида послушным и полезным с помощью нескольких инструментов: искусства распределения, постоянного надзора и нормализующей санкции. По существу, дисциплинарная власть порождает секуляризованную форму аскезы, где послушание и упражнение тела направлены не на спасение души, а на достижение экономической полезности и политической управляемости.

Объектом дисциплинарной власти становится тело, и поэтому знание отныне становится тесно связанным с властью, порождая единое знание-власть: медицинское и пр. знание порождается необходимостью контроля со стороны власти и делает этот контроль более эффективным [8, с. 180–183]. Параллельно дисциплине индивидуального тела развивается биополитика — технология власти над человечеством как биологическим видом: его размножением, смертностью, здоровьем нации, продолжительностью жизни и т. п. [10, с. 243]. Сексуальность же избирается Фуко центральным объектом изучения потому, что она находится в точке пересечения индивидуального тела и регуляции популяции, оказываясь ключевым объектом власти-знания.

Хотя ранние работы Фуко сосредоточены на внешнем принуждении, современные исследователи (например, У. Тиллечек) предлагают рассматривать их в едином контексте с поздними сочинениями в рамках стратегии «прочтения Фуко назад» [26, с. 243–256]. В этой перспективе дисциплинарные институты, такие как фабрика, тюрьма или казарма, предстают как аскетические пространства (asketerion), в которых через рутинные упражнения и постоянный надзор формируется новый тип субъекта. Это позволяет рассматривать аскетизм как сквозную тему творчества Фуко, который с течением времени лишь смещал акцент с принудительных практик на добровольные. К началу 1980-х гг. Фуко практически исчерпал проблематику внешнего принуждения и совершил решительный поворот от анализа технологий, которыми власть объективирует индивида, к исследованию практик, посредством которых индивид добровольно конструирует сам себя в качестве субъекта.

«Забота о себе» как этический и методологический поворот

Центральным для позднего периода творчества Фуко становится смещение фокуса с власти на этику, понятую не как свод запретов, а как отношение индивида к самому себе. Этот «этический поворот» потребовал разработки нового концептуального аппарата. Если в ранних работах интерес Фуко был обращен к объективации «Я», технологиям власти и подчинения, то к 1981 г. он сместился на «субъективацию» — то, каким образом человек превращает самого себя в субъекта. В процессе этого преобразования человеком используются «практики, посредством которых индивиды, сами или благодаря другим людям, воздействуют на собственные тела, души, мысли, поведение и способ существования с целью преобразования себя» [18, с. 97], и именно их генеалогии был посвящен новый проект, который Фуко не успел довести до конца.

Выбрав в качестве нового фокуса внимания этическое самоформирование субъекта, Фуко начал работу над новой методологией и подбором подходящего исторического материала. Он начал с проведения различия между дельфийским принципом

«познай самого себя», в плену которого оказалась западная мысль, и более общим и важным императивом античности — «заботься о себе». Фуко аргументированно доказывал, что первый призыв стал фундаментальным требованием гносеологии начиная с Декарта, который провозгласил самопознание условием доступа к истине [5, с. 122], однако во времена Сократа и вплоть до окончания имперского периода она была подчинена «заботе о себе».

Центральное понятие этого этапа работы Фуко — «искусства существования» (arts de l'existence), определяемые как «продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не только устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразить себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля» [14, с. 17–18]. Способом осуществлять эти практики становятся «технологии себя», один из четырех типов технологий, используемых, по Фуко, людьми для осмысления и преобразования мира, наряду с технологиями власти, технологиями знаковых систем и технологиями производства. Фуко определяет технологии себя как практики, «позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия» [18, с. 100]. Этот концепт очень близок двум другим: «искусству существования» и «эстетике существования». Целью поздней работы философа становится генеалогия этики как «типа отношений, которые я должен устанавливать с самим собой» [15, с. 143]. Можно сказать, что аскетизм в широком понимании этого термина — центральная «технология себя».

Важное значение для понимания этого проекта имеет опубликованная в журнале «Логос» в 2008 г. подборка его текстов, посвященных технологиям себя, заботе о себе и герменевтике себя. Особенный интерес представляют две работы: «О генеалогии этики» и «Технологии себя» [15; 18]. Доклад «Технологии себя» был прочитан Фуко в Университете Вермонта осенью 1982 г. и изначально должен был стать подготовительной работой для новой книги, посвященной анализу чтения, письма и «заботы о себе». Другим выражением изменения в работе Фуко стало введение ко второму и третьему томам «Истории сексуальности», в котором он объясняет причины отказа от дальнейшего исследования современности и обращение к античности. Он отказывается от изначального плана работы, назвав секс «скучным» [15, с. 135], решив заняться вместо анализа дисциплинарных механизмов власти генеалогией «человека желания», начало которой следует искать в античности [14, с. 10]. Интерес Фуко поворачивается от техник объективирования индивида властью к техникам самостоятельного конструирования индивидом себя, и он сам формулирует свою цель как «изучение игр истины в отношениях индивида к самому себе, а также конституирования себя в качестве субъекта» [10, с. 211].

Нужно очертить круг основных источников, на которые опирался Фуко во время работы. Из античных авторов это в первую очередь Платон, в частности диалог «Алкивиад I», ставший отправной точкой анализа epimeleia heautou. В этом диалоге Сократ призывает юного Алкивиада позаботиться прежде всего о себе (о своей душе), а не о полисе. Материал для описания конкретных «техник себя» Фуко находит в стоической философии, которые использовали ведение записей, вечернюю рефлексию о прошедшем дне, размышления о смерти, письма друзьям, испытание помыслов и другие практики как «искусство существования» [3, с. 27, 37–40]. Наряду с Платоном и стоиками Фуко интересовали и киники с эпикурейцами [19, с. 24]. Центральная фигура среди христианских авторов — Иоанн Кассиан, в котором Фуко находит опору для описания новой модели субъективации через послушание, смирение и постоянную «экзаменовку сознания» [4, с. 63–65]. Именно Иоанн Кассиан, по Фуко, преобразовал античные практики самоанализа в инструментарий избавления от греховных желаний через постоянное поверение мыслей старцу (exagoreusis), легшее в основу всей западной исповедальной культуры [25, с. 1940]. Среди философских источников, как уже отмечалось ранее, центральная фигура для понимания позднего Фуко — Фридрих Ницше, у которого он воспринимает метод генеалогии, интерес к «пограничным опытам» и идею жизни как произведения искусства [6, с. 38], наряду с Жоржем Батаем и Морисом Бланшо [13, с. 215], что помогло ему в дальнейшем представить «заботу о себе» как практику трансгрессии и десубъектизации.

Применение модели Фуко: античные и христианские стратегии субъективации

Для проведения генеалогического анализа этических систем Фуко разработал универсальную четырехчастную методологическую схему, позволяющую деконструировать любую мораль как исторически сложившуюся практику субъективации. Первый этап — определение этической субстанции (substance éthique) — того, что является предметом моральной озабоченности (желания, поступки). Второй — способ подчинения (mode d'assujettissement) — та причина, по которой индивид считает себя обязанным следовать правилам (заповеди, стремление к счастливой жизни и т. п.). Третий этап — телеология этического субъекта (téléologie) — конечная цель или желаемое состояние (чистота, свобода, бессмертие и т. п.), к которым стремится индивид и ради которых использует практики. Наконец, четвертый этап — аскетизм в широком смысле этого термина, то есть конкретные практики и техники, которые индивид применяет к себе, чтобы стать этическим субъектом [15, с. 144–145].

Применяя эту методологическую схему к истории аскетизма, Фуко демонстрирует, что строгие практики самоотречения существовали и до христианства, но имели другие основания и цели, были широко распространены и даже считались необходимыми для правильной жизни и управления другими людьми [18, с. 101–103]. Из педагогической подготовки к политической карьере они перешли в статус универсального принципа «искусства существования» (techne tou biou) образованной элиты греческого и римского общества [12, с. 51–53]. Следуя четырем этапам, описанным выше, у Фуко получается следующее описание «заботы о себе» в античном мире.

1. Этическая субстанция — aphrodisia, то есть совокупность актов, удовольствий и желаний, которые нужно было правильно использовать [14, с. 62–68, 84].

2. Способ подчинения — стремление свободного мужчины прожить славную и прекрасную жизнь, не будучи рабом своих страстей, чтобы иметь возможность властвовать над другими [15, с. 144].

3. Целью было достижение самообладания (enkrateia) как активной власти над собой [14, с. 101].

4. Практикой достижения выступал askēsis как «расширяющееся осмысление себя или овладение собой, достигаемое не путем отказа от реальности, а через приобретение и ассимиляцию истины» [18, с. 112]. Аскеза включала телесные тренировки (gymnasia), интеллектуальные упражнения (meletē) и другие техники, к примеру ведение записных книжек (hupomnēmata) [15, с. 151–152].

В античности доступ к истине был невозможен без предварительной трансформации самого субъекта, поэтому Фуко и определяет духовность (spirituality) как «поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине» [11, с. 27].

Христианство же, по Фуко, радикально трансформирует эту модель во всех четырех аспектах:

1) этическая субстанция от aphrodisia смещается к плоти (sarx) и вожделению (concupiscentia), а главное внимание уделяется не внешним действиям, а внутренней деятельности души [16, с. 60; 15, с. 148];

2) способ подчинения от этического выбора свободного мужчины переходит к подчинению божественным заповедям;

3) целью вместо самообладания становится вечная жизнь, достигаемая через самоотречение;

4) аскетизму в стоическом понимании на смену приходит христианская «герменевтика себя», основанная на постоянной расшифровке и интерпретации собственных помыслов, а также две техники производства истины о себе: Exomologesis и Exagoreusis. Exomologesis — это публичная и театрализованная демонстрация себя как грешника, позволяющая разрушить свою идентичность («Я не есть я»), ее апогеем выступает мученичество [18, с. 117]. Exagoreusis — постоянный рассказ своих помыслов наставнику, духовному отцу, целью которого является «различение духов» (discretio spirituum), то есть определение источника каждой мысли при полном отказе от собственной воли и доверии взгляду Другого, который один только и может вскрыть истину за обманчивыми помыслами [18, с. 118–121]. В этом, согласно Фуко, заключается парадокс: в аскетизме, который традиционно виделся формой запрета и репрессии, с помощью генеалогического анализа мы можем обнаружить прямо противоположное — «принуждение к речи». Христианская аскеза не заставляет молчать о плоти, но, напротив, запускает механизм бесконечного и всё более детализированного проговаривания, превращая ее в объект постоянного анализа.

Таким образом, античная и христианская аскетические традиции у Фуко расходятся по разным траекториям: первая нацелена на создание и усиление «Я», а вторая — на умаление «Я» ради

раскрытия истины о себе. Историческая значимость христианской модели в том, что она породила современного «субъекта желания», расколотого внутри и постоянно обязанного извлекать скрытую истину о себе через признание. Генеалогический анализ Фуко вскрывает фундаментальный разрыв между двумя типами аскезы. Если античная была практикой эстетического самосозидания, направленной на утверждение «Я» через овладение собой, то христианский аскетизм стал технологией самоотречения, нацеленной на демонтаж «Я» ради обнаружения истины, сокрытой в глубинах души и требующей постоянной вербализации и интерпретации Другим. Именно эта вторая модель, по Фуко, легла в основу современного «психологизированного» человека, обязанного непрерывно извлекать истину о своем желании.

Фуко произвел слом парадигмы, когда перестал рассматривать аскетизм как исключительно религиозный феномен подавления и увидел в нем технологии конструирования субъективности — «технологии себя». Аскеза и аскетика перестали соотноситься с теологическими догматами и церковной традицией, став частью дискурса о власти, о познании и в целом об истории интеллектуальной жизни Европы. В целом философский проект позднего Фуко можно рассматривать как проект освобождения от навязанной субъективности [7, с. 14] с помощью нового понимания аскетизма в качестве творческой технологии трансформации субъекта.

Аскетизм в этом проекте окончательно перестает быть репрессией или отрицанием, утверждаясь как продуктивная практика троякого производства:

1) производства истины о себе через исповедь и другие практики;

2) производства субъекта через сбор себя как особого типа субъективности (христианина, философа и т. д.);

3) производства власти через отношения наставника и исповедника.

Аскетизм у Фуко связан с трансгрессией, так как аскет — это тот, кто через практики тела преодолевает социальные, телесные и духовные границы.

Важность позднего проекта Фуко заключается не только в том, что он позволил по-новому взглянуть на аскетизм. Помимо академических вопросов, его интересовало и решение глубоко личных задач. Фуко пытался сам для себя ответить на вопрос о том, как можно жить свободным в мире, который пронизан властными отношениями, как можно сопротивляться им. Обращение к этике имело стратегический характер: «сопротивляясь политической власти, опереться на что-либо, кроме как на то, как ты сам к себе относишься, больше не на что» [11, с. 278]. Ответом стала «эстетика существования» — продуманные практики трансформации себя, позволяющие «сделать из своей жизни произведение» [14, с. 17], лично важные для самого Фуко и в контексте его личной жизни и нетрадиционной ориентации, что более детально рассматривает в своей диссертации Дж. Айрес [20].

Значение концепции аскетизма Фуко и ее критика

Работа Мишеля Фуко произвела настоящий переворот в дискурсе об аскетизме и положила начало следующему этапу его академического изучения, предоставив исследователям новый аналитический язык и методологию. Фуко показал историческую изменчивость аскетизма и многообразие его форм, вывел на первый план не репрессивность аскезы, а ее продуктивность как технологии производства истины, власти и субъективности, а также предложил четырехосевую модель этики и различение моделей субъективации, которые легли в основу работ Питера Брауна, Джеффри Харфама, Элизабет Кларк, Ричарда Валантасиса и других исследователей. Фуко способствовал расширенному пониманию дискурсивных практик в современной научной терминологии: развивая его идеи, Эверил Кэмерон предложила концепт «аскетического дискурса» как сложной системы текстов, правил и институтов, которая определяет, что можно и что нельзя делать и говорить [21, с. 150–152].

Наконец, Фуко открыл генеалогию современного «субъекта желания», дав инструментарий для работы с современными секулярными аскетическими практиками. Ключевой вопрос об аскетизме после Фуко уже уверенно звучал не как вопрос об аскетических запретах и практиках умерщвления плоти, но как вопрос о том, какой род субъективности аскеты стремились и стремятся создать и с помощью каких практик. Как отмечает Р. Кравец, именно работы Фуко способствовали тому, чтобы «относиться к аскетизму серьезно, не просто как к телесной практике, но как к средству конструирования “Я” и как к индикатору более широких культурных установок» [23, с. 766].

Несмотря на огромное влияние, оказанное Фуко на сферу гуманитарного познания, его концепция аскетизма была подвергнута критике сразу с нескольких сторон. Первое направление критики Фуко можно назвать «философским». Пьер Адо, выдающийся исследователь античной мысли, упрекал Фуко в чрезмерной «эстетизации» и «гедонизации» античной этики. По мнению Адо, сводя «заботу о себе» к «дендизму» и наслаждению собственной автономией [1, с. 367], Фуко упускает ключевое измерение античной аскезы — ее связь с универсальным Логосом [3, с. 41–42; 9, с. 140]. В понимании Адо, целью античных духовных упражнений было не замыкание субъекта на самом себе, а напротив, экстериоризация — преодоление индивидуальности для обретения «чувства принадлежности к целому» и возвышения до космического статуса. Фуко, сосредоточившись на «технологиях себя», оставил за скобками физику и логику, без которых, как утверждает Адо, этика стоиков или эпикурейцев немыслима [1, с. 320–321].

Второе направление критики — историко-гендерное. Представители феминистской критики указывали на андроцентризм фуколдианского анализа. В описании античной «эстетики существования» Фуко опирается на тексты, написанные мужчинами и для мужчин, игнорируя тот факт, что для женщин, рабов и других маргинализированных групп эти практики «свободного выбора» были недоступны. Элизабет Кларк в своей программной статье 1988 г., хотя и признает продуктивность метода Фуко, отмечает, что его модель субъективации плохо применима к раннехристианским женщинам-аскетам, чья «субъективность» конструировалась в гораздо более жестких рамках патриархального надзора, чем «субъект желания» мужской элиты [22, с. 619–641].

Третий вектор критики связан с проблемой агентности (agency). Джеффри Харфам и ряд других исследователей указывают на скрытый детерминизм Фуко. Несмотря на декларируемый интерес к «субъективации», субъект у Фуко, особенно в его ранних работах, зачастую предстает пассивным продуктом дискурсивных практик и властных отношений. Возникает вопрос: если субъект полностью конструируется внешними «технологиями», возможно ли вообще говорить о подлинном сопротивлении или духовном выборе? Талал Асад также критикует Фуко за секулярный взгляд на религию, при котором аскетизм сводится к дисциплине тела, а религиозное переживание трансцендентного (встреча с Божественным) игнорируется как незначимое для анализа.

Заключение

Методологический поворот, совершенный Мишелем Фуко, разделил историю изучения аскетизма на «до» и «после». Он позволил исследователям выйти за пределы узких теологических или психоаналитических трактовок, предложив новый аналитический язык.

Во-первых, Фуко деуниверсализировал понятие «аскетизм». Его работы наглядно продемонстрировали, что этот феномен — не внеисторическая сущность или набор неизменных запретов, а динамичная совокупность технологий, меняющихся от эпохи к эпохе. Греческий askēsis как элитарная эстетика существования и христианский аскетизм как универсальная герменевтика послушания — это не ступени одной лестницы роста репрессивности, а принципиально разные стратегии субъективации.

Во-вторых, Фуко сместил фокус с репрессивности на продуктивность, благодаря чему аскетизм окончательно перестал пониматься как «умерщвление плоти» или «отказ от удовольствий» по своему существу. В предложенной Фуко модели аскетические практики предстают как механизмы троякого производства: производства истины, производства субъекта и производства власти.

Таким образом, «культурный поворот» в исследованиях религии, произошедший в последние три десятилетия, во многом обязан именно фуколдианской пересборке понятий. Современный вопрос об аскетизме — это уже не вопрос «от чего отказывается аскет?», а вопрос «кем он становится в процессе этого отказа?». Этот сдвиг открывает перспективы для анализа не только исторических, но и современных секулярных практик — от диетических режимов до психологических тренингов — как новых форм «технологий себя» в эпоху после провозглашенной Фуко «смерти субъекта», а также когнитивных и эволюционных процессов, лежащих в основе феномена аскетизма и форм аскетического дискурса в искусстве, экономике, науке и других областях.

Список источников

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М. ; СПб. : Степной ветер : Коло, 2005. 448 с.

2. Близнеков В. Л. Забота о себе в герменевтике субъекта Мишеля Фуко. Рецензия на книгу: Фуко М. (2022) Говорить правду о самом себе. Лекции 1982 года в Университете Торонто. М. : Издательский дом ДЕЛО РАНХиГС // Социология власти. 2022. Т. 34, № 3–4. С. 307–313.

3. Гаджикурбанова П. А. «Духовные упражнения» или «забота о себе» (стоическая этика в интерпретации П. Адо и М. Фуко) // Этическая мысль. 2019. Т. 19, № 1. С. 27–42.

4. Гашков С. А. «Признания плоти» М. Фуко: к осмыслению методологии и значения // История философии. 2021. Т. 26, № 2. С. 57–68.

5. Карабыков А. В. Между Сенекой и садом: «искусство себя» в творчестве Мишеля Фуко // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2018. № 42. С. 118–126.

6. Куликов М. В. «Забота о себе» как опыт маргинального: М. Фуко и Л. Толстой // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 67. С. 35–45.

7. Савельева Н. Между свободой и подчинением: «техники себя» в работах Мишеля Фуко // INTER. 2015. № 9. С. 7–15.

8. Сокулер З. А. Мишель Фуко // Вестник культурологии. 2011. № 1. С. 176–184.

9. Федичева К. В. Забота о себе: философский, онтологический и этический аспекты // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2010. Т. 2, № 3. С. 136–144.

10. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М. : Касталь, 1996. 448 с.

11. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981/82 учебном году. СПб. : Наука, 2007. 677 с.

12. Фуко М. Забота о себе. Киев : Дух и литера : Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. 288 с.

13. Фуко М. Интеллектуалы и власть : избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2. М. : Праксис, 2005. 320 с.

14. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб. : Академический проект, 2004. 432 с.

15. Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос. 2008. № 2 (65). С. 135–159.

16. Фуко М. Признания плоти. История сексуальности. Т. 4. М. : Ад Маргинем Пресс ; Музей современного искусства «Гараж», 2021. 416 с.

17. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М. : Прогресс, 1977. 407 с.

18. Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. № 2 (65). С. 96–123.

19. Яцуценко Ю. В. Этическая идентификация субъекта и «техники себя» в работах Мишеля Фуко // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2016. Т. 16, № 1. С. 20–32.

20. Ayres J. P. Foucault's Asceticism and the Subject of AIDS. Dissertation. Austin, University of Texas at Austin, 2003. 281 p.

21. Cameron A. Ascetic Closure and the End of Antiquity // Asceticism / ed. by V. L. Wimbush, R. Valantasis. New York, Oxford University Press, 1998. P. 147–161.

22. Clark E. A. Foucault, The Fathers, and Sex // Journal of the American Academy of Religion. 1988. Vol. 56, № 4. P. 619–641.

23. Krawiec R. Asceticism // The Oxford Handbook of Early Christian Studies. Oxford : Oxford University Press, 2008. P. 764–786.

24. Martin D. B., Miller P. C. The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography. Durham : Duke University Press, 2005. 364 p.

25. Peters M. A. Ascetic self-cultivation, Foucault and the hermeneutics of the self // Educational Philosophy and Theory. 2022. Vol. 54, iss. 12. P. 1936–1941.

26. Tilleczek W. C. Powers of Practice: Michel Foucault and the Politics of Asceticism. Doctoral dissertation. Cambridge, Harvard University, 2022. 439 p.

Информация об авторе

П. А. Корпачев — старший преподаватель кафедры философии.

Information about the author

P. A. Korpachev — Senior Lecturer of the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 24.01.2026; одобрена после рецензирования 07.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 24.01.2026; approved after reviewing 07.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

ДИСКУССИИ И РЕЦЕНЗИИ
DISCUSSIONS AND REVIEWS

КОММЕНТАРИИ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

В последние годы на страницах «Вестника Челябинского государственного университета. Философские науки» были опубликованы статьи, раскрывающие концептуальное видение обновленного философского образования, ученых Москвы, Челябинска, Перми, Краснодара и Магнитогорска. Проблема философского образования и подготовки учебника для нефилософских специальностей естественных и гуманитарных направлений была в центре внимания Федерального учебно-методического объединения по укрупненной группе направлений подготовки Философия, этика и религиоведение.

Первый номер журнала за этот год открылся знаменательной статьей академика РАН, доктора философских наук А. В. Смирнова (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), вызвавшей живой отклик. Среди материалов, рассматривающих концептуальное видение академика РАН А. В. Смирнова и поступивших в редакционную коллегию, было решено опубликовать мнения докторов философских наук, профессоров С. В. Комарова (Пермь) и А. Б. Невелева (Челябинск), ранее представивших свою позицию.

Редакционная коллегия приглашает к продолжению дискуссии: каков образ обновленного философского образования и зачем обновленной России нужна философская культура?

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 140–144.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):140-144.

Обзорная статья

УДК 130.2; 165

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-140-144

РЕФЛЕКСИЯ ОБ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЯХ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ

Сергей Владимирович Комаров

Пермский государственный университет, Пермь, Россия, philos.perm@gmail.com, 0000-0001-7358-6151

Для цитирования: Комаров С. В. Рефлексия об универсальных основаниях преподавания философии // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 140–144. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-140-144.

Review article

REFLECTION ON THE UNIVERSAL FOUNDATIONS OF TEACHING PHILOSOPHY

Sergey V. Komarov

Perm State University, Perm, Russia, philos.perm@gmail.com, 0000-0001-7358-6151

For citation: Komarov SV. Reflection on the Universal Foundations of Teaching Philosophy. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):140-144. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-140-144.

Статья А. В. Смирнова «Как преподавать философию? Набросок ответа» представляется очень интересной и даже захватывающей. И дело не в том, что автор — известный ученый, академик РАН, специалист в области логики и арабомусульманской философии. И дело не в конкретном авторском «наброске» того, как должна преподаваться университетская философия. Однако еще Гегель показал, что рассмотрение истории философии и ее преподавание зависят от понимания самого ее существа (которое в истории или педагогической практике только раскрывается)[1]. Философия не есть сумма знаний как таковых, она не есть некоторая схематика их упорядочивания; к ней нельзя применять без специального обоснования критерии науки и т. д. Дело, следовательно, в самой сути определения того, что такое философия. Суть дела в том, что определяющим моментом развития философии является постоянная рефлексия над своими собственными основаниями. Именно это находится в центре рецензируемой статьи. Интересной ее делает обращение к системе базовых категорий и логике, лежащей в основании философского знания вообще. А захватывающей рецензируемую статью делают предложенный автором способ рассмотрения самих оснований философии и следующие отсюда выводы не только к ее преподаванию, но и к пониманию роли и места русской культуры вообще в отношении ее развития.

Основные идеи, на которые опирается автор, известны по другим его произведениям[2], но здесь они применены к пониманию существа философии. Замечательна сама постановка проблемы преподавания философии: является ли универсальным философское мышление? Является ли универсальным разум человека вообще? С одной стороны, как указывает автор, этому нельзя привести убедительные доказательства, что и порождает вопрос об основаниях разума вообще и выводит нас за пределы анализа только новоевропейских типов рациональности. Можно поэтому говорить о плюрализме культур (и философий соответственно). С другой стороны, именно в этом случае встает вопрос об их сравнении, а потому обращении к их базовым катего-

[1] См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб. : Наука, 1993. С. 67–68.

[2] См.: Смирнов А. В. Сознание, логика, язык, культура. Смысл. М. : Языки славянских культур, 2015; Его же. Логика смысла как философия сознания. Приглашение к размышлению. М. : Языки славянских культур, 2021; Его же. Слово и смысл. М. : Языки славянских культур, 2024.

© Комаров С. В., 2026

риям и логике (присущему им типу мышления). В связи с этим автор вводит понятие «больших культур», которые характеризуются различным способом смыслополагания вообще (ссылки на статью А. В. Смирнова. 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, с. 6). Эта способность к смыслополаганию является родовой особенностью человека (отличающей его от животных); эта способность характеризует целостность восприятия и мышления человеком окружающего мира, давая ему возможность мыслить мир изменяющимся (с. 7). Именно эта способность к связности и составляет базовую основу философии как таковой, определяющую все ее возможные типы. Анализ этой способности к связности и составляет смысловое ядро авторской концепции различения типов философий (типов рациональности), особенностей «больших культур», основание рефлексивного отношения философии к самой себе и даже самоопределения субъекта в культуре, представленного в рецензируемой статье.

Мы можем выделить следующие положительные и дискуссионные моменты этой концепции.

1. *Мышление как способ смыслополагания «что-и-какое».* Автор видит именно в этом способе само сознание человека. Это универсальная (родовая) способность человека воспринимать и мыслить мир; его *универсальное априори*. Схематика смыслополагания выражается в том, что единое мыслится как множественное, а множественное как единое; «что» мыслится через «какое», и «какое» понимается через «что», подлежащее определяется через сказуемое, а сказуемое выступает как определение подлежащего; субъект высказывания определяется через спектр предикатов, а предикаты определяются как принадлежащие субъекту; субстанция (сущее) определяется через акциденции (качества), а последние получают в субстанции свое основание, становясь «превходящими» (Аристотель) сущими. Автор прав, указывая, что на этой связности основывается сама схематика мышления и языка человека как таковая. Эта инвариантное и универсальное априори связывания «что-и-какое» разворачивается, как показывает автор, в четырех вариантах, определяя различие «больших культур».

Исток вариативности этого априори в целостности самосознания человека (с. 8). Здесь особенно импонирует представление о *неинаковости* трансцендентального *Я* и эмпирического *я*. Понимание их связывания как двойного отрицания, то есть утверждения их существования в акте мышления. Их тождество и различие основано на том, что связываться могут только различные, но так, что при этом одно дается через иное[1]. Не существует «что» без «какое» и «какое» без «что», а потому отрыв одного от другого в их мышлении выступает как абстракция. На этом и основана, как показывает автор статьи, ограниченность формальной логики в определении реального связывания и существования неинаковости вещей.

Однако именно при таком понимании смыслополагания, как связывания, встает вопрос о характере этого синтеза: почему универсальное априори реализуется тем, а не иным вариативным образом? Что конкретно определяет характер связанности, задающий сами логические основания «больших культур»?

2. *Две интуиции связывания.* Нам представляется, что это следующий позитивный момент авторской концепции. А. В. Смирнов говорит о базовой интуиции явления смысла, который конституируется на границе между еще-бессмысленным и уже-осмысленным. Формальная возможность вариантов связывания «что» с «какое», лежащая в основе четырех «больших культур», не задает конкретный характер этого связывания. Феноменально данные в опыте интуиции «что» и «какое» связываются в единое «что-и-какое», которое получает статус осмысленного (смысла). Здесь есть два варианта интуитивного схватывания в единство «что-и-какое»: 1) с упором на понимание предметов связывания — самих «что» и «какое», и 2) с упором на понимание действия связывания, то есть того, как «какое» может быть приписано данному «что». Автор пишет: «Так задается — вариативно в самом основании [то есть в самом опыте связывания в сознании человека. — *Примеч. С. К.*] — логика, так задается базовый и вторичный категориальный каркас» (с. 9). На основе этого А. В. Смирнов и полагает своеобразие и различие «больших культур».

Действительно, интуиция на самих предметах связывания задает опору на такое понимание единства-и-множества, где главным является «что», выражающее единство множественного

[1] Эта неинаковость трансцендентального *Я* и эмпирического *я* может быть понята динамически в экзистенциально-феноменологическом ключе как «мерцание» субъекта. См.: Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъекта. Пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб. : Алетейя, 2007. С. 734–736.

разнообразия. В субстанции полагается единство всех акциденций (европейская культура), а множество всех явлений может быть представлено как расположение их в определенном порядке, выявляющем их единство (китайская культура). А интуиция на самом действии связывания, в котором определяются «что» как действователь и «какое» как претерпевающий (как «субъект» и «объект»). В таком случае можно идти от единства акта к различению (множественности) в этом акте действователя и претерпевающего (арабская культура), а можно от различения их (множественности) к их связности (единству) как акту их упорядоченности (индийская культура).

В этом понимании двух интуиций связывания нас больше всего восхищает понимание того, что в европейской мыслительной традиции упор делался именно на то, *что* связывается, а не столько на сам *акт* связывания *что* и *какое*. Основания европейского мышления связаны с мышлением субстанции, но не бытия (действия). Само действие связывания, сама данность «что» и «какое» оставались практически вне поля философских размышлений[1].

Но в этом случае встает вопрос: почему в европейской культуре была реализована такая (субстанциальная, а не событийная) схематика мышления и такая интуиция связанности?

3. *Действие связывания как полагания различного.* Суть дела, очевидно, в специфической предметности и событийности самого мышления, а еще точнее — в их специфическом различении внутри самого их связывания. «Интересно…, что “что” в обоих случаях [речь идет о европейской и арабомусульманской культурах. — *Примеч. С. К.*] остается спрятанным от любого наблюдения, кроме интеллектуального. Никто никогда не видел и не фиксировал приборами субстанцию как таковую, только ее качественное наполнение… И точно так же никто никогда не видел действие как таковое и не фиксировал его приборами, но только действователя или претерпевающее. “Что” спрятано за “какое”, но именно единство “что” собирает множественность “какое” в осмысленный мир» (с. 9). Но это значит, что и сами «что», и «какое» как таковые образуются внутри самого акта их связывания; это значит, что само различение между «действователем» и «претерпевающим» тоже не существует до самого акта их связывания, а образуется внутри самого этого акта.

Поэтому само это действие связывания не является не просто связкой «и», но таким действием, внутри которого образуются и «что», и (противоположное ему) «какое», одно («единое») и иное («множественное»), «действователь» и «претерпевающий» как таковые, и т. п. Наше мышление предметно потому, что само действие данности этих предметов скрывается в акте их связывания, когда одно выдается через другое. Не только «что» спрятано за «какое», но само действие их полагания-связывания скрывается за их единством «что-и-какое». Иначе говоря, базовая операция нашего мышления — операция единения — осуществляется одновременно как операция полагания их как неинаковых: они не тождественны, поскольку в этом случае не было бы смысла в их связывании, и не различны, поскольку одно выступает как другое. Собственно сам акт связывания «что-и-какое» и выступает как их предметная данность (существование в мышлении)[2].

Между тем заметим, перенос внимания (интуиции) на само действие задает каркас иной логики и альтернативное понимание философии (самой ее возможности). Субъектом мышления тогда выступает не предмет (сущее, существительное, подлежащее, ὑποκαίμηνον, субстанция), а само действие (акт, событие) связывания[3].

4. *Возможность философии.* Однако, так или иначе, это нереализованная возможность европейской философии. Автор справедливо задает вопрос: если такова фактичность нашего мышления, то зачем «ломать голову» над этим и не лучше ли остаться при этих базовых интеллектуальных привычках, коль скоро они составляют сам фундамент европейской философии?

Вот здесь открывается основная мысль автора: во-первых, для того, чтобы понять самих себя и совершить рефлексию над собственными основаниями. Так констатируется отличительная особенность философии вообще (в отличие от других форм духовной культуры — религии, искусства, политики и т. д.): рефлексия над собственными основаниями является условием существования самого философского мышления. В этом заклю-

[1] Именно с этим обращением на сам акт данности сущих связывает М. Хайдеггер свой проект die andere Anfang философии; именно на это обращает внимание вся современная европейская философия событийности.

[2] Поэтому, по Аристотелю, не может быть задан вопрос о самом «есть» какой-либо вещи; а по Канту бытие не есть реальный предикат.

[3] Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица / пер. с фр. М. Голованивской. М. : Новое литературное обозрение, 2011.

чается не только ее тождество со своей историей, но и ее основная задача (с. 10). Но как можно понять свои основания, если не занять по отношению к ним дистанцию — историческую, культурную, методологическую. В таком случае, «беря в скобки один вариант полагания “что-и-какое”, мы остаемся 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» (с. 10).

В таком случае выполнения основной задачи рефлексии философии относительно собственных оснований решается ее задача относительно способа мышления (базовой логики), понимания мира (базового категориального каркаса) и объяснения многообразия «больших культур» (альтернативных вариантов философии).

Именно в этом автор статьи видит подход к преподаванию философии, поскольку задача заключается не в том, чтобы дать некую «сумму знаний» о философии и не «сумму философий». «Основой задачей, по мнению автора, является критическая рефлексия, то есть выяснение оправданности собственных оснований» (аннотация, с. 5). С этим следует согласиться: задача университетского курса заключается в постановке мышления, а в отношении философии — именно в формировании понимания той логики, которая правит нашим мышлением (система базовых категорий и логика). И здесь «множественность независимых в своих основаниях философских традиций служит условием sine qua non выполнения философией своей ключевой задачи рефлексии собственных оснований» (там же).

Тем не менее встает и теоретический, и практический — в смысле его реализации при преподавании университетского курса философии — вопрос. Если никакое *эпохе* не устраняет способности к связности и смыслополаганию (это было бы равносильно устранению самого мышления), то что обеспечивает целостность сознания при вариативности разворачивания альтернативных вариантов философии (связанных с «большими культурами»)?

5. *Соборность мышления и место русской философии.* Очевидно, это сам философский анализ различных альтернативных вариантов связывает их в некоторое целое, поскольку само мышление и есть связность и целостность. Автор видит вектор схождения альтернативных философий на собрании всех способов задавания единства множественности (вариантов «что-и-какое»); такое собрание логик смыслополагания выступает как собранность-соборность. Здесь автор реализует свою идею противопоставления общечеловеческого всечеловеческому[1]. Первое основано на единстве безразличного, второе — на сохранении внутри целого индивидуального (лица). «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» (с. 11). Идея соборности как выражение соработничества ради общего дела как никогда актуальна сегодня в условиях глобальных угроз всему человечеству.

Особое значение здесь имеют русская культура и русская философия с ее ориентацией на органическую соборность. Автор этого не раскрывает в статье, но очевидно (в том числе и по ссылкам на русское евразийство и т. п.), что именно русская философия в силу своей органической соборности и признания неустранимой субъектности каждого (лика-личности единичного) в общем ансамбле существования общества является здесь альтернативным вариантом развития всего человечества (схождения всех «больших культур»). В этом автор видит задачу русской философии сегодня. С этим следует, безусловно, согласиться, ибо это не только настоятельная практическая задача, но и выражение существа русской философии как таковой.

Таковы, на наш взгляд, положительные моменты рецензируемой статьи. Хотя основные ее идеи, как было отмечено выше, уже были высказаны автором в других его работах, здесь важен ракурс отнесения к задаче преподавания философии. Полное исполнение философской задачи — в том, чтобы проследить с самого основания разворачивание сознания как смыслополагания в максимально возможном числе вариантов, в выявлении принципов философского априори, в выявлении оснований (базовых категорий и логики их развертывания), развитии философской традиции и ее влияния на формирование человеческой культуры. По сути здесь задается предмет философии, который — в отличие от позитивных наук —

[1] Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. Общечеловеческое. М. : Языки славянских культур, 2019.

всё время становится для философии проблемой и интенцией философской рефлексии. Суть авторской позиции, поэтому, сводится к риторическому вопросу-тезису: «Если такова задача философии, достигающей рефлексии предельных оснований, т. е. оснований самой себя, оснований любого способа смыслополагания, то не вытекает ли из этого, что научить этому и значит научить философии?» (с. 10). Конечно, на это следует дать положительный ответ.

Безусловно, этот ответ есть лишь набросок, как говорит автор, или даже подход к наброску, поскольку в статье собственно ничего о разворачивании университетского курса философии, особенностях реализации этой задачи, обсуждения ее методических трудностей и т. п. нет (автор просто ссылается на свое участие в работе над университетским учебником по философии). Однако это не умаляет важности поднятых в статье вопросов о природе философского знания и мышления.

Информация об авторе

С. В. Комаров — доктор философских наук, доцент, декан философско-социологического факультета, профессор кафедры философии.

Information about the author

S. V. Komarov — Doctor Sci. (Philosophy), Associate Professor, Dean of the Faculty of Philosophy and Sociology, Professor at the Department of Philosophy.

Статья поступила в редакцию 07.04.2026; одобрена после рецензирования 10.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 07.04.2026; approved after reviewing 10.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 145–146.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(4(510):145-146.

Обзорная статья

УДК 130.2; 165

DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-145-146

К КОНЦЕПТУАЛЬНОМУ ОБОСНОВАНИЮ КУРСА ФИЛОСОФИИ В ВУЗЕ

Анатолий Борисович Невелев

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, nabob1@mail.ru, 0000-0001-7037-0574

Для цитирования: Невелев А. Б. К концептуальному обоснованию курса философия в вузе // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 4 (510). С. 145–146. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-145-146.

Review article

TOWARDS A CONCEPTUAL FOUNDATION FOR A PHILOSOPHY COURSE AT THE UNIVERSITY

Anatoly B. Nevelev

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, nabob1@mail.ru, 0000-0001-7037-0574

For citation: Nevelev AB. Towards a Conceptual Foundation for a Philosophy Course at the University. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(4(510):145-146. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-510-4-145-146.

Как следует из самого названия рецензируемой статьи А. В. Смирнова «Как преподавать философию? Набросок ответа», ее появление сопряжено с задачей разработки нового, актуального для нашего времени, учебного пособия и далее — учебника для преподавания философии в высших учебных заведениях. Андрей Вадимович — один из авторов уже написанного проекта учебного пособия по философии для студентов гуманитарной направленности их подготовки. Сразу отмечу, что та задача, которую решает в своей статье А. В. Смирнов, выполняет в общем контексте работы над учебным пособием ключевую методологическую роль. Без концепции философских оснований учебного пособия всё другое, надстроечное, содержание его теряет смысл и вливается в множество учебников и учебных пособий, написанных до того. Поскольку я знаком с теми вариантами учебных пособий, которые предлагались до упомянутого проекта, могу сказать, что именно такого уровня и направленности рассмотрения концепции курса философии и учебного пособия по философии, которое содержится в рассматриваемой статье, мне и не хватало для понимания собственных авторских единых оснований. Без ясного, последовательного изложения авторских позиций невозможно справиться с хаотизирующим буйством содержательного многообразия, которое вне твердой авторской позиции обязательно одержит верх.

Вопросы, на которые отвечает автор в рассматриваемой статье, не могут не выйти и выходят за рамки сугубо учебных задач преподавания философии. Дело в том, что переживаемый нами период нашей истории полон идеологических противоречий, конкуренции идей, заключающих в себе философский потенциал и являющихся имплицитно представленными стратегиями развития нашего общества и наших людей, граждан России. В этих условиях актуальность написания учебных пособий и учебников для системы высшего образования вторична по отношению к философско-методологическому и научно-теоретическому осмыслению реального жизненного процесса страны и мира. В то же время учебник, учебное пособие в случае его принятия является свидетельством зрелости философско-теоретической мысли в стране, поскольку говорит о способности профессионально работающих философов концептуально-теоретически справиться с оформлением созревших реальных тенденций социального и духовного развития.

Рассматриваемый вариант профессионального авторского подхода к философскому осмыслению фундаментальных жизненных проблем и тем самым — к оригинальному концептуальному

© Невелев А. Б., 2026

осмыслению содержания учебного курса философии для студентов высших учебных заведений начинается с утверждения о недоказанности универсальности чистого разума, соответственно, недоказанности способности тотального решения всех проблем европейским вариантом рациональности. Как справедливо замечает автор, такого доказательства нет даже в философии («Критике чистого разума») И. Канта. Разум никогда не достигает той абсолютной чистоты, которая утвердила бы его в единственной (в данном случае — европейской) форме. Бытийное «что» всегда скрыто за качественным, культурно специфическим «какое». От «какое» иллюзорно можно тоже отвлечься, но именно только иллюзорно. Предикативность либо явно, либо неявно всегда присутствует, сопутствует любому «что». «Какое» снижает уровень абстракции и настраивает разум на принятие качественно особой вариативности, идущей от самой жизни.

По мысли автора категориально упорядочивающим началом на пути конкретизации качественно специфицирующего «какое» является категориальная пара «единое — многое». Преобладание «единого» в итоге выпячивает на первый план «какое»-то одно, претендующее на универсальность, но по факту только номинально придающее особенному значение всеобщего. В зависимости от преобладания единого над множественным или в зависимости от преобладания множественности над единым автором выделяются исторически детерминированные четыре «большие культуры». Две из них акцентируют «что», бытийное единое, две других акцентируют «какое», множественное, многообразное. В каждом из четырех случаев концептуального рассмотрения специфики больших культур автор резонно предупреждает о недопустимости крайностей жесткой категориальной схематизации.

Академик А. В. Смирнов, придерживаясь традиций, сложившихся в русской философии, предпочитает опираться в ходе философского исследования современной действительности, например, на категорию «*все*человечности» в отличие от категории «*обще*человечности». Тем самым жесткая схематизация осмысливаемой действительности смягчается *соборным* подходом к существующим людям, к их отношениям между собой и к природе. Чистая абстракция бытия предстает как *со-бытие.* Раздельность предстает как *со-работничество, со-творчество.* Тем самым автор концептуально и убедительно философски подводит читателя к мысли о том, что наряду с четырьмя большими культурами, заявившими о себе еще в древности, философски вызрела еще одна, большая, русская культура, несущая в себе мощный потенциал *со-гласия, разумный мир во всём мире.* Эта идея, ее последовательное философское оформление в тексте, достойны того, чтобы стать основополагающей для учебного пособия, а в дальнейшем и учебника по философии для высших учебных заведений России.

Информация об авторе

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

Information about the author

A. B. Nevelev — Doctor Sci. (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Eurasia and the East.

Статья поступила в редакцию 04.04.2026; одобрена после рецензирования 10.04.2026; принята к публикации 15.04.2026.

The article was submitted 04.04.2026; approved after reviewing 10.04.2026; accepted for publication 15.04.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.