Вестник Челябинского государственного университета

Философские науки

Выпуск 81

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

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в 1991 году

№ 8 (514) 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 филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Попов Евгений Васильевич**, доктор экономических наук, профессор, член-корреспондент РАН (Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Россия); **Эндер Демир**, Университет Рейкьявика (Рейкьявик, Исландия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор (Университет Париж-Дофин, Франция).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Редактор направления
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 *С. В. Ястребовой*
Верстка *С. В. Ястребовой*

Подписано в печать 12.10.26.
Выход в свет 29.10.26.
Формат 60×84 $^{1}/_{8}$. Бумага офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 17,43.
Уч.-изд. л. 14,4.
Тираж 500 экз. Заказ 503.
Цена свободная

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

12+

Bulletin of Chelyabinsk State University

Philosophy Sciences

Issue 81

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

ACADEMIC PERIODICAL

Founded in 1991

№ 8 (514) 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 *S.V. Yastrebova*
Imposition by *S.V. Yastrebova*

Approved for printing 12.10.26.
Date of publication 29.10.26.
Format 60×84 $^{1}/_{8}$. Litho paper.
Font Times.
Conventional print. sh. 17,43.
Ac.-publ. sh. 14,4.
Circulation 500 copies.
Order 503. 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
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

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

Тонковидова А. В., Орлов М. О. Саратовская философская школа (истоки возникновения и критерии) 5

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

Худякова Н. Л. Личность как движущая сила субстанции общества 11

Камалетдинова А. Я. Диалектика исторического и логического в контексте развития общества 20

Романова А. П., Мамонтов П. П. Отмена российской культуры в политике памяти государств постсоветского пространства: социально-политический аспект 29

Абрамов П. Д. Техника как посредник: избыточность «четвертого мира» в плюралистической онтологии 40

У Цзинвэнь. Информационализм как парадигма философии техники: от понятия информационной социологии к механизмам технико-информационной трансформации 47

Невелева В. С., Меняева М. П. Коммунитарные идеи в философии убунту и русской философии: сравнительный анализ и актуальный смысл 55

Епимахова А. Ю. Язык как место встречи: диалектика заимствования и самобытности в профессиональной коммуникации 65

Белоусова С. А., Светлакова Л. В. Информальное образование: конструирование понятия 71

Теплых М. С. Ценностно-мировоззренческий подход к проблеме справедливости правосудия . . . 83

Гутова С. Г. Философское переосмысление житийных традиций в творчестве Л. Н. Толстого на примере повести «Отец Сергий» 92

Добронравов К. О. Натурализация социальных потрясений как способ работы с коллективной травмой в литературе модернизма 104

Казанцева В. А. Этические проблемы современной фотографии 112

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

Касаткин П. И., Крынжина М. Д. Влияние научной политики на культуру популяризации научного знания: опыт США, ЕС и Китая 116

ДИСКУССИИ И РЕЦЕНЗИИ

От редакционной коллегии 124

Диев В. С. Нужна ли философия студентам естественнонаучных специальностей? 125

Сердюкова Е. В. Философия в структуре социогуманитарного ядра: вызовы новой модели высшего образования 129

Невелев А. Б. Онтология: картина мира и жизненный путь 133

Худякова Н. Л. «Социальная философия» как предмет познания студентами нефилософских специальностей 136

Мацына А. И. Смыслополагание в архитектонике второго преодоления 145

CONTENTS

PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

Tonkovidova A. V., Orlov M. O. The Saratov Philosophical School (origins and criteria) 5

MAN, SOCIETY, CULTURE

Khudyakova N. L. Personality as the Driving Force of Society's Substance 11

Kamaletdinova A. Ya. The Dialectic of The Historical and the Logical in the Context of Societal Development 20

Romanova A. P., Mamontov P. P. The Abolition of Russian Culture in the Memory Politics of Post-Soviet States: a Socio-Political Aspect 29

Abramov P. D. Technology as a Mediator: the Redundancy of the "Fourth World" in a Pluralistic Ontology 40

Wu Jingwen. Informationalism as a Paradigm of the Philosophy of Technology: From a Concept in Information Sociology to the Mechanisms of Techno-Informational Transformation . . 47

Neveleva V. S., Menyaeva M. P. Communitarian Ideas in Ubuntu and Russian Philosophy: Comparative Analysis and Current Meaning 55

Epimakhova A. Yu. Language as a Meeting Point: the Dialectic of Borrowing and Distinctiveness in Professional Communication 65

Belousova S. A., Svetlakova L. V. Informal Education: Construction of the Concept 71

Teplykh M. S. Value-Worldview Approach to the Problem of Justice 83

Gutova S. G. A Philosophical Rethinking of the Hagital Traditions in the Works of L. N. Tolstoy Using the Example of the Story «Father Sergius» 92

Dobronravov K. O. Natutalization of Social Cataclysms as a Way of Working Throgh Collective Trauma in Modernist Literature 104

Kazantseva V. A. Ethical Issues of Modern Photography 112

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Kasatkin P. I., Krynzhina M. D. The Impact of Science Policy on the Culture of Popularization of Scientific Knowledge: the Experience of the USA, the EU and China 116

DISCUSSIONS AND REVIEWS

From the Editorial Board 124

Diev V. S. Do Students of Natural Sciences Need Philosophy? 125

Serdyukova E. V. Philosophy within the Structure of the Socio-Humanitarian Core: Challenges of the New Higher Education Model 129

Nevelev A. B. Ontology: Worldview and Life Path 133

Khudyakova N. L. “Social Philosophy” as a Subject of Study For Non-Philosophical Students 136

Matsyna A. I. Meaning-Making in the Architectonics of the Second Revolution 145

ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ
PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 5–10.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):5-10.

Научная статья

УДК 1(091)

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-5-10

САРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА (ИСТОКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И КРИТЕРИИ)

Анна Викторовна Тонковидова[1*], Михаил Олегович Орлов[2]

[1]Кубанский государственный университет физической культуры, спорта и туризма, Краснодар, Россия, tonkovidova@mail.ru, 0000-0002-2756-9577

[2]Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Саратов, Россия, orok-saratov@mail.ru, 0000-0001-7312-5881

Аннотация. Актуальность изучаемого вопроса обусловлена необходимостью уточнения форм и критериев процесса институционализации философского сообщества. В исследовании изучается вопрос возможности идентификации философской школы на примере саратовской философской школы. Выявляются ее основоположники, к числу которых могут быть отнесены Семен Франк и уроженец Саратова — философ Георгий Федотов. На примере обращения к трудам которых показано, что школа обнаружила себя в исторической и культурной реальности отечественного философского дискурса и оказала влияние на последующее развитие отечественной философской мысли. Устанавливается, что саратовская философская школа соответствует авторским критериям сообщества/школы, определенным на основании работ Николая Грота и Сергея Трубецкого. Один из критериев состоит в общем для двух авторов подходе к рассмотрению цивилизационной идентичности, которая, согласно Георгию Федотову, основывается на православии, самодержавии и народной культуре, а по Семену Франку — на общем мирочувствии, которое пронизывает базовые характеристики цивилизации: языке, культуре, ценностях, обычаях, исторической памяти. В философии Семена Франка и Георгия Федотова определяется единая традиция, основанная на философии Владимира Соловьева. Критерий философской школы, состоящий в отражении ценных объектов философских исследований, мы обнаруживаем в единой для обоих философов теме соборности, а также теме личностного опыта обращения к библейскому слову. В становлении саратовской философской школы прослеживаются общие горизонты личных судеб Семена Франка и Георгия Федотова и их творческих биографий, что повлияло на становление их философских взглядов. Это и работа философов по организации и проведению студенческих философских кружков в Саратовском университете, и вынужденная эмиграция. Присутствует изначальная дискуссионность философского знания и текстов философов, которые объединены в философскую школу, и тесная взаимосвязь философской школы и общественности. Определяется наличие философской традиции, сохраняемой современными представителями саратовской философской школы.

Ключевые слова: саратовская философская школа, критерии философской школы, Семен Франк, Георгий Федотов

Для цитирования: Тонковидова А. В., Орлов М. О. Саратовская философская школа (истоки возникновения и критерии) // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 5–10. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-5-10.

© Тонковидова А. В., Орлов М. О., 2026

Original article

THE SARATOV PHILOSOPHICAL SCHOOL (ORIGINS AND CRITERIA)

Anna V. Tonkovidova[1*], Mikhail O. Orlov[2]

[1]Kuban State University of Physical Education, Sports, and Tourism, Krasnodar, Russia, tonkovidova@mail.ru, 0000-0002-2756-9577

[2]Saratov State University, Saratov, Russia, orok-saratov@mail.ru, /0000-0001-7312-5881

Abstract. The relevance of the issue under study is due to the need to clarify the forms and criteria of the institutionalization of the philosophical community. The study examines the possibility of identifying a philosophical school using the example of the Saratov philosophical school. Its founders are identified, which may include Semyon Frank and the philosopher Georgy Fedotov, a native of Saratov. Using the example of references to the works of which it is shown that the school found itself in the historical and cultural reality of the Russian philosophical discourse and influenced the subsequent development of Russian philosophical thought. It is established that the Saratov philosophical school meets the author's criteria of the community /school, determined on the basis of the works of Nikolai Groth and Sergei Trubetskoy. One of the criteria is the common approach of the two authors to the consideration of civilizational identity, which, according to Georgy Fedotov, is based on Orthodoxy, autocracy and popular culture, and according to Semyon Frank, on a common worldview that permeates the basic characteristics of civilization – language, culture, values, customs, historical memory. The philosophy of Semyon Frank and Georgy Fedotov defines a single tradition based on the philosophy of Vladimir Solovyov. The criterion of the philosophical school, which consists in reflecting valuable objects of philosophical research, is found in the common theme of conciliarity for both philosophers, as well as the theme of personal experience of referring to the Biblical Word. The formation of the Saratov school of Philosophy traces the common horizons of the personal destinies of Semyon Frank and Georgy Fedotov and their creative biographies, which influenced the formation of their philosophical views. This includes the work of philosophers in organizing and conducting student philosophical circles at Saratov University, and forced emigration. There is an initial discussion of philosophical knowledge and texts of philosophers who are united in a philosophical school, and a close relationship between the philosophical school and the public. The presence of a philosophical tradition preserved by modern representatives of the Saratov philosophical school is determined.

Keywords: Saratov philosophical school, criteria of a philosophical school/community, Semyon Frank, Georgy Fedotov

For citation: Tonkovidova AV, Orlov MO. The Saratov Philosophical School (origins and criteria) . *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):5-10. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-5-10.

Введение

Вопрос становления философских школ является в настоящее время дискуссионным. Присутствует тема, связанная с возможностью идентификации философских школ как отдельных объектов изучения в поле историко-философского дискурса. А. А. Павлович отмечает, что «философская школа есть институт взаимосвязи учителя и учеников. В рамках школы имеются тренды философствований, подкрепляемые и развиваемые учениками» [8]. В статье Поруса и Резника ставится под сомнение влияние и значение философских школ современной России [9]. Но, как абсолютно верно отмечено авторами, невозможно уйти от процесса институционализации философского знания и обратить философию вспять. В связи с этим требуется внимательно изучить данную тему и определить историко-философский контекст создания философских школ, чтобы уточнить возможные перспективные направления их дальнейшего изучения.

Материалы и методы исследования

В статье Орлова, Аникина, Соколовой внимательно изучается вопрос становления саратовской философской школы в ретроспективе XX и XXI вв; говорится о том, что «принципы обучения и онтологическая направленность философских изысканий вкупе с нацеленностью на концептуализацию актуальных социально-философских проблем стали основополагающими для саратовской философской школы» [6, с. 49]. Определяются как ее основоположник — Семен Франк, — так и темы исследований, круг участников, строится генеалогическая цепочка на основании академических взаимоотношений «ученик — учитель» или «аспирант — научный руководитель», но остается непроработанным вопрос критериев определения философской школы, а среди ее основоположников не звучит имени Георгия Федотова.

В работе мы обратились к историко-генетическому методу для изучения процесса становления

как философской школы, так и ее идейного содержания. Прибегли и к методу философского полилога, который позволяет определить в поле российской историко-философской традиции контексты философских школ.

Критерии философской школы определяются на основании идеи «соборности сознания», сформулированной Сергеем Трубецким в статье «О природе человеческого сознания» 1890 г. [11, с. 108–115] и развитой в работе Николая Грота (статья «Еще раз о задачах журнала») [4, с. I–VI]. Идея «соборности сознания», в которую философы вкладывали различные смыслы, выступает основополагающей при определении критериев философского сообщества, а на наш взгляд — и философской школы. Николай Грот формулирует характерные черты, которые возможно рассматривать и как критерии философского сообщества/школы.

Нам представляется возможным проведение сравнительного анализа и сопоставления философских позиций Николая Грота и Сергея Трубецкого на основании их подхода как в целом к научному сообществу (Сергей Трубецкой), так и к философскому сообществу (Николай Грот). Оба мыслителя, отталкиваясь от идеи «соборности сознания», формулируют положения, рассматриваемые нами в качестве критериев сообщества ученых. Сергей Трубецкой при этом формулирует критерии университетского сообщества (сообщества ученых) [12], а Николай Грот распространяет идею «соборности сознания» на философское сообщество.

Можно сделать вывод, что оба мыслителя основополагающими для возникновения и существования сообщества, как в целом научного, так и философского, видят его нахождение в исторической действительности, включенность в историко-культурную действительность, новизну научной и философской мысли, свободную мыслительную деятельность на основании ценностных ориентиров, принимаемых и выражаемых членами сообщества.

Результаты исследования и их обсуждение

Отталкиваясь от взглядов Николая Грота и Сергея Трубецкого на возможные критерии сообществ ученых и философов, мы можем актуализовать их идеи и на этом основании определить параметры современного отечественного сообщества ученых или отечественной философской школы. В данном случае мы прибегаем к методу философского полилога и утверждаем, что в отечественной историко-философской традиции можно найти свойственные именно ей критерии философской школы.

Первый критерий включает в себя представленность философской школы в исторической и культурной реальности отечественного философского дискурса, межпоколенную связь философских идей, влияние на последующее развитие отечественной философской мысли. Философская школа пребывает в неразрывном единстве с философским сообществом в отечественной философской традиции, но при этом во многом автономна, особенна, уникальна в собственной самоидентификации по отношению к ней. И философия Семена Франка, и философия Георгия Федотова соответствуют первому выделяемому нами критерию. Георгий Федотов в статьях «Будет ли существовать Россия?», «Россия, Европа и мы» выделял православие, самодержавие и народную культуру как объединяющие факторы народа и культуры, что лежит в основании цивилизационной идентичности России. Будучи в эмиграции, он отмечал в своем открытом ответе Николаю Бердяеву («Ответ Федотова Бердяеву», 1946): «теперь мы более, чем когда бы то ни было, сознаем особность и своеобразие культурно-исторических типов» [13, с. 56]. Семен Франк в труде «Сущность и ведущие мотивы русской философии» (1925) отмечал, что в основе цивилизационной идентичности лежит общее мирочувствие; оно пронизывает базовые характеристики цивилизации, такие как язык, культура, ценности, обычаи, историческая память.

Важно отметить, что данная линия философских исследований присутствует в традиции саратовской философской школы. Такие философы, как доктора философских наук, профессора Владимир Рожков, Даниил Аникин, Денис Артамонов, обращаются в своих исследовательских проектах к тематике цивилизационной идентичности и «исторической памяти».

В философии Семена Франка и Георгия Федотова мы видим и общую традицию, основанную на философии Владимира Соловьева, что подтверждают слова из письма Франка Федотову 1949 г., опубликованного в Новом журнале в 1952 г., где Семен Франк, обращаясь к Георгию Федотову, отмечает, что «вы обрели этим право быть причисленным к очень небольшой группе подлинно честных, нравственно трезвых, независимо мыслящих русских умов, как Вл. Соловьев» [5].

В качестве второго критерия мы можем рассматривать выводимый из первого, отражающего цивилизационную идентичность, — ценностный

параметр возникновения и существования философской школы. Ценности выступают одним из важнейших оснований цивилизационной идентичности как общества в целом, так и философской школы. Мы наблюдаем созидание общих вопросов философии согласующихся с ценностями участников философского сообщества и обсуждаемых ими [4, С. I–VI, 10]. В отношении данного критерия нами усматривается присутствие ценных объектов философских исследований — общая для обоих философов тема соборности, тема личностного опыта обращения к библейскому слову. Интересным фактом выступает и обращение мыслителей к фигуре Александра Пушкина для выражения своих социально-философских взглядов.

Алексей Гапоненков — наш современник, представитель саратовской философской школы, изучающий общую для Франка и Федотова тематику — личностный опыт обращения к библейскому слову [2]. Данная тематика для обоих философов являлась основополагающей. Семен Франк к ней обращался в своих книгах «Крушение кумиров» (1923), «Свет во тьме» (1949), а Георгий Федотов — в статье «Православие и историческая критика» (1932) и в книге «Стихи духовные» (1935).

Общее понимание темы соборности философами состоит в символической ее трактовке и в понимании возможности установления соборного единства как религиозности, так и светскости. У Семена Франка концептуальная модель соборного единства вмещает в себя три формы социальности (религиозную, светскую, религиозно-светскую), а аскеза несет символическое значение в странничестве, изгнанничестве, героизме и подвижничестве [7]. Георгий Федотов также рассматривает три формы соборности, включая светскую, определяя ее как «соборность общего греха» (работа «Зачем мы здесь?») [9, с. 222], где каждый должен отречься от личного в угоду общественному, общему участию в неправде, даже подвиге. Он применяет символику светского подвижничества, изгнанничества за правду или подвига. Интересно, что Федотов прибегает к метафоре «изгнанничество» в описании «подвига» эмиграции. «Изгнанничество за правду» [9, с. 224] становится труднейшим подвигом, и немногие могут выдержать этот искус — изгнание. Внутренняя эмиграция также приравнивается к изгнанию за правду; отмечается, что это вдобавок и «мученичество» [9, с. 222], изгнанническое служение [9, с. 225]. И религиозность, и светскость проявляются в мессианизме, мученичестве, индивидуализме, служении.

В статье «Проблемы будущей общественности» Федотов пишет об установлении соборной общественности, где разрешатся противоречия наций и противоречия классов. В статье «Основы христианской демократии» он указывает на то, что установится «всенародность государственного служения» [9, с. 195]. Это уже религиозно-светский тип общественности.

Важно отметить, что Федотов, как и Семен Франк, рассматривает светскую социальность как определенную форму соборного единства. При ее описании философы обращаются к религиозным метафорам: мессианизм, мученичество, что приводит к наделению сакральным смыслом светскости и дает надежду на возникновение религиозно-светского типа социальности.

Тема соборности и соловьевская традиция продолжают звучать в саратовской философской школе в XXI в. в работах доктора философских наук, декана философского факультета СГУ Михаила Орлова и докторов философских наук, профессоров философского факультета СГУ Владимира Рожкова и Михаила Богатова.

Кроме того, в 1937 г., к столетию со дня смерти поэта, Франк и Федотов, покинувшие Советскую Россию, написали работы, посвящённые политическим взглядам Пушкина.

В качестве третьего критерия мы обнаруживаем общие горизонты их личных судеб и творческих биографий [4]. Жизненные пути философов в единстве идут и по линии личной судьбы, что позволяет определить их коллективную биографию. В настоящий момент достоверно известно о двух письмах, которые адресовали друг другу философы. Первое письмо было написано Георгием Федотовым еще в 1917 г. Георгий Федотов обращался к Семену Франку в письме с просьбой о назначении на должность в Саратовском университете [13, с. 216–217], но итог переговоров о его избрании в тот период был не в пользу работы в Саратове. Алексей Гапоненков отмечает, что стремление Георгия Федотова преподавать в Саратове, где он ощущал прилив работоспособности, осуществилось только в 1920 г. [1; 3].

Второе письмо из переписки Семена Франка и Георгия Федотова было написано Семеном Франком в 1949 г., спустя тридцать два года после первого письма Георгия Федотова. В нем Франк выразил свою поддержку позиции Федотова, что определяло общее поле их социально-философских взглядов.

По отношению к пересечению биографических путей философов необходимо отметить, что Георгий Федотов работал на кафедре средневековой истории Саратовского университета в 1920–1922 гг., когда в Саратовском университете в 1917–1921 гг. осуществлял научную и педагогическую деятельность профессор С. Л. Франк. О присутствии давних знакомых по Петербургскому университету, среди которых был и Семен Франк, упоминает в своих воспоминаниях Е. Н. Федотова [14, с. XIV–XV].

Оба философа в свой саратовский период развивали работу в студенческих кружках религиозно-светского типа, что и Георгий Федотов, и Семен Франк рассматривали как важное направление деятельности. Общность судеб философов мы видим и в их вынужденной эмиграции из России.

«Взаимная поверка знаний, убеждений и стремлений различных людей» [4, с. XIV] обозначает изначальную дискуссионность философского знания и текстов философов, которые объединены в философскую школу. Мы устанавливаем это в качестве ее четвертого критерия. Дискуссионность в настоящее время ведет к цитированию работ друг друга, что показывает влияние работ философов друг на друга.

В качестве пятого критерия, который мы можем выделить, определяется тесная взаимосвязь философской школы и общественности. Взаимосвязи строятся как по направлению внутренних коммуникаций, так и внешних. Философское сообщество должно находиться в состоянии взаимодействия с общественностью. Площадками взаимодействия выступали студенческие религиозно-философские кружки, журналы, открытые письма.

Важнейшим критерием философской школы является создание нового знания в философском поле. Новизна — определяющий знак существования философской школы, ее непременное условие для обозначения в качестве таковой.

Новизна философских взглядов мыслителей прослеживается в изучаемых ими вопросах философии, отраженных в теме соборности, экзегетике библейских текстов, социально-философских взглядах мыслителей.

Выводы

Установлено, что в настоящее время сохраняет актуальность и дискуссионность вопрос о возможности идентификации философских школ в связи с отсутствием единообразного подхода к этой историко-философской проблеме.

В исследовании нашли свое подтверждение разработанные с опорой на материалы философских работ Сергея Трубецкого и Николая Грота авторские критерии определения философской школы. Такой критерий, как представленность в историко-культурной реальности, состоит в том, что философская школа должна быть основана на отечественной духовной, цивилизационной традиции и создавать условия для ее возобновления в последующих поколениях философов, формируя определенную философскую общность идей и учений. Актуализация данного критерия была продемонстрирована авторами на примере саратовской философской школы, основанной на философских подходах Семена Франка и Георгия Федотова. Ценностный критерий проявляется в данном случае в общей направленности исследовательских траекторий членов сообщества. В случае саратовской философской школы среди общих тем можно выделить соборность и изучение библейского слова. Мы обнаружили, что многоединство философских и жизненных судеб обоих философов — и Семена Франка, и Георгия Федотова — соответствует критериям философской школы. Общность биографий проявляется в совместной работе в Саратове в период между 1917 и 1922 гг. и вынужденной эмиграции из России. В статье подтверждаются и критерии дискуссионности, взаимного влияния, взаимосвязи с общественностью, новизны философского знания.

Авторы статьи подтвердили в своем исследовании существующую традицию саратовской философской школы, восходящую к Семену Франку и Георгию Федотову. Их идеи осмысливаются и развиваются в трудах современных представителей философской школы.

В работе была выявлена и философская традиция, источником которой выступает Владимир Соловьев, что можно продемонстрировать в понимании Семеном Франком и Георгием Федотовым соборности как светской социальности, концепции цивилизационной идентичности, символики «изгнанничества», «подвига».

Можно сделать вывод, что Семена Франка и Георгия Федотова возможно рассматривать как созидателей саратовской философской школы, а ее соответствие критериям, определяемым на основе трудов Николая Грота и Сергея Трубецкого, делает совершенно правомерным формальное обозначение школы в поле современной русской философской мысли.

Список источников

1. Антощенко А. В. Долгие сборы в Саратов (к биографии Г. П. Федотова) // Историографический сборник. Вып. 23. Саратов : Издательство Саратовского университета, 2008.

2. Гапоненков А. А. Библейское слово в трудах религиозных мыслителей (С. Л. Франк, Г. П. Федотов, Н. С. Арсеньев) // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Филология. Журналистика. 2022. № 1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/bibleyskoe-slovo-v-trudah-religioznyh-mysliteley-s-l-frank-g-p-fedotov-n-s-arseniev (дата обращения: 07.12.2025).

3. Гапоненков А. А. Философ в провинции. С. Л. Франк и его окружение в годы революции и Гражданской войны в Саратове. Из летописи событий 1917–1921 годов. Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 2019. 304 с. URL: https://books.sgu.ru/monographs/978-5-292-04591-5

4. Грот Н. Я. Ещё о задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1891. Т. II, кн. 6. С. I–VI.

5. Кантор В. К. Философия национальной самокритики (письмо С. Л. Франка Г. П. Федотову) // Вопросы философии. 2006. № 3. С. 132–143.

6. Орлов М. О., Аникин Д. А., Соколова Д. М. Саратовская философская школа: от онтологии пространства и времени к началам социального // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2013. № 1 (4). С. 48–58.

7. Орлов М. О., Тонковидова А. В. Концептуальная модель соборности в русской религиозной философии конца XIX — первой половины XX веков // Вестник Челябинского государственного университета. 2024. № 9 (491). С. 108–115.

8. Павлович А. А. Тренды современного российского философствования // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право. 2013. № 7. С. 18–30.

9. Порус В. Н., Резник Ю. М. О современной ситуации в отечественной философии (23 марта 2020 г.) // Личность. Культура. Общество. 2020. Т. 22, № 1–2 (105–106). С. 226–238.

10. Тонковидова А. В., Орлов М. О. К вопросу установления параметров определения философской школы // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2025. Т. 25, № 3. С. 176–180.

11. Трубецкой С. Н. Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого: в 2 т. М. : Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1907. Т. 1. 515 с.

12. Трубецкой С. Н. Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого: в 2 т. М. : Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. Т. 2. 623 с.

13. Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 6: Статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия» / примеч. С. С. Бычкова. М. : Sam & Sam, 2013.

14. Федотова Е. Н. Георгий Петрович Федотов (1886–1951) // Федотов Г. П. Лицо России. Статьи 1918–1930. 2-е изд. Paris : YMCA-Press, 1988. 330 с.

Информация об авторах

М. О. Орлов — доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующий кафедрой теологии и религиоведения.

А. В. Тонковидова — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры общественных коммуникаций.

Information about the authors

M. O. Orlov — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, Head of the Department of Theology and Religious Studies.

A. V. Tonkovidova – Candidate of Philosophical Sciences, Senior lecturer at the Department of Public Communications.

Статья поступила в редакцию 28.04.2026; одобрена после рецензирования 10.05.2026; принята к публикации 31.08.2026.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

The article was submitted 28.04.2026; approved after reviewing 10.05.2026; accepted for publication 31.08.2026.

The authors declare no conflicts of interests.
Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА
MAN, SOCIETY, CULTURE

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 11–19.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):11-19.

Научная статья

УДК 141.7

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-11-19

ЛИЧНОСТЬ КАК ДВИЖУЩАЯ СИЛА СУБСТАНЦИИ ОБЩЕСТВА

Наталья Леонидовна Худякова

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

Аннотация. Предлагается способ решения проблемы внутренних источников и движущих сил активности субстанции социальной формы бытия. Мы исходим из результатов наших предыдущих исследований, в которых обосновывается, что субстанцией общества является производство как комплекс деятельностей, обеспечивающих воспроизводство всех элементов деятельности как культурно-опосредованного отношения. Обосновывается, что источником движения субстанции общества являются внутренние противоречия в отношениях производства, а движущей силой производства как субстанции общества выступает субъект деятельности — личность. Личность также рассматривается как социокультурная форма бытия, как сложная саморазвивающаяся, т. е. субстанциальная система. В качестве субстанции личности определяется её личностный опыт, существующий как в форме живой деятельности, так и в форме содержания сознания. Обосновывается, что источником движения личностного опыта выступают внешние и внутренние для личности противоречия, возникающие в отношениях производства, а движущей силой изменения этого опыта являются личностные ценности субъекта деятельности. Делается вывод, что в конечном счете движущей силой функционирования и развития общества являются личностные ценности людей. Предполагается, что полученные результаты исследования позволят решить проблему противопоставления социоцентризма и антропоцентризма. Рассмотрение личности в качестве движущей силы социальной формы бытия создает возможность преодоления природной негарантированности существования обществ как самодостаточных систем общественных отношений.

Ключевые слова: субстанция социальной формы бытия, источники движения, движущие силы, производство, деятельность, субъект деятельности, личность, личностный опыт, личностные ценности

Для цитирования: Худякова Н. Л. Личность как движущая сила субстанции общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 11–19. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-11-19.

Scientific article

PERSONALITY AS THE DRIVING FORCE OF SOCIETY'S SUBSTANCE

Natalia L. Khudyakova

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

Annotation. We propose a solution to the problem of the internal sources and driving forces of the substance of the social form of existence. We are based on the results of our previous research, which shows that the substance of society is production as a complex of activities that ensure the reproduction of all elements of activity as a culturally mediated relationship. We argue that the source of the movement of the substance of society is the internal contradictions in the production relationship, and the driving force of production as the substance of society is the subject of activity, the individual. We also consider the individual as a sociocultural form of existence, as a complex, self-developing, and substantial system. The substance of a person is defined as their personal experience, which exists both in the form of living activity and in the form of the content of consciousness. It is substantiated that the source of the movement of personal experience is the external and internal contradictions of the personality that arise in the production relations, and the driving force for the change of this experience is the personal values of the subject of activity. It is concluded that, ultimately, the personal values of people are the driving force for the

© Худякова Н. Л., 2026

functioning and development of society. It is assumed that the results of this research will help to solve the problem of the opposition between sociocentrism and anthropocentrism. Considering the individual as the driving force of the social form of existence creates an opportunity to overcome the natural uncertainty of the existence of societies as self-sufficient systems of social relations.

Keywords: substance of the social form of existence, sources of movement, driving forces, production, activity, subject of activity, personality, personal experience, personal values

For citation: Khudyakova NL. Personality as the Driving Force of Society's Substance. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):11-19. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-11-19.

Введение

В современной социальной философии многими исследователями отрицается методологическая значимость применения субстанциального подхода при исследовании общества. В исследовании Д. М. Соколовой — одном из немногочисленных отечественных исследований 21 века, посвященных проблеме субстанции общества, утверждается, что «в рамках субстанционального подхода общество мыслится как нечто существующее объективно, трансцендентно по отношению к человеческому бытию и *независимо от него*» [6]. «Общей чертой субстанционализма явилось представление о социальном как о некой надындивидуальной реальности, обладающей объективной значимостью и *не зависимой от индивидов*» [6]. При этом субстанциальный подход противопоставляется интерсубъективному, который, якобы, предполагает «представление об обществе как о становящейся реальности, рождающейся в актах непрерывной коммуникации» [6] и является предпочтительным для современной философии. Таким образом, субстанция общества понимается не только как нечто, не предполагающее участие человека, но и как не позволяющае объяснить изменчивость мира, а интерсубъективность противопоставляется надиндивидуальной реальности.

С нашей точки зрения, речь идет не об отрицании субстанциального подхода, а о противоборстве методологий реализма и номинализма (онтологического коллективизма и онтологического индивидуализма). Противники применения субстанциального подхода в социальной философии стоят на позициях номинализма, отрицая закономерности существования общества как реально существующей целостности, как сложной саморазвивающейся, а значит, субстанциальной системы, противопоставляя при этом индивидуальное и общественное бытие человека.

Но если в социологии применение этих двух подходов оправдано, так как базовым методом научного познания является метод индукции, то социальная философия, основанием которой стал метод дедукции, может рассматривать общество только как реально существующий феномен. Таким образом, проблемой применения субстанциального подхода в социальной философии является выявление субстанции общества, позволяющей понять из нее не только все многообразие форм общественных отношений, но и постоянное изменение этих форм в режиме самопричинности, самосохранения, саморазвития, самодостаточности, а также связь общества как надиндивидуальной реальности с индивидуальным бытием его членов.

Итак, развитие теории субстанции общества усматривается нами в снятии противопоставления субстанциализма и философии интерсубъективности. Решение этой проблемы стало целью исследований Д. Н. Соколовой (2013), которая решает её через установление взаимосвязи субстанциальных и интерсубъективных начал социального, предлагая в качестве субстанции общества социальный смысл. У нас вызывает сомнение, что «социальный смысл» обладает всеми признаками субстанции, установленными Спинозой и Гегелем. Следуя идеям названных исследователей, мы исходим из понимания субстанциальности, предлагаемого К. Х. Момджяном, как «способа существования систем с органическим типом целостности, обладающих автономией возникновения, строения, функционирования и развития» [1, с. 166].

Субстанциальный подход, с точки зрения К. Х. Момджяна, предполагает познание социальной формы бытия как «самопорождающегося единства многообразного» [1, с. 165], а это значит, что субстанция в самой себе содержит источник и движущие силы всех форм движения.

Если в качестве субстанции рассматривается Бог или Абсолютный дух, то исследование источников и движущих сил в самой субстанции невозможно. Но если в качестве субстанции общества рассматривать деятельность, или производство, или даже личность, то решение *проблемы поиска внутренних источников и движущих сил активности субстанции социальной формы бытия* вполне оправдано.

Методология

В настоящем исследовании используются следующие методологические подходы:

- системный, позволяющий рассматривать субстанцию общества как целостность,

являющуюся исходной причиной саморазвития общества и порождающую все многообразие общественных отношений;

- субстанциальный подход, позволяющий подойти к определению субстанции социальной формы бытия на основе следующего: сущностных признаков субстанции общества, установленных Спинозой и Гегелем, идеи К. Маркса о производстве как субстанции общества и концепции сферного подхода к определению структуры общества, формируемой исследователями отечественной социальной философии (В. С. Барулин, Л. М. Семашко, И. А. Гобозов, К. Х. Момджян и др.);
- субстанциальный подход в нашем исследовании применяется в рамках диалектического понимания мира, что позволяет рассматривать субстанцию общества с точки зрения источников её движения и движущих сил её изменения, а общество — как становящуюся реальность;
- деятельностный, позволяющий установить структуру субстанции общества как социальной формы бытия, а также место и роль человека-субъекта в этой структуре;
- философско-антропологический, позволяющий рассматривать личность в качестве социальной формы бытия, обладающей своей субстанциальной основой;
- личностно-деятельностный, представленный теорией личностного опыта и личностной культуры;
- аксиологический, позволяющий понять роль личностных ценностей в деятельности человека и рассматривать личностные ценности как детерминанту общественных отношений — как движущую силу развития личности и общества.

Наиболее существенные признаки субстанции как методологическое основание исследования

В современной социальной философии, руководствующейся идеалами и нормами постнеклассической рациональности, общество исследуется как сложная саморазвивающаяся система органического типа. Такого рода системы обладают особенными интегральными системными свойствами: во-первых, в этих системах целое онтологически первично по отношению к частям, во-вторых, эти системы обладают внутренним источником своего движения. Названные свойства таких систем могут быть объяснены только наличием субстанции общества, т. е. с позиций субстанциального подхода. Становление этого подхода в социальной философии начинается с К. Маркса, который формулирует проблему поиска *субстанции общества* как первоосновы определенной формы существования материи — социальной. Базовым методологическим основанием субстанциального подхода, формируемого в рамках социальной философии, является учение о субстанции Спинозы, который определил её сущностные качества. Наиболее важным для решения проблемы настоящего исследования является следующее: Спиноза отождествлял субстанцию *с неизменной и универсальной основой бытия* как такового — той, которая присутствует в этом бытии как *внутренний источник его движения и единства*.

Наиболее значимым исследованием субстанциальной основы общества в отечественной социальной философии является работа К. Х. Момджяна, который называет субстанциальность «способом существования живых систем», к которым он относит и социальную реальность [1, с. 175]. Им определены следующие сущностные качества субстанциальных систем: 1) способность к *самопорождению* как к спонтанному, «самопроизвольному» возникновению и обособлению в среде существования, которая предполагает как «начало существования субстанциальной системы, так и её вероятный конец» [1, с. 169]; 2) «способностью к *самоподдержанию*, в соответствии с которой субстанция существует по собственным, присущим только ей законам, качественно отличным от законов окружающей ее среды» [1, с. 170]; 3) способность к «*самодвижению* и *саморазвитию*, которое осуществляется в результате действия имманентных причин, а не экстернального воздействия со стороны внешних сил» [1, с. 170], и предполагает наличие особых механизмов самосохранения и саморазвития системной целостности, при которой все многообразие частей, свойств и состояний системы имеет единый источник, сводится к единому основанию; 4) *самоцельность* «как исходную характеристику субстанциального существования» — способность создавать свои части «из себя и для себя», что «свидетельствует об информационной предзаданности этого процесса, наличии некоторого «плана» самосозидания...», «собственные внутренние цели» [1, с. 171–172] и отсутствие внешней цели, «ради которой» они возникли, как реальная спонтанность такого возникновения; 4) *качественная самодостаточность* как особая мера качественной самостоятельности субстанциальных систем, проявляющаяся и в генезисе, и в строении, и в функционировании, и в развитии подобных образований.

Все вышеназванные качества субстанциальных систем соответствуют спинозовскому пониманию субстанции как внутреннего источника движения и единства. По определению К. Х. Момджяна, субстанция социального — это *«способ существования социальной действительности, который выделяет ее во внешнем мире и служит основанием ее внутренней системной целостности»* [2, с. 141].

Результаты

Источник движения и движущие силы производства как субстанция общества

Итак, субстанция общества — это *первопричина*, обеспечивающая самопорождение, самоподдержание, самодвижение, саморазвитие, самоцельность и самодостаточность общества. Но в современной философии в качестве первопричины чего-либо также рассматривают *источники движения* и *движущие силы*. В качестве таковых называются и потребности людей, и их интересы, и общественные противоречия, и прогрессивная деятельность социальных субъектов, и географические и демографические факторы, и внешние вызовы, брошенные цивилизациям, а также ответы на них и т. п. У всего этого, с нашей точки зрения, невозможно обнаружить все признаки субстанции общества, а значит, перечисленное не может обеспечить субстанциальную целостность общества, являясь внутренними источниками его движения. В то же время «субстанцией ... называют начало, которое порождает в процессе *своего саморазвития* все многообразие своих модусов, атрибутов, акциденций, или, говоря более современным языком, частей, свойств, состояний и видов» [2, с. 167]. Таким образом, для того чтобы субстанция общества стала источником и движущей силой его развития, в ней самой должны находиться и источник её движения, и движущая сила. Поиск этих оснований движения субстанции общества стал целью нашего исследования.

Очень часто термины «источник движения» и «движущие силы» употребляются как синонимы; вместе с тем существует и их различение, которое органически связано с проблемой «раздвоения» причинности: причины делятся на непосредственные и опосредованные. *Источник движения* (изменений) — это наиболее глубокая причина (первопричина), дающая *исходный импульс* самодвижению и саморазвитию — *непосредственная причина*. В конце XVIII — начале XIX в. проблема источника движения чего-либо получила собственно диалектическое категориальное выражение в классической немецкой философии. Под ним понималось объективно существующее *противоречие,* и только оно. *Движущей силой* является причина движения, возникающая в результате возникновения первопричины, т. е. *опосредованная причина*. Если источником движения выступает противоречие, то движущей силой будет выступать то, что является основным средством для его преодоления.

Таким образом, *субстанция как внутренний источник движения* социальной формы бытия и его единства — источник функционирования и развития общества — должна содержать в себе *возможность противоречия*. То есть субстанция не может быть монолитна, иначе невозможно ни возникновение противоречий, ни движение.

По словам Энгельса, субстанция выражает *взаимодействие*: «Спинозовское: субстанция есть causa sui — прекрасно выражает взаимодействие... взаимодействие является истинной causa finalis вещей. Мы не можем пойти дальше познания этого взаимодействия потому, что позади него нечего больше познавать» [7, с. 546]. По Энгельсу, *особенным типом взаимодействия* и соответствующей ему основной формой существования материи отличаются основные формы движения материи: механическая, физическая, химическая, биологическая и социальная (общественная). С его точки зрения, *устойчивость существования* названных форм движения материи свидетельствует о том, что их *самовоспроизводство* обеспечивается *определенным способом взаимодействия* — тем, который и составляет *их субстанцию*. Исследования в области философской антропологии (Х. Плеснер, А. Гелен, М. Шелер, Тейяр де Шарден и др.) свидетельствуют, что характер взаимодействия растений и животных с внешней средой, относящихся к биологической форме движения материи, *принципиально отличается* от взаимодействия человека с миром в целом и человека с человеком в частности. Таким образом, социальное бытие — бытие человека, уже не биологическое, а его возникновение — это возникновение новой формы субстанции.

В своих исследованиях [8] мы обосновали, что *производство* как субстанция общества, как социальной формы бытия, состоит из тех элементов и отношений между ними, возникновение которых как самопорождение ознаменовало возникновение человека и общества, а наличие которых обеспечивает функционирование и развитие общества и его самодостаточность в режиме самоподдержания, самодвижения, саморазвития и самоцельности.

Производство как субстанция социальной формы бытия рассматривается нами как *комплекс*

деятельностей, связанных через продукт и обеспечивающий не только получение того, что необходимо людям для поддержания их жизни, но и воспроизводство и расширенное воспроизводство *всех элементов деятельности*. При этом «клеточкой» социальной формы бытия мы рассматриваем *целенаправленную деятельность в её элементарной форме как культурно-опосредованное отношение*, представленное взаимосвязью и взаимообусловленностью её базовых элементов: *субъекта, объекта, культурного средства, предмета, продукта, дельта-результата*. «Культурно-опосредованная форма отношений в её развитом состоянии является единственным формообразующим способом связи человека с действительностью, обеспечивающим поддержание жизни человека и как живого организма и как социокультурного существа. ... Совокупность открытых (т. е. способных к изменению) и закрепившихся в жизни людей культурно-опосредованных форм отношений с действительностью складываются в *культуру* как всеобщую форму человеческого бытия» [9, с. 77].

Производство как комплекс деятельностей (как производственные отношения) и как субстанция социальной формы бытия предполагает производство следующих групп продуктов: производство *продуктов непосредственного потребления людьми и производство того, что относят к производительным силам: производство средств производства, производство субъектов деятельности, производство предметов дальнейшего преобразования*. То и другое представлено как материальными, так и идеальными предметами.

Выявленные нами качества производства как культурно-опосредованной формы отношений человека к действительности позволили в качестве *атрибутов* субстанции социального назвать следующее:

1) *«самовоспроизводство жизни* через обмен веществом, энергией и информацией с окружающей средой (этот атрибут отражает принадлежность социального к миру живого, к миру в целом);
2) *искусственность* — ...не естественность, не природность, т. е. культурность — это человеческая культурная приостановка естественного, природного развития событий, направление их в русло, значимого для жизни человека;
3) *природная негарантированность существования человека*. Производство и воспроизводство как социальная субстанция зиждется на систематических усилиях человека. Прекращение усилий означает прекращение производства искусственной среды обитания. Производство как усилие — это самодетерминация человека. Без этих субстанциальных усилий нет человека и общества, поскольку их бытие природно не гарантировано». [8, с. 29]

Внутреннее противоречие в производстве как субстанции социальной формы бытия, а значит и *внутренний источник движения этой субстанции* — это прежде всего противоречие между *необходимостью воспроизводства всех его базовых элементов и отсутствием* или недостаточностью таковых. К базовым элементам производства как субстанции социального мы относим:

во-первых, *элементы деятельности* как культурно-опосредованного отношения (субъект, объект, культурное средство, объекты и предметы преобразования), которые всегда являются элементами *конкретных видов деятельности*;

во-вторых, *виды деятельности*, которые должны быть включены в производство как субстанцию социальной формы бытия как необходимые и достаточные для реализации всех функций этой субстанции и прежде всего её *внутренней цели — большой функции социальной формы бытия*.

Знания об атрибутах субстанции социальной формы бытия обращают наше внимание на то, что противоречия в самой субстанции социальной формы бытия возникают как из-за недостаточности, порождаемой природной средой (климатическими явлениями, недостаточностью природных ресурсов, необходимых для производства), так и из-за недостаточности усилий и способностей самих людей как субъектов деятельности.

Названные внутренние противоречия в отношениях производства как субстанции социальной формы бытия (общества) являются *источником движения общества в его целостности*. Но что является *движущей силой* этого *производства*?

Движущая сила может быть представлена только актуализирующейся деятельной способностью (энергией), являющейся проявлением *внутреннего самостоятельного бытия общества*. При анализе деятельности как «клеточки» производства обнаруживается, что движущей силой производства как субстанции общества может быть только *субъект деятельности — личность*, обладающая социокультурным опытом, который воспроизводится в отношениях с действительностью в форме целенаправленной деятельности и который позволяет *определить наличие внутренних противоречий субстанции социального, а также организовать деятельность по их преодолению*. Если по тем или иным причинам не находится субъектов, способных к обнаружению

внутренних противоречий субстанции социальной формы бытия и их преодолению, т. е. к сохранение производства как комплекса деятельностей, обеспечивающих самодостаточность общества через его самоцельность, самоподдержание, самодвижение и саморазвитие, то наступает «смерть» общества. Общество как организационная форма совместной деятельности людей распадается на несамодостаточные фрагменты или поглощается другим обществом, т. е. включается в организационную форму деятельности людей другого общества. В социально-философской литературе такая смерть рассматривается как гибель цивилизаций, которые в исследовательской литературе всегда соотносятся с конкретными обществами.

Субстанция, источник движения и движущие силы личности как движущей силы субстанции общества

Личность мы понимаем как характеристику человека, выражающую социокультурную определенность его бытия, способность быть субъектом целенаправленной деятельности. Личность как субъект деятельности — это также, как и общество в целом, сложная самоуправляемая и саморегулирующаяся система, т. е. система субстанциальная. Если это так, то можно говорить о наличии субстанции личности.

Субстанцией личности является *личностный опыт*, существующий в двух формах: как его живая деятельность во внешнем и внутреннем отношении и как содержание сознания, представленное, согласно исследованиям В. И. Плотникова, двумя типами мыслительных форм: знаниями и ценностями. Личностный опыт складывается из трех элементов:

1) системы личностных ценностей, представляющих собой мыслительные формы, фиксирующие стремления личности к тому, что она пережила как *значимое само по себе* и что является проектом её будущего;
2) целостной картины мира в сознании человека (т.е. знаний о предметах и явлениях действительности);
3) освоенных видов, средств и способов деятельности (так называемых, умений и навыков или знаний об освоенных видах, средствах и способах деятельности).

Личностный опыт реализуется человеком в его целенаправленной деятельности как во внешних отношениях на уровне материального бытия, так и во внутреннем отношении на уровне духовно-интеллектуального бытия человека. Личность является лишь элементом субстанции социального — элементом отдельной деятельности и элементом производства, поэтому в качестве источника её движения выступают противоречия как во внешних для личности, так и во внутренних для неё отношениях.

Источником движения личности как социальной формы бытия, с нашей точки зрения, выступают следующие противоречия:

1) *внешние противоречия* — противоречия между имеющимися личностными ценностями субъектов деятельности (понимаемыми нами как социокультурная форма существования базовых потребностей человека) и отсутствием или недостаточностью для их реализации возможностей внешней для этих субъектов среды (внешних отношений);

2) *внутренние противоречия* как противоречия:

- между ценностями и знаниями субъектов деятельности: между необходимостью для индивидов того, что составляет предметы их стремлений, закрепленные в их личностных ценностях, и недостаточностью знаний и умений в их личностном опыте для реализации этих ценностей;
- между знаниями о новом значимом и тем значимым, которое закреплено в имеющихся у субъектов деятельности личностных ценностях.

Анализ личностного опыта как субстанции, выступающей в роли субъекта деятельности личности, показывает, что движущей силой этого опыта, казалось бы, могут быть или личностные ценности, или знания о действительности, или знания об освоенных индивидом видах, средствах и способах деятельности. Обоснованный выбор может быть осуществлен только на основе анализа деятельной способности каждого из названных элементов личностного опыта.

Знания и ценности рассматриваются В. И. Плотниковым как составляющие содержание сознания два типа мысленных форм, посредством которых идеализированно удерживается целостность внешнего отношения человека с действительностью. Отличая знания от ценностей, В. И. Плотников пишет: «Если знание всегда объективно по содержанию и субъективно по форме, то ценности, наоборот, объективны по форме и субъективны по содержанию» [5, с. 292]. С нашей точки зрения, это значит, что знания по своему содержанию всегда являются образами объективно существующей в прошлом и (или) настоящем действительности, но по своей форме (знания обыденные, научные, философские и т. п.) знания отражают субъективность субъектов познания через соответствующую ей предметность. Ценности как мыслительные

формы, т. е. как личностные ценности, по своей форме объективно существуют как стремление человека к тому, что он пережил как значимое само по себе, но предмет стремлений отражает субъективность пережитого человеком. Посредством личностных ценностей фиксируется направленность активности человека на воспроизводство таких идеализированных форм отношений, которые являются проектом его будущего, выступают для индивидов образом должного, соотносимого со смыслом его жизни. То есть именно личностные ценности определяют направленность движения как личностного опыта отдельных индивидов, так и групп людей, и общества в целом.

Вывод о личностных ценностях как движущей силе личностного опыта человека подтверждается результатами анализа предметных и энергийных характеристик знаний и ценностей как мыслительных форм, выявленных А. Б. Невелевым [3]. Энергийность тех и других проявляется как способность к действию. Энергийная характеристика ценностей — это актуализирующаяся деятельная способность человека, выражающаяся в наличии устойчивого надситуативного стремления к осуществлению генетически не обусловленных действий. Предметность проявляется как вовлеченность чего-либо определенного в эти действия. Энергийность знания существует только в потенции и может быть актуализирована тогда, когда они используются человеком при организации деятельности, которая всегда направлена на реализацию каких-либо личностных ценностей её субъекта.

Итак, анализ деятельных возможностей личностных ценностей и знаний как элементов личностного опыта позволяет сделать вывод, что *движущей силой воспроизводства и развития личностного опыта как субстанции личности* при разрешении внешних и внутренних противоречий личности могут быть только личностные ценности, которые выступают внутренней детерминантой поведения и деятельности человека, т. е. обладают *актуализирующейся энергийностью* в отличие от знаний (в том числе и знаний об освоенных личностью умениях и навыках), которые предметно определены, но их энергийность лишь потенциальна.

Личностные ценности — социокультурная форма существования базовых потребностей человека, *выражают единство природной и социокультурной сторон бытия* человека: врожденные *базовые потребности* выражают надобность человека в *основных группах условий*, необходимых ему для поддержания жизни и его становления как личности — как социокультурного существа; предметная определенность базовых потребностей человека возникает как результат его личностного опыта освоения социокультурных отношений.

Личностный опыт всегда есть опыт индивидуального бытия человека, в основании которого лежит освоенный им общественный опыт: язык, знания о действительности, нормы поведения и деятельности. Таким образом, именно в личностном опыте во всех его элементах, в целенаправленной деятельности, в производстве как комплексе деятельностей разных субъектов обнаруживается *единство общественной и индивидуальной сторон бытия человека*. Неочевидность этого вывода и противоборство антропоцентристских и социоцентристских подходов к пониманию социальной формы бытия обусловлена, с нашей точки зрения, недостаточным вниманием исследователей к коэволюционному типу связи. Этот тип связи был открыт Л. А. Уайтом между развивающимися природными и культурными объектами. Такую форму связи В. В. Плотников трактует как структурированную совместность Природы и Культуры, как последовательную взаимообусловленность изменений природной и культурной сторон бытия человека [4, с. 261]. Наши исследования показали, что коэволюционный тип связи устанавливается между всеми противоположными сторонами бытия человека, в том числе и между материальным и идеальным. Так, содержание сознания человека, предметные характеристики его личностных ценностей как отражение значимого для него определяются материальными условиями его жизни, хотя и не только ими. То есть материальные условия жизни людей выступают детерминантой, определяющей содержание сознания человека, его мыслительную деятельность. Но при создании *новых* материальных условий своего бытия человек реализует идеальные образы – мыслительные формы, формируемые его сознанием. Так идеальный аспект бытия человека на определенных этапах его существования становится детерминантой, определяющей материальные условия существования людей.

Заключение

Итак, во взаимосвязи и во взаимообусловленности существуют две модификации социальной формы бытия: общество и личность.

Субстанцией общества как социальной формы бытия является производство. «Клеточка» производства — деятельность как культурно-опосредованное отношение, предполагающее наличие личности в качестве субъекта деятельности. Источником движения субстанции общества

являются внутренние противоречия в отношениях производства. Движущей силой производства как субстанции общества выступает субъект деятельности — личность.

Личность есть также социокультурная форма бытия, сложная саморазвивающаяся, т. е. субстанциальная система. Субстанция личности — её личностный опыт, существующий как в форме живой деятельности, так и в форме содержания сознания. Движущей силой личности являются её личностные ценности. Таким образом, в конечном счете д*вижущей силой функционирования и развития общества являются личностные ценности людей*. В связи с этим выводом возникает ряд вопросов, пополняющих проблемное поле социальной философии. Во-первых, ценности каких именно людей выступают движущей силой общества и фактически определяют качественные характеристики процессов его функционирования и развития: людей, обладающих властью и выполняющих функцию управления и руководства другими людьми; людей, создающих новые средства деятельности, принципиально меняющие характер производственных отношений; ценности большинства членов общества или ценности кого-то иного?

Второй вопрос вытекает из знаний о природе ценностей и, прежде всего, об условиях их возникновения. Предметная определенность личностных ценностей возникает в результате социализации людей, освоения ими культуры и целенаправленного воспитания. Всегда ли эти результаты совпадают с будущим желаемым состоянием общества? А если, чаще всего, не совпадают, то на что именно надо ориентироваться при определении личностных ценностей в качестве целей воспитания? С нашей точки зрения, следует воспитывать личностные ценности как ценности субъектов плодотворной деятельности, реализация которых гарантирует существование общества как субстанциальной, т. е. *самоцельной, самоподдерживающей, самодвижущейся, саморазвивающейся, а в итоге — самодостаточной системы.*

Рассмотрение производства как субстанции общества, личности как движущей силы этой субстанции, личностного опыта как субстанции личности и системы личностных ценностей как движущей силы субстанции личности снимает *проблему противопоставления социоцентризма и антропоцентризма* и позволяет преодолеть социоцентризм, не впав в антропоцентризм (а точнее, в индивидуализм). При этом субстанция общества остается надиндивидуальной реальностью, но в то же время не отрицает и движущую силу индивидуальностей.

Понимание личности как движущей силы субстанции социальной формы бытия объясняет наличие *вероятностной и целевой детерминации общественных процессов и явлений*, а личностных ценностей как движущей силы самой личности и её личностного опыта — свидетельствует о *ценностной обусловленности* функционирования и развития общественных отношений, т. е. об их *ценностной детерминации*.

Рассмотрение личности в качестве движущей силы социальной формы бытия обращает внимание на возможность *преодоления природной негарантированности существования обществ как самодостаточных систем* общественных отношений.

Список источников

1. Момджян К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Часть 1. М. : Издательство Московского университета, 2013. 400 с.

2. Момджян К. Х. Введение в социальную философию: учеб. пособие. М. : Высш. шк., КД «Университет», 1997. 448 с.

3. Невелев А. Б. Бытие человека: диалектика предметности и энергийности // Вестник ЧелГУ: философия, социология, культурология. 2012. № 15 (269). С. 30–34.

4. Плотников В. И. Заключение // Многообразие жанров философского дискурса : коллектив. монография. Екатеринбург : Банк культурной информации, 2001. 276 с.

5. Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба / Двадцать лекций по философии : учеб. пособие. Екатеринбург, 2001. С. 367–403.

6. Соколова Д. М. Субстанциональные и интерсубъективные начала социального: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук по спец-ти 09.00.11, социальная философия. Саратов, 2013.

7. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 546.

8. Худякова Н. Л. Производство как субстанция общества // Вестник ЧелГУ: философия, социология, культурология. 2013. № 38 (329). С. 24–29.

9. Худякова Н. Л. Человек как социокультурная форма бытия : монография / Н. Л. Худякова. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2022. 152 с.

Информация об авторе

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

Information about the author

N. L. Khudyakova — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Eurasia and the East.

Статья поступила в редакцию 03.07.2026; одобрена после рецензирования 06.07.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 03.07.2026; approved after reviewing 06.07.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 20–28.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):20-28.

Научная статья
УДК 101.1
doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-20-28

ДИАЛЕКТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО И ЛОГИЧЕСКОГО В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА

Альфия Янаховна Камалетдинова

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

Аннотация. Обращение к диалектике исторического и логического обусловлено желанием концептуально обосновать основные положения всемирной истории развития в интерпретации К. Маркса. Всемирное развитие человечества представлено у немецкого мыслителя предысторией, в границах которой живем в настоящее время, и историей, образ которой может быть представлен прогностически. Эмпирически описывая предысторию (исторический анализ), используем цивилизационный подход, оперируя единичным и особенным. Моделируя стратегию развития человечества, выстраиваем логический конструкт истории. В теоретическом исследовании опираемся на формационный подход, раскрывающий закономерности становления на уровне общего и всеобщего. Реалии современного мира неизбежно приводят к необходимости диалектического единства формационно-цивилизационного подхода в определении стратегии развития. Исторический анализ может помочь в решении тактических задач; подняться до высот генерирования стратегии всемирного развития возможно, только прибегнув к логическому анализу.

Ключевые слова: история, предыстория, формация, исторический анализ и логический конструкт, развитие

Для цитирования: Камалетдинова А. Я. Диалектика исторического и логического в контексте развития общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 20–28. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-20-28.

Original article

THE DIALECTIC OF THE HISTORICAL AND THE LOGICAL IN THE CONTEXT OF SOCIETAL DEVELOPMENT

Alfiya Ya. Kamaletdinova

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

Abstract. The focus on the dialectic of the historical and the logical is driven by the desire to conceptually substantiate the main provisions of the world history of development in K. Marx's interpretation. For the German thinker, the world development of humanity is represented by prehistory, within the boundaries of which we live in the present, and history, the image of which can be presented in a predictive manner. By empirically describing prehistory (historical analysis), we use a civilizational approach, оперируя with the unique and the particular. By modeling the strategy of human development, we construct a logical construct of history. In our theoretical study, we rely on the formation approach, which reveals the patterns of development at the level of the general and universal. The realities of the modern world inevitably lead to the need for a dialectical unity of the formation and civilization approaches in defining a development strategy. Historical analysis can help solve tactical tasks; it is only possible to rise to the heights of generating a strategy for global development.

Keywords: history, prehistory, formation, historical analysis and logical construct, development

For citation: Kamaletdinova AYa. The Dialectic of the Historical and the Logical in the Context of Societal Development. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):20-28. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-20-28.

Постановка проблемы. Историческая эволюция человечества выступает как сложнейший диалектический процесс, в котором тесно переплетаются внутренние противоречия, закономерности развития и логическая структура смены формаций. В рамках марксистской диалектики развитие общества предстает не как случайное

© Камалетдинова А. Я., 2026

или произвольное движение, а как результат внутренне обусловленных процессов, отражающих законы внутреннего противоречия, переходящие в конкретные формы социально-экономических и политических изменений.

Диалектика исторического и логического — это ключевые категории, позволяющие понять механизмы исторического развития, выявить их внутренние связи, определить закономерности возникновения и смены общественных формаций. Заявленная тема чрезвычайно актуальна, поскольку гарантирует не только углубленное понимание прошлого, но и приобретает важнейшее практическое значение в прогнозировании будущих изменений, а также в практике научного анализа исторического процесса.

Цель данной статьи — выполнить системный анализ диалектики исторического и логического в рамках концепции смены общественных формаций, выявить их взаимосвязи, внутренние противоречия и динамику развития, рассматривая при этом как внутренние движущие силы, так и внешние факторы, воздействующие на ход исторического процесса.

Концепция предыстории — истории. Немецкий мыслитель К. Маркс является центральной фигурой в истории философии; его идеи о делении всемирной истории на предысторию и историю заложили основы для понимания поступательного развития человечества, раскрытия сущности социально-экономических процессов. Предполагаем, что концепции предыстории и истории в учении К. Маркса необходимо дать глубокий научный анализ, чтобы иметь возможность прогнозирования её влияния на современную философскую мысль. Рассмотрим, как соотносятся понятия «предыстория» и «история» друг с другом и какие социально-экономические процессы определяют их границы. «...Человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые *оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда* оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления» [2, с. 7].

В работе «Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии» // Полное собрание сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса)» отсутствует фрагмент текста, который нам кажется очень интересным для понимания. «Мы знаем только *одну единственную науку, науку истории*. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить *на историю природы и историю людей...* История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; *историей же людей нам придется заняться,* так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее». [2, с. 19–20].

К. Маркс декларирует материалистическое понимание истории в отличие от традиционного, сложившегося к тому времени философского толкования, которое чаще всего является историей древней философии, что он считал «спекуляцией». В историческом анализе он предложил не подгонять отдельные или даже сумму единичных явлений под общий закон, а акцентировать внимание на уникальности каждого исторического феномена, обогащающего «цветущую сложность». Таким образом, развитие всемирной истории определяется не столько естественными законами или философскими (спекулятивными), сколько естественно-историческими закономерностями соотнесения производительных сил и производственных отношений.

Предпосылки общественного развития. Известнейший российский философ В. М. Межуев, обращаясь к наследию К. Маркса, акцентировал внимание на зависимости уровня общественного сознания от степени развития производительных сил. Актуальным вопросом становится проблема осознания сущности общественного бытия. Таким образом, сущность человека К. Маркс рассматривает через целесообразную общественно-преобразующую деятельность. В. М. Межуев отметил отличительную особенность подхода основоположника марксизма к рассмотрению общественного бытия, в его незавершенности и постоянном движении, т. е. в потенциале развития. Динамику развития можно рассмотреть только с опорой на предпосылки (факты действительности). К таковым предпосылкам К. Маркс и Ф. Энгельс отнесли реальных ***представителей*** конкретного общества, их общественное ***сознание и деятельность, материально-экономические условия*** их бытия.

Проблеме труда как первой предпосылке социального развития К. Маркс уделил достаточное внимание в теории труда. В фокусе рассмотрения — только тот труд, который направлен не только на удовлетворение частных потребностей, но и на удовлетворение общественных потребностей, что становится первой предпосылкой социального развития. Реализуя общественно полезный труд, индивид дополнительно закладывает основы межличностных отношений: общественный труд — общественные отношения.

Итак, К. Маркс выделяет следующие предпосылки: ***труд*** (экономические предпосылки), а на его основе — ***общение и сознание***. Экономические предпосылки относятся к базисным, однако опираться в прогнозировании или определении стратегии развития только на них недостаточно; на это более 150 лет назад обращал внимание К. Маркс.

В нашей стране в XX в. превалировало «классическое изложение материалистического понимания истории. Нет смысла излагать его целиком, но *положение о том, что способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще,* что не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, общественное бытие определяет их сознание, считалось сутью этого понимания. Такого же мнения придерживался и Ф. Энгельс, назвавший данное положение революционным открытием не только для политической экономии, но и для всех исторических наук. Но является ли способ производства материальной жизни в любом случае экономической категорией?» [5, с. 11]. В. М. Межуев задает правильный вопрос: можем ли мы рассматривать способ производства только как экономическую категорию? Здесь необходимо сделать некую поправку: способ производства является основной категорией в политической экономике, ставшей определяющим методологическим подходом в исследовании буржуазной (капиталистической) формации.

Невозможно себе представить, что в процессе трудовой деятельности индивид не мыслит, не представляет себе результат своей деятельности в виде конечного продукта. Думается, интерпретаторы К. Маркса не совсем объективно акцентировали внимание только на положении обоснования общественного сознания бытием. Да и анализ буржуазной общественно-экономической формации сводить только к определяющей роли материальной стороны бытия не совсем корректно. Сознание — это вторая предпосылка социального развития.

Общественные отношения — это третья предпосылка. По К. Марксу, её можно рассмотреть более детально в период «вещной зависимости». Выделение во всемирной истории трех формаций позволяет исследователям вслед за К. Марксом детально рассмотреть природу зависимости, которая будет определять качество общественных отношений.

Размышления В. М. Межуева позволили сформулировать в качестве рабочей версии, что в эволюционном процессе приоритетной оказывается третья предпосылка — «производство общественных отношений».

Наиболее полно историко-материалистическая гипотеза К. Маркса представлена в «Капитале», в котором детально обоснован научный метод рассмотрения истории развития человечества. Рассматривая социальное развитие, мыслитель опирается на эмпирическое исследование прошлого (исторический анализ), акцентируя внимание на тенденции изменения настоящего, прогнозируя потенциал будущего. Здесь необходимо уточнить, что все рассуждения касаются одной буржуазной формации, в которой, согласно закону отрицания отрицания, условия производства нацелены на устранение производительных сил в погоне за обновлением и производственных отношений как несоответствующих реалиям действительности.

Социально-гуманитарные исследования современности очень часто при историческом рассмотрении конкретного общества или определенной эпохи, полностью погружаясь в фактологический материал, пренебрегают логическим анализом, что не способствует объективному научно-историческому анализу. Иногда же с идеальных отвлеченных позиций начинают оценивать действительность, пренебрегая учетом конкретных материальных условий и фактов. Прекрасно это сформулировано в высказывании В. М. Межуева: «...историческое рассмотрение объекта вне логического анализа сводит его либо к эмпирической фиксации его разных состояний без какой-либо их внутренней связи и последовательности, либо к оценке и критике этого объекта с позиции некоторого отвлеченного идеала» [5, с. 14].

Следует принять во внимание, что в научной традиции сформировалось устойчивое заблуждение о критическом рассмотрении К. Марксом современной ему буржуазно-капиталистической действительности. На самом деле в его трудах присутствует критический анализ современной ему экономической теории с применением научно-исторического метода. К. Маркс пытается говорить на языке науки, который он называет языком практики. Избавляемся от заблуждения, что великий мыслитель дал нам экономический анализ буржуазно-капиталистической общественно-экономической формации. В. М. Межуев в очень значимой для современного понимания наследия К. Маркса статье «Идея всемирной истории в учении Карла Маркса», будучи одним из немногих, талантливо отметил, что немецкий мыслитель является автором практического материализма, а не экономического.

Не столько производство вещей в центре исследования К. Маркса, сколько ***складывающиеся и постоянно меняющиеся общественные***

отношения в ходе производства, обмена, распределения и потребления этих вещей. К. Маркс совсем нетрадиционно взглянул на природу общественного труда, обеспечивающего средствами существования членов общества на протяжении веков. Сущностью общественного труда стал процесс формирования социальных отношений, базирующихся на экономических отношениях: производства, обмена, торговли и потребления. Те единичные связи, складывающиеся в ходе экономических отношений между конкретными людьми, возвышаются до уровня абстрактно-всеобщего, т. е. устанавливаются социальные отношения на уровне общего и всеобщего. От единично-конкретных связей, например, между «портным» и «ткачом», устанавливаются устойчивые закономерные взаимосвязи между представителями разных сословий, которые затем будут названы сословными или классовыми отношениями.

Творя в ходе общественного труда социальные отношения, индивид как хозяйствующий субъект попадает под влияние устоявшихся социально-экономических отношений, становясь песчинкой в море социальных взаимосвязей. Таким образом раскрывается сущность «отчуждения труда». Темы практики и отчуждения труда становятся ведущими в научно-историческом методе К. Маркса. В рассмотрении истории центральное место принадлежит человеку и обществу. В реальности на протяжении всех рассматриваемых эпох человек раздираем противоречиями: на практике (производственные отношения) человеку принадлежит центральная роль. Постоянно развивающиеся производительные силы порождают производственные отношения, сутью которых является отчуждение труда, ставящее человека в подневольное положение. Социальная природа человека в классической философии рассматривалась несколько в идеализированном виде, во многом определяемом главенствующей идеологией или научной теорией. Можно сравнить учение К. Маркса с гегелевской «Философией истории».

Российский философ В. М. Межуев талантливо интерпретировал научно-исторический метод К. Маркса, увидев в теории общественной практики интерпретацию истории, а в теории отчуждения труда — природу общества. В общепринятой интерпретации было определено как закон социального развития: противоречие между производительными силами и производственными отношениями. Заблуждением последователей любой теории социального развития в действительности является осознание совершенства или идеальности того или иного состояния, взятого ими в статике. Они как бы не принимали во внимание постоянное поступательное движение социального института, каковым могут выступать общество, государство и т. д. Одним из ведущих признаков любой социальной системы является её динамика и открытость. Таким образом, любой уровень, ступень, состояние, через которые мы рассматриваем человечество, общество, государство, мы должны рассматривать в постоянной динамике и предполагать изменения.

Коммунизм как стадия развития рассматривается К. Марксом и Ф. Энгельсом несколько идеализировано, т. к. эмпирического анализа рассматриваемого состояния не могло быть, то наши мыслители считали, что производительные силы той формации смогут обеспечить раскрепощение пролетария и в идеале установятся некие социальные отношения, в которых свободное развитие индивида будет обеспечено. Высказывания К. Маркса полны конкретной привязкой к той или иной общественно-экономической формации, однако надо принять во внимание глубину его мыслей. Он рассматривал существование человека в мировой истории, а не применительно к изменчивым формациям.

Абстракция или логический конструкт позволяет ученому систематизировать или классифицировать богатейший и разнообразный эмпирический материал. Конечно, логическая схема не может опираться на эмпирический опыт, а всего лишь конструирует схему на основе учета многообразия предпосылок. Однако поступательное движение вперед невозможно без прогнозирования. Философия оставляет за собой право не выписывать рецепт исправления, а определить направление развития.

Формационная теория К. Маркса. Формационную теорию К. Маркс не предлагал использовать как панацею от всех бед. Посредством формационной теории он дал глубочайший и, пожалуй, самый полный анализ буржуазно-капиталистической формации, акцентируя внимание на противоречии между производительными силами и производственными отношениями. Представляют интерес наброски письма к В. Засулич, в которых, как нам кажется, К. Маркс представил аргументированное обоснование формационной теории. Воспользуемся выдержками из письма, т. к. лучше К. Маркса не скажешь.

«Историю разложения первобытных общин <…> еще предстоит написать. До сих пор мы имели только скудные наброски. Во всяком случае, исследование предмета продвинулось достаточно далеко, чтобы можно было утверждать:

1) что жизнеспособность первобытных общин была неизмеримо выше жизнеспособности семитских, греческих, римских и прочих обществ, а тем более жизнеспособности современных капиталистических обществ; 2) что ***причины их распада вытекают из экономических данных,*** которые мешали им пройти известную ступень развития...» [4, с. 402].

«Я показал в «Капитале», что превращение феодального производства в производство капиталистическое имело отправным пунктом экспроприацию производителя, и в особенности, что «основой всего этого процесса является экспроприация землевладельцев» (стр. 315 французского издания). И я там продолжаю: «Радикально она (экспроприация землевладельцев) осуществлена пока только в Англии... Все другие страны Западной Европы идут по тому же пути» (там же). Стало быть, я точно ограничил эту «историческую неизбежность» «странами Западной Европы». Чтобы не оставить никакого сомнения относительно моей мысли, я говорю на странице 341: «*Частная собственность, как противоположность общественной, коллективной собственности,* существует лишь там, где ... внешние условия труда принадлежат частным лицам. Но в зависимости от того, ***являются ли эти частные лица работниками или не работниками, изменяется форма частной собственности»*** [4, с. 411].

«Прежде всего в Западной Европ, смерть общинного землевладения и рождение капиталистического производства отделены друг от друга громадным промежутком времени, охватывающим целый ***ряд последовательных экономических революций и эволюций,*** из которых капиталистическое производство является лишь наиболее близкой к нам. С одной стороны, оно чудесным образом ***развило общественные производительные силы,*** но, с другой стороны, оно ***оказалось несовместимым с теми самыми силами,*** которые оно порождает. Его история есть отныне лишь ***история антагонизмов, кризисов, конфликтов, бедствий***» [4, с. 412].

И наконец, «***Не все*** первобытные общины ***построены по одному и тому же образцу***. Наоборот, они ***представляют собой ряд социальных образований,*** отличающихся друг от друга и по типу, и по давности своего существования, и ***обозначающих фазы последовательной эволюции***» [4, с. 417] (выделено нами).

Неслучайно в бытовом понимании К. Маркс очень часто ассоциировался у обывателей с экономистом, а не философом. Не избежали этого заблуждения и некоторые исследователи, видевшие в его теории только акцентуализацию экономических отношений в становлении и поступательном развитии общества.

Для Маркса противоречие производительных сил и производственных отношений помогло выстроить историческую логику становления социальных отношений, которые он ни в коей мере не сводил только к экономическим вопросам. Он уже в «Немецкой идеологии» отдавал должное духовной составляющей наряду с материальной. Особое внимание К. Маркс уделил форме «русской сельской общины», в которой он предвидел возможность расцвета «архаической формы собственности» в современных условиях [4]. В каком виде в конце XIX в. предстала русская «сельская община»? В ней было представлено единство общей и парцеллярной собственности. Общая собственность на земли коллективного использования (пастбища, лес и т. д.) стала основой для коллективного производства и присвоения продукта, полученного на этих землях. Сохранилась традиционная форма артельного решения задач общины при строительстве зданий общего пользования, осушении болот, культивации неудобий и др. При этом существовала еще и парцеллярная собственность. В условиях единства общей (коллективной) и парцеллярной (частной) собственности, если бы не эксплуатация со стороны государства, возможно, в России сложилась бы некая иная форма собственности еще в XIX в. Он рассматривал процесс перехода от парцеллярного к коллективному хозяйству. Для этого были необходимы экономическая потребность в прогрессивных изменениях и сложившиеся материальные условия.

К моменту реформирования 60-х гг. XIX в. в России сложились исключительные условия для русской сельской общины: были возможности для осуществления коллективного труда на землях, относящихся к общей собственности, сформирована и традиционно закреплена артельная (коллективная) форма труда, а также элементы коллективного присвоения результатов труда. Для XIX в. коллективное производство и коллективное присвоение — это поиски новых форм исторического развития. Однако механизм раскрепощения русского крестьянства со стороны государства поставил сельскую общину в еще более угнетенное и ужасное положение. «...***Русская община*** поставлена была государством в ненормальные экономические условия, и с тех пор оно не переставало угнетать её с помощью сосредоточенных в его руках общественных сил. Обессиленная его фискальными вымогательствами, оказавшаяся беспомощной,

она ***стала объектом эксплуатации со стороны торговца, помещика, ростовщика***» [4, с. 408].

Это не позволило проявиться «высшей форме» архаического типа сельского общества. Нам кажется, такой принцип прослеживался в России в вульгарно искаженной программе коллективизации. Государство Российской империи выступило эксплуататором русского крестьянства в условиях капиталистической формаци, разделив все крестьянство на средний класс и сельский пролетариат. Именно в России, начиная с XIX в., исторически сложились условия и возможности для замены капиталистического производства кооперативным и формирования коммунистической собственности вместо капиталистической, т. к. только в нашей стране «общинное землевладение сохранилось в широком национальном масштабе». «Собственность на землю общая, но каждый крестьянин, подобно мелкому западному крестьянину, обрабатывает свое поле своими собственными силами. Общинная собственность, парцеллярная обработка земли — это сочетание, полезное в эпохи более отдаленные, становится опасным в наше время. С одной стороны, движимое имущество, элемент, играющий все более и более важную роль в самом земледелии, все сильнее дифференцирует имущественное положение членов общины и вызывает в ней, особенно под фискальным давлением государства, борьбу интересов; с другой стороны, утрачивается экономическое преимущество общинного землевладения как базы кооперативного и согласованного труда» [4, с. 414].

К. Маркс, рассматривая конкретный пример — современное состояние «русской сельской общины», по существу наметил идеальное сопряжение интересов индивида и сообщества посредством соотнесения парцеллярной и общей собственности.

Необходимо уточнить, что понимал К. Маркс под общественно-экономической формацией, её структурой и механизмом трансформации. Именно для характеристики капиталистического периода в научной литературе появилось уточнение общественной формации экономической составляющей. На практике научная мысль XIX–XX вв. хотела показать преимущество европейской общественно-экономической формации, соответствующей капиталистическому периоду. После К. Маркса противоречия между разными ступенями поступательного развития человечества мыслители рассматривали как: сопряжение механической и органической солидарности (Э. Дюркгейм); формальной и материальной рациональности (М. Вебер); Запада и Востока и др. У К. Маркса это первичная и вторичная формации. Главным признаком вторичной (буржуазно-капиталистической) формации выступает приоритет экономических отношений перед политико-правовыми. Причем экономические отношения становятся базисом на стадии капитализма; глубокому рассмотрению именно этой формации и посвятил К. Маркс свой основной труд — «Капитал». Необоснованно преувеличенная роль экономики в капиталистической общественно-экономической формации является показателем незрелости, не прогрессивного развития, а скорее всего, регресса. В рамках вторичной формации государство, общество и отдельный человек преимущественно забывают о духовно-нравственной составляющей поступательного движения человечества.

Что объединяет, по К. Марксу, первичную и вторичную формации? Феномен несвободы: в первичной общественной формации человек зависим от рода, племени, общества; во вторичной индивид зависим от «вещи» (товара). Но в обеих формациях человек несвободен, закабален, а, следовательно, он живет в предыстории. История начнется, когда «...приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (Манифест Коммунистической партии). Выход из экономической зависимости в общественное состояние — это тенденция развития истории человечества.

Причем мы должны быть предельно точными в толковании и понимании терминов «экономическая» и «хозяйственная». Отдельные исследователи общественно-экономической формацией называют и феодальную, и рабовладельческую, потому что к экономической деятельности они относят и собирательство, и рыболовство, и охоту. Если мы вспомним Л. Г. Моргана и Ф. Энгельса, то эти виды хозяйственной деятельности обеспечивали человечество средствами существования. Экономическая деятельность характеризуется в первую очередь сформировавшимися товарно-денежными отношениями, «вещными», когда «вещь» заслоняет человека, «на место человека встает вещь».

От хозяйственной деятельности по добыванию средств существования человечество не будет избавлено никогда. Освободиться от «вещной» (экономической, сводимой к товарно-денежным отношениям) зависимости, где человек выступает товаром, возможно, как считал К. Маркс, когда труд перестанет существовать в «отчужденной» форме. В идеале акцент в общественном производстве будет смещен с производства «вещей» на производство людей. Вспомним анализ К. Маркса, данный русской «сельской общине».

По его мнению, у сельской общины были все возможности представить человечеству некую новую форму сопряжения общей (коллективной) и частной собственности и соотношения индивидуальной и коллективной (кооперативной) деятельности. Однако К. Маркс еще в 1881 г. отметил, что в условиях сформировавшейся в странах Европы капиталистической действительности государственная машина Российской империи, мягко говоря, оказалась несостоятельна. Российское государство и общество обязаны сельской общине, которая обеспечивала материальное благополучие страны и была охранительницей духовной составляющей общества.

К. Маркс прогнозирует, что в перспективе социального развития человечество когда-то дойдет до освобожденного труда, целью которого будет создание новых социальных отношений, формирующих свободную творческую личность. Свободное развитие общества со свободной творческой личностью возможны только при определенном уровне материального обеспечения.

Третичная формация К. Маркса знаменует собой историю человечества. Критерием перехода от одной общественной формации к другой выступает свобода. К. Маркс гениально предположил, что в историческом развитии человечество движется, по большому счету, к свободе, а не к пресловутой власти над людьми, накоплению и потреблению. Российский философ В. М. Межуев потрясающе это сформулировал: «**История обретения человеком индивидуальной свободы** и есть, согласно Марксу, единственно разумное объяснение того, **чем является мировая история** по своей сути и смыслу» [5, с. 23]. Лучше не скажешь.

Таким образом, в период первичной и вторичной формаций человек находится в зависимом состоянии, но на завершающей фазе вторичной формации уже создаются предпосылки раскрепощения индивида, чему мы находим подтверждение в обновленной России. Человек, являющийся генеральной целью истории, не был свободным ни от племени, рода, общества, ни в условиях капиталистической (вторичной) формации от «вещи» и потребления. Эмпирический анализ любого государства, общества и эпох, к сожалению, не предоставил нам образец раскрепощенного человека и свободного общества, следовательно, пока мы живем в период предыстории. Человек для обретения свободы, проявления «родовой сущности» должен был пройти длительный путь создания тех общественных условий, которые создают самого человека.

К. Маркс считал, что общественные отношения буржуазно-капиталистического-империалистического общества наиболее развиты и являются результатом предыстории.

Анализируя вторичную формацию (природу буржуазно-капиталистической общественно-экономической формации), К. Маркс декларирует, что общественные отношения — это не продукт закономерностей естественной природы, а результат деятельности индивидов, т. е. общественной деятельности, которая на тот момент не была совершенной (идеальной). Это позволяет нам развить тезис мыслителя, что для прогнозирования будущего социального развития общества надо опираться не только на эмпирический анализ истории, а моделировать логический конструкт, предлагая иные системы, подходы, методы, возможные в потенциале развития.

Зададимся вопросом, почему В. М. Межуев относит общественные отношения (вещная зависимость) буржуазно-капиталистической эпохи к всеобщим, а не общим? Общественные отношения этого периода выступают инструментом внешней зависимости индивида от социально-экономических условий. Если в первичной формации человек принадлежал роду, племени и зависел от него, то во вторичной формации он, освободившись от родовой зависимости, попадает в зависимость от материальных, социально-экономических условий. Следовательно, в первичной и вторичной формации человек несвободен, зависим, а критерием исторического развития выступает свобода от общества и от вещей (материальной зависимости).

В процессе прогрессивного движения вперед, перехода от одной формации к другой, индивид отказывается от коллективных условий проживания в архаическом обществе, происходит атомизация, оборачивающаяся для человека отчуждением и изоляцией. В этот период человек и общество, индивидуальное и социальное находятся в противостоянии. Крайняя атомизация во вторичной формации, обособляя человека, низводит его до единичности, частности, отчуждения, делая его «абстрактным индивидом». Жизнь социума также утрачивает характер коллективности (кооперативности), о которой К. Маркс говорил как о возможности, одной из вариативных форм развития общества, к сожалению, нереализованной в России.

Цивилизация, по мнению К. Маркса, связана с процессом разделения труда, закрепившим отчуждение человека в обществе, представив его как частное лицо. Культура рассматривает человека как индивидуальность, как гармоничную целостность. Таким образом, цивилизация и общественные формации являются продуктом

предыстории. В «Критике политической экономии» К. Маркс высказал, что «буржуазной формацией» завершается предыстория. Если развить это положение, то к концу предыстории вместе с общественно-экономическими формациями должны прийти к концу и цивилизации. Более того, в развитие мысли немецкого мыслителя приходим к логическому выводу, что общественные формации и цивилизации — феномены одного уровня. Однако К. Маркс говорил о упадке «буржуазной формации» (такова была действительность), которая затем представлена как «буржуазно-капиталистическая-империалистическая» (три фазы).

Уникальным признаком третичной формации заявлена свободная человеческая индивидуальность, данная в развитии, и общественная деятельность как общественное достояние.

Как сопрягаются формации и цивилизации? Что такое обобществившееся человечество? Само буржуазное общество не может претендовать на всеобщность, тем не менее вместе с распространением буржуазных отношений воцарилось мнение, что это идеальная и наиболее совершенная форма организации человеческого социума. Претензии на универсальность у буржуазной общественно-экономической формации или романо-германской цивилизации не обоснованы, чему нашлось подтверждение в практике социального развития XX и начала XXI вв.

Всемирно-историческое значение капитализма бесспорно и общепринято; дополнительно к этому многими исследователями была высказана мысль о его «цивилизующем» влиянии на государства. Под цивилизующим влиянием подразумевается, по-видимому, качественное возвышение от прошлого к будущему. Капиталистические общественные отношения во второй половине и в конце XX в. наиболее современны и совершенны, поэтому в них видится преобразующая роль. Получается, более углубленно о цивилизациях начинают говорить в XIX в. вместе с устоявшимися и постоянно совершенствующимися социальными отношениями в рамках общественных формаций. Однако не надо сбрасывать со счетов, о чем мы говорили ранее, момент отчуждения и разобщения человека в капиталистических условиях. Тогда в чем идея совершенствования и возвышения, если человек не выступает как свободная творческая целостная индивидуальность? Предполагалось, что в условиях капитализма реализуются социально-экономические условия, способствующие объединению членов общества, государств и регионов. Однако материальные условия (абстрактно-всеобщее) были налицо, а реальное объединение не состоялось; наоборот, налицо разобщение государств и разделение регионов. Более того, в действительности капиталистическое общество не всегда выступает универсальным, хотя усилиями идеологов таковым позиционируется.

Свобода как главное условие всемирной истории не реализуется в первичной и вторичной формациях, и только в третичной формации она становится необходимым условием её осуществления. Человек проявляется как социальное существо не в рамках рабочего времени, а в свободное время, когда ему предоставлена возможность свободного самостоятельного выбора.

Думается, необходимо отказаться от ручного труда, закабаляющего человека и направленного на получение прибыли. Детальный анализ приводит нас к заключению, что труд трактуется Х. Арендт не совсем корректно. Если обратимся к первоисточнику, то увидим, что она рассматривает конкретный труд, направленный на производство средств существования, — труд, при котором человек не оторван от конечного продукта и не лишен функции производителя.

При всем своем размахе марксово творчество завершается в конце концов невыносимой *«альтернативой между производительным рабством и непроизводительной свободой»* [1, с. 134]. Эта цитата подтверждает, что **сущность труда** Х. Арендт интерпретирует не совсем корректно, что приводит к необоснованным выводам. «Если *труд на себя,* с ее точки зрения, будучи сферой человеческой приватности и даже интимности (подобно всем другим функциям его тела), *является необходимым условием человеческого существования*, то *труд на других* является *принудительным трудом*, примером чему служит *рабский и даже наемный труд*» [5, с. 34]. Спорный посыл: нет понимания сущности «труда». Весь смысл — в делении на абстрактный труд и конкретный.

Нам представляется, что это спорное утверждение: труд как таковой вбирает в себя разные виды деятельности. Человек — деятельное существо. В. Межуев также не в полной мере согласен с тезисами Х. Арендт. Он правильно толкует сущность труда. Высвобождение свободного времени направляется на создание условий для развития и становления «свободного человека». Высвобождение свободного времени направляется на совершенствование человека (духовное, интеллектуальное), создание человека, его возвышение от индивида до индивидуальности. Человек захвачен трудом, направленным не только на потребление, но и на создание смыслов и межличностное общение. Для третичной формации такой подход может стать раскрытием сущности

свободного времени, свободного труда и свободного человека, в конечном счете — целью всемирной истории. «Поэтому буржуазной общественной формацией завершается **предыстория** человеческого общества» [3, с. 8].

Заключение. Диалектика исторического и логического — это не просто философская категория, а практический инструмент анализа развития общества. Закон внутреннего противоречия и его проявление в форме кризисов, революций и качественных скачков составляет ядро этой диалектики. Реализация логической схемы смены формаций в истории подтверждается многовековыми примерами, раскрывающими единство внутренней логики и внешней исторической судьбы.

Понимание этой взаимосвязи позволяет научно осмысливать процессы прошлого, давать обоснованные прогнозы и разрабатывать эффективные стратегии развития современного общества.

Список источников

1. Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни. СПб., 2000.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966. С. 19–20.
3. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Издание второе. М. : Государственное издательство политической литера туры, 1959. Т. 13. С. 1–167.
4. Маркс К. Наброски ответа на письмо В. И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Издание второе. М. : Государственное издательство политической литературы, 1961. Т. 19. С. 400–421.
5. Межуев В. М. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Логос. 2011. 2 (81). С. 3–36.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Статья поступила в редакцию 05.07.2026; одобрена после рецензирования 31.08.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 0e.07.2026; approved after reviewing 31.08.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 29–39.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):29-39.

Научная статья

УДК 316.722

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-29-39

ОТМЕНА РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОЛИТИКЕ ПАМЯТИ ГОСУДАРСТВ ПОСТСОВЕТСКОГО ПРОСТРАНСТВА: СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Анна Петровна Романова[1], Павел Павлович Мамонтов[2*]

[1]Астраханский государственный университет им. В. Н. Татищева, Астрахань, Россия, aromanova_mail@mail.ru, 0000-0001-8537-4893

[2*] Астраханский государственный университет им. В. Н. Татищева, Астрахань, Россия, ppm122010@mail.ru, 0009-0007-6145-3184

Аннотация. В данной исследовательской статье анализируется социальный феномен «отмены» российской культуры посредством трансформации политики памяти стран постсоветского пространства. Данный процесс, инициированный в середине 2010-х гг. т. н. «коллективным Западом» во главе с США, привел к формированию на территории ближайших геополитических соседей России специфического типа кэнселлинга, направленного на отмену духовного ядра нашей страны — культуры, а через нее — и России в целом. Авторы отмечают, что процесс «отмены» России расколол страны постсоветского пространства на два лагеря: условно «враждебный» (страны Балтии, Молдова, Украина) и «нейтральный» (Армения, Азербайджан, Казахстан, Туркменистан, Таджикистан, Узбекистан) по отношению к нашей стране. В статье аргументированно показывается, что процессы отмены в них будут различны: государства, относящиеся к первой группе, де-факто полностью «запретили» Россию в рамках своих границ; можно сказать, что конструирование их новой национальной идентичности происходит за счет тотальной деколонизации культурного пространства и замены советских (российских) нарративов собственными национальными. В «нейтральных» государствах преобладает выжидательная позиция, постепенно сокращающая присутствие российской культуры в своих регионах. Практически на всем постсоветском пространстве при этом наблюдается инструментализация памяти, в рамках которой история переписывается и представляет собой политический инструмент для разрыва отношений с Россией. Важным социально-политическим проявлением отмены выступает и снижение роли русского языка на всем постсоветском пространстве (за исключением Беларуси) в образовании, медиа и других сферах общественной жизни. Проведенный авторами анализ конкретных примеров отмены российской культуры показал, что эти акты представляют опасность и для самих «отменяющих» государств, поскольку безболезненно «вырезать» российскую культуру из исторической памяти народов бывших советских республик зачастую невозможно. Все вышесказанное дает основания сделать вывод, что процесс отмены российской культуры еще не принял необратимых форм, и в случае смены политических курсов и идеологических нарративов в рассматриваемых государствах культура России может вернуть утраченные позиции в национальной памяти и самосознании народов бывшего СССР.

Ключевые слова: отмена российской культуры, политика памяти, постсоветское пространство, социальная память, конструирование национальной идентичности, советское культурное наследие, инструментализация памяти, внешнеполитическое противостояние России

Для цитирования: Романова А. П., Мамонтов П. П. Отмена российской культуры в политике памяти государств постсоветского пространства: социально-политический аспект // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 29–39. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-29-39.

Original article

THE ABOLITION OF RUSSIAN CULTURE IN THE MEMORY POLITICS OF POST-SOVIET STATES: A SOCIO-POLITICAL ASPECT

Anna P. Romanova[1], Pavel P. Mamontov[2*]

[1]Astrakhan State University named after V. N. Tatishcheva, Astrakhan, Russia, aromanova_mail@mail.ru, 0000-0001-8537-4893

[2*]Astrakhan State University named after V. N. Tatishcheva, Astrakhan, Russia, ppm122010@mail.ru, 0009-0007-6145-3184

© Романова А. П., Мамонтов П. П., 2026

Abstract. This research article analyzes the social phenomenon of the "cancellation" of Russian culture through the transformation of memory politics in post-Soviet countries. This process, initiated in the mid-2010s by the so-called "collective West," led by the United States, has led to the emergence of a specific type of cancellation in Russia's closest geopolitical neighbors, aimed at the abolition of the spiritual core of our country – culture – and through it, Russia as a whole. The authors note that the process of "cancelling" Russia has split the post-Soviet countries into two camps: those conventionally "hostile" (the Baltic states, Moldova, and Ukraine) and those "neutral" (Armenia, Azerbaijan, Kazakhstan, Turkmenistan, Tajikistan, and Uzbekistan) toward Russia. The article argues that the processes of cancellation will differ in these camps: states in the first group have de facto completely "banned" Russia within their borders; it can be said, that the construction of their new national identity is occurring through the total decolonization of cultural space and the replacement of Soviet (Russian) narratives with their own national ones. In "neutral" states, a wait-and-see approach prevails, gradually reducing the presence of Russian culture in their regions. Throughout virtually the entire post-Soviet space, however, an instrumentalization of memory is observed, in which history is rewritten and used as a political tool for severing relations with Russia. A significant socio-political manifestation of this abolition is the diminishing role of the Russian language throughout the post-Soviet space (with the exception of Belarus) in education, media, and other areas of public life. The authors' analysis of specific examples of the abolition of Russian culture demonstrates that these acts pose a danger to the "abolishing" states themselves, as it is often impossible to painlessly "excise" Russian culture from the historical memory of the peoples of the former Soviet republics. All of the above suggests that the process of abolishing Russian culture has not yet reached an irreversible stage, and that if political policies and ideological narratives change in the states in question, Russian culture could regain its lost position in the national memory and self-awareness of the peoples of the former USSR.

Keywords: abolition of Russian culture, politics of memory, post-Soviet space, social memory, construction of national identity, Soviet cultural heritage, instrumentalization of memory, foreign policy confrontation with Russia

For citation: Romanova AP, Mamontov PP. The Abolition of Russian Culture in the Memory Policy of the Post-Soviet States: the Socio-Political Aspect. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):29-39. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-29-39.

Введение

Предпосылки к «отмене» целых государств через отмену одного из важнейших компонентов мировоззрения граждан этих государств — культуры — активизируются на рубеже 20–21 вв. Первопроходцами в данном процессе выступили Соединенные Штаты Америки, где политические элиты начинают активно использовать такие термины, как «страны-изгои», «неудавшиеся государства» («Rogue States», «Failed States») в отношении стран, с которыми у Штатов обострились геополитические отношения.

С середины прошлого десятилетия такие штампы относительно России начинают транслироваться в социальную память народов постсоветских государств, откладываясь в ней весьма прочно. Это можно интерпретировать как отражение того, что, по справедливой мысли М. Н. Зуева, «...эффективность межгосударственного сотрудничества в рамках СНГ оставалась весьма невысокой» [13, с. 499], хотя высшая политическая элита России предпринимала и предпринимает усилия по исправлению ситуации.

В итоге на постсоветском пространстве наблюдается вызревание специфического типа кэнселлинга, «отменяющего» Россию через табу и запреты ее духовного ядра — культуры. Значимую роль в этом процессе играет использование механизма «спирали молчания» — социального феномена, введенного в научный дискурс Э. Ноэль-Нойманн [21]. Суть ее действия сводится к тому, что люди не желают оказаться в изоляции, и им комфортнее скрыть истинное мнение по какому-либо вопросу, если есть основания предполагать, что они находятся в меньшинстве. Именно так и возникает отрицающее Россию «большинство»: под воздействием политических акторов, трансформирующих политику национальной памяти, граждане стран постсоветского пространства постепенно отдаляются от совместных советских культурных истоков, их поддержка и публичный интерес начинают становиться опасными. Кроме того, за 35 лет, прошедших с момента распада СССР, успело вырасти целое поколение, просто не знающее ничего о советских культурных ценностях и о том некогда едином социокультурном пространстве, в котором выросли их предки.

Материалы и методы исследования

В исследовании комбинируются общие научные и частные философские методы. Концептуальный анализ позволяет проследить различие в отношении к феномену «культуры отмены» в исторической памяти государств, представляющих постсоветское пространство. В рамках социополитического анализа отмены России особый акцент был сделан на обработке информации, касающейся внутриполитических и социальных

причин, побуждающих «ликвидировать» нашу страну, вывести ее из орбиты социально-политического влияния в странах, образовавшихся на осколках бывшего СССР. А проведенный авторами фактологический анализ позволил сделать вывод о важнейшей роли социально-политического фактора в формировании в национальной памяти соседних государств негативного облика современной России, способствующего ее отмене.

В качестве практического материала исследования выступает историческая, учебная и научная литература, изданная в последнее десятилетие (с 2015 г.) и раскрывающая этапы становления новой национальной идентичности в постсоветских государствах, а также информационные статьи в современных СМИ за 2024–2026 гг., описывающие конкретные факты «отмены» России в рассматриваемом социально-политическом ареале.

Основная часть

Не подлежащим сомнению фактом является то, что культура России выступает стержнем национального самосознания россиян, а потому и испытывает на себе наиболее ощутимые удары «враждебных» России стран. Их политические элиты прекрасно осознают, что бороться с нашей страной открытыми военными конфликтами, санкциями, революциями малоэффективно, а потому, на наш взгляд, делают ставку на разрушение страны изнутри — через деструктивные трансформации национальной памяти и народного самосознания, атаку на базовые ценности россиян.

Роль стран постсоветского пространства в этом процессе — во многом «догоняющая», копирующая действия т. н. «коллективного Запада». Однако именно в попытках «отменить» наше государство парадоксально наметился раскол в стане самих стран, желающих стереть память о России. Различные позиции в данном вопросе обнаруживаются в государствах Прикаспийского региона, условно «враждебных» странах западной части бывшего СССР и условно «нейтральных» государствах Центральной Азии. Рассмотрим позиции этих групп стран более подробно.

Государства Прикаспийского региона в поисках идентичности

Прикаспийский регион играет одну из ключевых ролей в формировании и поддержании устойчивой общенациональной идентичности. Его местоположение на стыке Европы и Азии, перекрестке логистических путей и культурных фронтиров позволило философу С. Б. Переслегину назвать эту местность «дугой нестабильности» [25, с. 46]. Определение весьма точно отражает социально-политическую нестабильность в регионе, характеризующуюся крайней степенью неоднородности социально-политического пространства на фоне существования на относительно компактной территории большого количества культур. По справедливому замечанию Е. В. Хлыщевой, данное обстоятельство дает возможность назвать историю стран Прикаспия «относительно общей», в рамках которой были сформированы «...достаточно прочные экономические, политические и культурные связи, что дает право позиционировать Каспий как особый макрорегион, обладающий относительно общей социокультурной идентичностью» [31, с. 114].

Внесем уточнение: понятие «общая идентичность» рассматривается нами с известной степенью относительности. В исторической памяти складываются образы, из которых формируется национальная идентичность, а стратегии политики памяти, какое бы государство мы ни рассматривали, будут иметь целью запрет того, что не дает обществу консолидироваться и ставит препятствия на пути преемственности поколений. В таких государствах, как Казахстан и Туркменистан, с 2010-х гг. активизируется процесс перехода от примордиалистского типа идентичности (в соответствии с которым она генетически обусловлена) к инструментально-конструктивистскому, понимающему личность в качестве социального конструкта, и объединение этих подходов [31, с. 115]. В итоге причиной недостаточной национальной сплоченности объявляется влияние на историческую память народов внешних культурных факторов и исторических событий, которое власти названных государств пытаются ограничить, в том числе через «отмену» ближайших соседей, в первую очередь России.

Таким образом, базовая идея «нациестроительства» в странах Прикаспия вытесняется «государственным строительством», основной целью которого становится поддержание институтов власти либо, что хуже, национализмом, ориентированным на возвеличивание «титульной нации» и ограничение других. В научных кругах этот феномен получил название политики памяти и забвения; под высокими лозунгами «борьбы за свободу» и «стремления к национальному единству» такая политика, по сути, переписывает историю. Рассмотрим влияние этих процессов на отмену России в Прикаспии более детально.

Базовым элементом политики памяти Туркменистана выступает идеологическая модель «Рухнама», значительный вклад в разработку которой внес бывший лидер государства С. А. Ниязов (Туркменбаши). В концепте, название которого

переводится на русский как «Великое историческое прошлое» раскрывается современная туркменская национальная идея, ориентированная на построение «национального бесклассового общества принципиально нового типа, не имеющего аналогов в исторической ретроспективе и в современном мире» [15], а центральное место занимает государство, если быть более точным — его лидер. После кончины Ниязова новый лидер республики Г. Бердымухамедов несколько убавил градус культа Туркменбаши, но внешнему миру страну так и не открыл. Вся информация о ней из открытых источников имеет откровенно пропагандистский характер, и в ней не находится места для критики правящей элиты Туркменистана. Ничего не изменилось в этом плане и с приходом нового президента С. Бердымухамедова. Так, под запретом продолжают оставаться такие виды искусств, как опера, цирк и балет, российские телеканалы доступны к просмотру только владельцам спутниковых тарелок, а любые новости из внешнего мира (в том числе из России) подвергаются жесткому контролю и цензуре.

Очевидно, с подачи «сверху» чиновники республики отказывают «старым» (т. е. советским) учебникам и научным работам в правильном освещении истории «туркменского народа в период Октябрьской революции и во время советского государственного строительства» [29]. Такими небольшими штрихами в памяти туркменского народа откладывается «неправильность» описания в современных книгах каких-либо проблем «традиционного» общества и даже «положительные оценки вхождения Туркмении в состав Российской империи. В итоге рвутся многие культурные связи между странами, и в подсознании народа растет недоверие к России, желание не принимать ее культуру, а по возможности — и «отменять».

Интересно, что в 70–80-е гг. 19 в. территории Туркменистана входили в состав Российской империи практически добровольно, в советское время Туркменская ССР также не обвиняла Москву в «давлении», но после распада СССР, одновременно со снижением влияния русского языка в стране, упреков в «насилии» со стороны России стало предостаточно. Наша страна становится «чужой», поскольку на фоне ограничения внутреннего культурного развития приход в страну иностранных культурных влияний может просто сломать закрытость и клановость социально-политического организма Туркмении, что продолжает оставаться для ее властей неприемлемым. Важным социальным проявлением такой политики является то, что, как отмечают Е. В. Хлыщева и В. Л. Тихонова, большинство туркменских студентов, обучающихся в Астраханском государственном университете им. В. Н. Татищева, прибывают в нашу страну с негативным настроем по отношению к России, который постепенно преодолевается [32, с. 118]; более того, знакомство с культурой и традициями России пробуждает у многих молодых людей стремление остаться там, где эта культура более репрезентативна и свободна.

Похожая картина наблюдается и в современном Казахстане. Специфика политики памяти в стране такова, что особое значение в ней отводится пересмотру истории с тенденцией отмежевания от российской культуры. «Вина» России здесь заключается, как ни парадоксально, в прогрессивной роли нашей страны в определении исторического пути Казахстана, которая трактуется жителями соседней страны как «колониальная политика царизма и советская тоталитарная система» [26, с. 180]. Так, широкое распространение получила мысль о том, что Казахстан был присоединен к Российской империи исключительно под влиянием некоторых «заинтересованных классов казахского общества» [2, с. 192], надеявшихся на военную помощь России в противостоянии Джунгарии, остальным же слоям населения такая коалиция была просто не нужна.

Другим примером политической пропаганды, направленной на отмену России, можно считать преподнесение принятия российского подданства Младшим жузом в качестве выгодной для хана «сделки» перед лицом внешней опасности. Политика имперской централизованной власти при этом называется не иначе как «направленная к усилению феодального гнета» [8, с. 123]. Кроме того, социально-политическим подтекстом современной культуры отмены можно считать обстоятельство, что российское подданство не дало Казахстану «прогрессивного развития», тогда как потенциальное подданство Джунгарии могло его дать. О казахском же народе сегодня все чаще говорят как об объекте колониальной политики имперской, а позднее — советской власти.

Интересным обстоятельством в рассматриваемом процессе можно считать то, что некоторые известные казахи, вначале боровшиеся против «царизма», а затем принявшие Октябрьскую революцию и активно строившие социализм в республике, составили корпус советских национальных героев. Наиболее часто встречающиеся фамилии — А. Иманов, С. Кубеев, У. Саурыков [14, с. 450–459]. Именно эти люди сегодня позиционируются в Казахстане как представители условно советской культуры, и они являются

связующим звеном между российской и национальной культурой.

Другой важнейший элемент, как бы негласно, исподволь убираемый из современной национальной культуры казахов, — книги, написанные на кириллице. Одновременно с сокращением их числа в библиотеках и повседневном обиходе нарастает «устранение» из Казахстана русского языка. Факт наличия в стране в начале 2020-х гг. «языковых патрулей», отрицаемый властями, косвенно подтвердил президент К.-Ж. Токаев, правда, назвав действия этих «дружин» «провокацией» [28]. И хотя происходящее в стране пока нельзя назвать «языковым террором», подобные факты выступают тревожным показателем постепенного дистанцирования казахских властей от российской культуры, снижения влияния российского культурно-информационного поля.

Еще одна модель социально-политического развития представлена в Азербайджане. Она базируется на основе непрерывного «...создания и формирования нации плечом к плечу с каждым новым приходящим поколением» [20]. Данная концепция, получившая в научной среде название «азербайджанство», провозглашает в качестве важнейших целей удовлетворение внутренних потребностей народа и его «специфических» интересов, что и вызывает диссонанс с российскими культурными достижениями, переносимыми на азербайджанскую почву. Им нет места и в ходе формирования «нации креативных людей» [20], как называют себя представители азербайджанских политических элит. Возможно, потому, что главной движущей силой данного процесса выступает президент республики, которому, как видно из работ современных политологов, российская культура видится потенциальной угрозой [9, с. 190].

Заметим: при всем сказанном выше прямого вытеснения «российского» из азербайджанской культуры не происходит. В то же время популяризируются сугубо азербайджанские праздники (самый колоритный из них, на наш взгляд, День национального спасения азербайджанского народа), переименовываются улицы, возводятся в ранг героев «древние предки», и все это происходит на фоне акцента на почитании своих традиций и культуры, воспитании в молодежи уважения к власти. Все это в совокупности привело к тому, что российское в памяти азербайджанского народа получило ассоциации с «травматическим». Так, государство активно использует память о формировании национальной идентичности в противоборстве с армянским народом, что, по мнению М. М. Федоровой и А. П. Романовой, способствует складыванию «...национального нарратива и внешней политики, формируя образ страны, которая существует «вопреки» и постоянно борется за свою независимость» [30, с. 468–469].

Исследователи считают, что в ближайшее время в стране будет искусственно укрепляться память о Карабахском конфликте, нарастать почитание Гейдара Алиева и его ближайших сподвижников, а азербайджанская версия истории будет интернационализироваться [30]. Естественно, что такое развитие событий логично будет подводить к отмене российской культуры, однако на уровне межгосударственных отношений картина выглядит более оптимистичной: так, 22 февраля 2022 г. была подписана Декларация о союзническом взаимодействии между РФ и Азербайджаном. В документе содержатся тезисы о необходимости сохранения духовной и культурной близости народов, обеспечения защиты, сохранения и развития культурного, исторического и религиозного наследия [10]. В целом же, исходя из содержания документа, можно сделать вывод о наличии оснований для конструктивного выстраивания диалога между Россией и Азербайджаном.

Между Россией и Европой: политика памяти и культура отмены на западе постсоветского пространства

Совершенно иную риторику предполагают отношения России с «западной» частью постсоветского пространства. Целая группа бывших советских республик (Армения, Грузия, страны Балтии, Молдова и Украина) проводит акцентированную антироссийскую политику, важным инструментом которой выступает агрессивная отмена всего, связанного с нашей страной, в первую очередь — культуры. Впрочем, и в этой группе стран политика памяти «отменяет» российскую культуру «по-разному».

Так, несмотря на заметные политические разногласия Азербайджана и Армении, социально-политический фактор отмены РФ действует в них похожим образом. Как утверждает В. В. Брюно, политика памяти современной Армении вобрала в себя попытки максимально отдалиться от культурно-исторического влияния нашей страны, что тесно переплетается с трансформациями внешнеполитического курса России, в первую очередь касающимися конфликта в Карабахе [6, с. 51]. Не менее удручающим фактором выступает переосмысление советской культуры, которая утрачивает позиции по сравнению с национальными, а иногда и прозападными

нарративами. Один из приемов здесь — упоминание советских культурных деятелей (например, Э. Кеосаяна, Ф. Мкртчана, А. Бабаджаняна) как сугубо армянских «героев», без упоминания их принадлежности к общесоветскому культурному наследию. Так они и входят в память армянского народа.

При этом наблюдается и дипломатическое дистанцирование от нашей страны, которая с середины 2020-х гг. не отражается в народной памяти как гарант безопасности Армении, а значит, теряет значимость в исторической памяти. Однако, как и в случае с Азербайджаном, полное устранение российской культуры здесь невозможно, учитывая многолетнее культурное сотрудничество с РФ, а также обширное русскоязычное пространство — вероятно, самое развитое среди всех стран Кавказского региона.

В завершение разговора о нем кратко рассмотрим проявления социально-политического аспекта отмены нашей страны в Грузии. После пребывания у власти М. Н. Саакашвили и событий августа 2008 г. в исторической памяти грузинского народа значительно агрессивнее продвигаются нарративы о том, что Россия — если не «враг», то «чужой», и проявления «чужести» здесь выражаются в активном демонтаже российских и советских символов: улицы массово меняют названия, а русский язык с 2005 г. приобретает статус иностранного. Все чаще в общественной полемике проскальзывает термин «оккупация» [19]. В связи с этим грузинскими элитами открыто провозглашается курс на евроинтеграцию, однако нередко, по наблюдению З. З. Бахтуридзе, происходит «реверс» к пророссийским методам и способам строительства государства [4]. Впрочем, вышеупомянутый политолог признает, что на первом плане в современной Грузии — такие процессы, как декоммунизация, снижение значимости русского языка в культуре и образовании и, самое неприемлемое в сегодняшней ситуации, пересмотр исторической подоплеки включения этих земель в состав Российской империи, начиная с причин Георгиевского трактата 1783 г.

В итоге в Грузии сформировалась политика памяти, отдаленная от российского культурного пространства: из музеев Тбилиси и больших городов «уходят» российские экспозиции, и желающие ознакомиться с достижениями нашей страны вынуждены делать это, посещая частные выставки и общественные пространства, например Patara Gallery или Artbeat [19]. Примерно то же происходит и в образовании, причем основной мишенью культуры отмены здесь является прежде всего советское прошлое. Сказанное, думается, дает умеренную надежду на то, что в исторической памяти грузин отмена российской культуры не трансформировалась в необратимые формы и изменение социально-политического фона сможет отменить эту «отмену».

Позиции отмены российского значительно усилились за последние 10 лет и в Молдове. Однако если в Закавказье рассматриваемый феномен возведен в систему в целом, то для молдаван в значительной степени зависит от политических сил, находящихся у власти в конкретный момент времени. Трудные в политическом плане времена для выстраивания отношений с РФ наступили в стране с приходом к власти М. Санду (2020 г.). Закрепив в исторической памяти народа негативный взгляд на советский период, власти периодически пытаются закрепить такое отношение на практике в виде запретов русского языка и устранения всяческих напоминаний о событиях имперской и советской эпох.

Интересно, что в отношении к российской культуре в политических элитах Молдовы наметился раскол. Так, лидер социалистов И. Додон неоднократно подчеркивал, что все акты «отмены» нацелены в первую очередь на раскол общества и отвлечение внимания социума от «жестокого кризиса, в который погрузило страну действующее руководство» [12].

Понимая неэффективность «одиночных ударов» по общественному сознанию, молдавские власти, одновременно с прямой отменой, «мягко» устраняют из вещания российские телеканалы. Так, в 2025 г. запреты были наложены на «Золотую коллекцию Мосфильма» и «Родное кино». По состоянию на апрель 2026 г. в стране запрещены уже 10 российских каналов, и молдаване лишены возможности не только узнавать новости из России, но и смотреть популярные российские и советские фильмы. Формально запреты были связаны с трансляцией фильмов о Великой Отечественной войне в «российской интерпретации», с которой у политических элит независимого государства серьезные разногласия [18], однако, скорее, это можно назвать негативной реакцией на включение в местную политику памяти упоминаний героических черт российского народа. Вкупе с нашумевшей историей 2024 г. о закрытии Русского культурного центра в Кишиневе можно констатировать довольно тревожное положение в международных отношениях с РФ, особенно в свете деклараций о сближении с Румынией и формировании «безроссийской» национальной памяти.

Пожалуй, самая критичная ситуация с отменой России, если не считать Украину, наблюдается

в Латвии, Литве и Эстонии. Правительства прибалтийских государств в таких действиях нередко парадоксально превосходят страны Евросоюза. В частности, русский язык в образовательных заведениях всех уровней находится де-факто под законодательным запретом, а учебники по русскому языку практически выведены из оборота. Как заявила министр образования, науки и спорта Литвы Ю. Шюгждинене, такая ситуация сложилась вследствие того, что в учебниках «прославлялась» Россия, и это негативно сказывается на политике памяти в стране. Показательно, что подтвердить свои слова конкретными цитатами представитель власти не смогла [7]. Из других резонансных событий отметим переименование театра Русской драмы в Вильнюсе, который сразу же лишился значительной части репертуара, поскольку многие пьесы и комедии так или иначе связаны с Россией. Социально-политический аспект отмены в Литве проявляется и во внедрении в народную память мысли о полном несовпадении исторического прошлого народов, а также акцентировании внимания на духовной близости к Западу.

Однако еще абсурднее ситуация в Латвии и Эстонии, где волна русофобии накрыла даже заведения общепита: отменяются кафе и рестораны, названия которых содержат слово «русский» или просто имеется отсылка к «русскому миру» [1], а владельцы этих заведений (к примеру, ресторан «Отс» в Таллине) даже не имеют российского подданства. На десятки идет счет и закрытым за последние пять лет телеканалам, которые власти идентифицируют как «пропагандистские».

Однако при всем при этом политические элиты стран Балтии, вероятно, начинают понимать, что полный отказ от русской культуры невозможен. В 2025 г. министр культуры Литвы Ш. Бирутис заявил, что не следует судить граждан и их культурные взгляды, исходя только из действий политиков, а вопросы приглашения творческих коллективов из России решать «частным порядком». Чиновник заявил, что «русский народ — это не Кремль», а россияне на протяжении долгого времени «...были нашими соседями и, вероятно, останутся ими в будущем» [21]. В этом же выступлении содержался призыв не подвергать травле и бойкоту россиян, живущих в Литве, только на основании национальности. В латышской и эстонской печати, как показал проведенный нами контент-анализ, таких заявлений еще не встречается, однако тотальная отмена России и в этих странах, думается, еще не стала намертво записанным в социальную память трендом.

Про отмену российской культуры в исторической памяти Украины сказано и написано довольно много, поэтому ограничимся рассмотрением ключевых положений этого социально-политического феномена. Отношения между нашими странами планомерно ухудшались со второй половины «нулевых», однако до тотальных призывов отменить все «русское» дело дошло к началу СВО. Президент В. В. Путин в связи с этим небезосновательно заявил, что «культура отмены» превратилась в «отмену культуры» [3]. Комментируя данное высказывание, философ Л. В. Дериглазова отметила, что «кейс России примечателен тем, что отмене подвергается культура целой нации» [11, с. 24], чего невозможно было представить, допустим, в отношении Германии, потерпевшей поражение в обеих мировых войнах. Итогом такой отмены Украиной нашей страны стало кратное сокращение культурных и научных центров (оставшиеся сосредоточились преимущественно на востоке страны), и это можно считать ощутимым потрясением для социальной памяти украинского народа, который совершенно очевидно не желает проникновения конфликта между нашими странами еще и в сферу культуры.

Последнее можно утверждать с большой долей уверенности, поскольку Украина, в силу исторических особенностей и менталитета, является близкой российскому народу, и в ее исторической памяти остались не «бандеровщина» и «майдан», а позитивные моменты истории, связанные с единением, к примеру, Переяславская рада 1654 г. Этот тезис подтверждают и современные опросы, согласно которым примерно 40 % украинцев не только знают, но и используют русский язык, число же не владеющих им составляет менее 5 % [23]. Вывод, который можно сделать из этих цифр, наличие серьезного расхождения между социальными реалиями культуры отмены и политическими амбициями украинских правящих элит, «воля» которых сосредотачивается только на деструктивной «отмене». Представитель России М. Захарова отмечала в начале 2026 г., что по мере затягивания СВО киевский режим все активнее пытается переписывать историю, но пользы рядовым украинцам это не приносит: «Историческую память стереть невозможно, но вот украинцев [попытки переписать историю] может покалечить» [16].

Представитель МИД отметила также, что А. Алферов, руководитель «Института национальной памяти Украины», заявлял в конце 2025 г. о повышении статуса названной структуры, что может привести к началу «наступления за свое

наследие», что приближает «победу» в конфликте с Россией. В реальности же такие выступления только делают социальную память украинского народа более ангажированной, далекой от реальности, что может на поколения вперед лишить этот народ возможности свободного, объективного духовного выбора. В данный момент приходится лишь признать, что противопоставить что-либо системное «Институту национальной памяти» Россия не может; в это же время названная организация продолжает объявлять символами «российского империализма» все новых выдающихся людей нашей страны. В списке на «отмену» уже есть Александр Пушкин, Фёдор Ушаков, Иван Бунин, Александр Грибоедов, Михаил Кутузов, Михаил Глинка, Екатерина II [16].

Приходится констатировать, что в обозримом будущем эти (и не только) имена всеми возможными способами будут «вычищаться» из исторической памяти, а России остается противопоставлять этим ударам по культуре просвещение и донесение своей точки зрения о том, что наша страна не представляет угрозы для «культурного суверенитета» Украины, а переписывание истории в угоду сиюминутным амбициям политических элит — изначально тупиковый путь, деструктивные последствия движения по которому — культурная изоляция Украины и утрата страной объективных ценностных ориентиров.

Социально-политический аспект отмены российской культуры на востоке постсоветского пространства

В завершение нашей работы кратко рассмотрим роль социально-политического фактора отмены России в постсоветской Центральной Азии. В этом регионе отмена очень слабо «врезана» в историческую память и не предполагает полного разрыва с отменяемым. Так, в Узбекистане проводится «мягкий» вариант отмены даже не российского, а советского прошлого: переписываются учебники и справочная литература, дерусифицируются топонимы, а в истории превозносятся «свои» герои. К российской культуре в стране весьма определенное отношение: она, по мысли представителей политических элит, должна занимать скромное место, дабы не «оттенялась» национальная самобытность. Переименование улиц в честь собственных героев (Улугбека, А. Навои и др.) не носит массового характера и не происходит сразу, но также служит цели мягко акцентировать национальный колорит. Происходящие изменения весьма точно отражаются в статусе русского языка: Ф. Панжиева отмечает, что русский язык и произведения на нем присутствуют в школе и повседневной жизни, в первую очередь в городах, но притом, значение его неуклонно падает [24, с. 1113–1114].

Начало 2020-х гг. вносит свои коррективы в темпы и содержательную глубину процесса. Начало СВО спровоцировало усиление попыток отмены «русского» в Узбекистане, что не осталось без внимания российской творческой элиты, приезжающей в страну с гастролями. Так, бессмысленность попыток отменить и запретить русское подчеркнул С. Безруков, находясь с гастролями в Ташкенте [5]. Примечательно заявление актера об обращенности его слов в будущее: действительно, формирование национальной памяти жителей Узбекистана не завершено по сей день, и от конструктивного диалога между политическим руководством наших стран зависит выбор пути развития страны. Молодежь Узбекистана весьма неплохо осведомлена о достижениях и успехах российской культуры, что видно из наших наблюдений за узбекскими студентами, обучающимися в Астраханском государственном университете им. В. Н. Татищева, и эту позитивную тенденцию надо сохранять.

В соседнем Кыргызстане обнаруживается сходная картина: здесь русский язык имеет статус языка межнационального общения, данное положение прописано в Конституции, и «отмена» России во многом опирается на это положение. Конечно, политика памяти страны предполагает переосмысление имперско-советского периода в направлении акцентирования внимания на трагических событиях в национальной истории (национально-освободительное восстание «Уркун» 1916 г., сталинские репрессии второй половины 1930-х гг.), а на первый план в ней выходит мемориальный комплекс «Ата-Бейит», который, фиксируя и закрепляя различные аспекты национальной травмы, ставится в центр государственной идеологии. Среди важнейших ее компонентов — обоснование «деколонизации» и установление памятных дней в истории киргизского народа. Таковыми, например, являются 7–8 ноября, когда в высших учебных заведениях страны проводится анализ «травм» советского периода, а в школах — уроки патриотизма.

Одновременно с вышеназванными актами политические лидеры Киргизии неоднократно высказывались о недопустимости отмены нашей культуры. Так, зампред кабинета министров Э. Байсалов на форуме в Санкт-Петербурге в 2025 г. назвал русскую культуру «великой», подчеркнув, что нельзя поднимать «вопросы коллективной ответственности» в отношении культуры. По мнению политика, отмена России в социально-политическом смысле «...обречена на провал,

так как является элементом евроцентризма и высокомерной попытки диктовать моду миру» [17]. Думается, что официальный представитель Кыргызстана отразил реальное положение общественной психологии, поскольку культурный обмен с РФ, выставки, гастроли артистов и театров продолжаются на протяжении всего времени существования независимых постсоветских стран.

Важную роль социально-политический фактор отмены играет в Таджикистане, под влиянием которого, как и в соседних странах, снижается значение русского культурного компонента, а история своего народа проходит стадии удревнения и героизации [27, с. 80–82]. На фоне «мягкого» вывода русского языка из сфер науки, образования и повседневного быта формируются новые нарративы национальной памяти, сопровождающиеся такими процессами, как сокращение русскоязычного населения и переселение оставшихся в крупные города. Статус межнационального языка общения русский язык, однако, сохраняет: как и в Кыргызстане, данное положение прописано в Конституции.

Доктор политологии А. В. Скиперских небезосновательно утверждает, что активизация политики защиты собственного культурного наследия не противоречит зафиксированным в социальной памяти таджиков компонентам «русского культурного мира». Другими словами, Таджикистан остается тактическим союзником России, избегает политической конфронтации во имя сохранения отношений. Его официальная политика памяти более прагматична, нежели у соседей, а население, по-видимому, устраивает объем присутствия российской культуры в их коллективной памяти, поэтому есть все основания считать государство «нейтральным» для российского культурного присутствия и открытым культурному обмену с нашей страной.

Заключение

Подводя итог сказанному, отметим, что Россия стала одним из первых государств, в отношении которых с середины 2010-х гг. стала проводиться политика отмены. С подачи стран т. н. «коллективного Запада» ареной для «отмены» России становится постсоветское пространство, где посредством внедрения в социальную память «коренных» народов антироссийских и антисоветских нарративов наносятся удары по стержню российской национальной идентичности — ее культуре.

Парадоксальность и трагизм современной ситуации заключаются в том, что в отмене российской культуры заинтересован не социум новообразованных государств, а, чаще всего, их политические элиты, желающие возвысить собственную страну и народ за счет ослабления России. В этих попытках наметился раскол в стане самих отменяющих: выделились условно «нейтральные» по отношению к России страны (Армения, Азербайджан, Казахстан, Туркменистан, Таджикистан, Узбекистан) и образовался условно «враждебный» лагерь (Латвия, Литва, Эстония, Грузия, Молдова, Украина). Политика памяти, проводимая в странах первой группы, как можно убедиться из приведенных в данной работе примеров, подчеркнуто мягкая, она не делает акцент на отмене культурных достижений нашей страны, а только старается сбалансировать соотношение между национальными и российскими/советскими культурными достижениями. Политические элиты откровенно враждебных России стран ведут гораздо более агрессивную политику, целью которой является тотальная отмена всего российского и того, что может напомнить о совместных событиях из прошлого.

Значимую роль в процессе антироссийской отмены играет социально-политический аспект исторической памяти народов, несколько десятилетий назад объединенных одной исторической судьбой. Приведенные нами в работе примеры «отмен» России и реакции на них показывают значимость исторической памяти в отношении другого государства. Она является весьма динамичным понятием, склонна к отражению политической конъюнктуры, но выборочно «вырезать» что-либо из нее — задача непростая, особенно если речь идет о достижениях многогранной, имеющей глубокие корни российской культуры. Безоглядная «отмена» всего российского чревата проблемами для самих «отменяющих» субъектов, и когда последние осознают это, есть основания предполагать, что культура отмены постепенно сойдет на нет, в ходе трансформации своих целей став «культурой согласия». Предположим, что такая трансформация может начаться с политической сферы, постепенно перейдя в выгодный для всех государств постсоветского пространства «социокультурный симбиоз».

Список источников

1. «Абсурдные и оскорбительные вещи»: как на Западе атакуют рестораны русской кухни [Электронный ресурс]. URL: https://m.gazeta.ru/style/2022/03/09/14612863.shtml (дата обращения: 12.04.2026).

2. Аполлова Н. Г. Присоединение Казахстана к России в 30-х годах XVIII века. Алма-Ата, 1948. 255 с.

3. Бабалова М. Владимир Путин: Пресловутая «культура отмены» превратилась в «отмену культуры» // Российская газета. 2022. 28 марта [Электронный ресурс]. URL: https://rg.ru/2022/03/28/vladimir-putin-preslovutaia-kultura-otmeny-prevratilas-votmenu-kultury.html (дата обращения: 12.04.2026).

4. Бахтуридзе З. З. Внешняя политика Грузии в контексте развития международных отношений на постсоветском пространстве : дисс. ... доктора политических наук. СПб., 2016. 316 с.

5. Безруков сделал жесткое заявление о попытках запретить русскую культуру [Электронный ресурс]. URL: https://ura.news/news/1053009826 (дата обращения: 12.04.2026).

6. Брюно В. В. Политика «культуры отмены» в отношении России в восприятии российских и иностранных студентов // Мир русскоговорящих стран. 2023. № 4. С. 40–55.

7. В Литве изъяли учебник русского языка из-за «прославления России» // www.mk.ru [Электронный ресурс]. URL: https://www.mk.ru/politics/2022/09/15/v-litve-izyali-uchebnik-russkogo-yazyka-izza-proslavleniyarossii.html (дата обращения: 11.04.2026).

8. Вяткин М. П. Очерки по истории Казахской ССР. Москва : Госполитиздат, 1941. 367 с.

9. Гасанов А. О. Российская культура и культурная политика Азербайджана в 2020-е гг. // Сб. материалов конференции «Азербайджан в начале 21 века». Баку, 2024. Т. 1. С. 190–192.

10. Декларация о союзническом взаимодействии между Российской Федерацией и Азербайджанской Республикой [Электронный ресурс]. URL: http://www.kremlin.ru/supplement/5777 (дата обращения: 09.04.2026).

11. Дериглазова Л. В., Погорельская А. М. Культура отмены в политике и международных отношениях // Вестник МГИМО. 2023. № 4. С. 7–32.

12. Додон: в Молдавии заговорили о сносе памятников, чтобы отвлечь людей от кризиса [Электронный ресурс]. URL: https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/26300105 (дата обращения: 10.04.2026).

13. Зуев М. Н. История России : учебник для прикладного бакалавриата. 3-е изд., испр. и доп. М. : Издательство Юрайт, 2015. 545 с.

14. История Казахской ССР: с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Алма-Ата : Академия наук Казахской ССР, 1949. С. 450–499.

15. Калишевский М. Туркменистан: Из «Золотого века» в «Эпоху Великого Возрождения» [Электронный ресурс]. URL: https://www.hronikatm.com/2013/12/turkmenistan-iz-zolotogo-veka-v-epohu-velikogo-vozrozhdeniya/ (дата обращения: 01.04.2026).

16. Киев наращивает борьбу с русской культурой, отметили в МИД РФ [Электронный ресурс]. URL: https://russkiymir.ru/news/342814/ (дата обращения: 12.04.2026).

17. Киргизия выступила против попыток отменить русскую культуру [Электронный ресурс]. URL: https://portal-kultura.ru/articles/news/355855-kirgiziya-vystupila-protiv-popytok-otmenit-russkuyu-kulturu/ (дата обращения: 13.04.2026).

18. Кишинёв запретил вещание российских телеканалов с фильмами о Великой Отечественной войне [Электронный ресурс]. URL: https://russkiymir.ru/news/342693/ (дата обращения: 10.04.2026).

19. Культура на изломе: чем жил 2025 год в Грузии // Эхо Кавказа [Электронный ресурс]. URL: https://www.ekhokavkaza.com/a/kuljtura-na-izlome-chem-zhil-2025-god-v-gruzii/33637073.html (дата обращения: 10.04.2026).

20. Мехтиев Р. Азербайджанская идея в XXI веке в контексте нации креативных людей [Электронный ресурс]. URL: https://azertag.az/ru/xeber/Azerbaidzhanskaya_ideya (дата обращения: 09.04.2026).

21. Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение. Открытие спирали молчания. М. : Весь Мир, 1996. 352 с.

22. «Они были соседями и, вероятно, останутся»: в правительстве Литвы осудили тренд на отмену русской культуры [Электронный ресурс]. URL: https://klops.ru/other/2024-12-06/310276-oni-byli-sosedyami-i-veroyatno-ostanutsya-v-pravitelstve-litvy-osudili-trend-na-otmenu-russkoy-kultury (дата обращения: 12.04.2026).

23. Опрос показал долю говорящих на русском языке украинцев // Лента [Электронный ресурс]. URL: https://lenta.ru/news/2024/11/14/opros-pokazal-dolyu-govoryaschih-na-russkom-yazyke-ukraintsev/ (дата обращения: 12.04.2026).

24. Панжиева Ф. Роль русского языка на территории Узбекистана // Экономика и социум. 2020. № 11 (78). С. 1111–1114.

25. Переслегин С. Б. Мезорегион Прикаспия: культурные коды и транспортные кольца // Caspium Securitatis: журнал каспийской безопасности. 2021. № 2 (1). С. 44–65.

26. Рыжичкин Н. Н. Постсоветский Казахстан. Пути формирования национальной идентичности // Свободная мысль. 2020. № 3. С. 175–186.

27. Скиперских А. В. Политика памяти в современном Таджикистане: от империи к национальному государству // Проблемы постсоветского пространства. Т. 5. № 1. 2018. С. 79–88.

28. Токаев назвал «языковые патрули» в Казахстане «провокацией спецслужб» // Ведомости (29 апреля 2022) [Электронный ресурс]. URL: https://www.vedomosti.ru/politics/news/2022/04/29/920440-tokaev-nazval-yazikovie-patruli-v-kazahstane-provokatsiei-spetssluzhb (дата обращения: 08.04.2026).

29. Тухбатуллин Ф., Айтаков С. Туркменистан: как пишут учебники истории // GÜNDOGAR. 2013. 5 ноября [Электронный ресурс]. URL: http://gundogar.org/?01105141510000000000000013000000 (дата обращения: 06.04.2026).

30. Федорова М. М., Романова А. П. Особенности политики памяти в Каспийском регионе: азербайджанский кейс // Galactica Media : Journal of Media Studies. 2024. № 4. С. 454–477.

31. Хлыщева Е. В. Специфика конструирования национальной идентичности в постсоветских государствах Прикаспия: проблемы и перспективы // Каспийский регион : политика, экономика, культура. 2025. № 1 (82). С. 113–125.

32. Хлыщева Е. В., Тихонова В. Л. «Культура отмены» как механизм конструирования национальной идентичности стран каспийского макрорегиона (на примере анализа учебной литературы Казахстана и Туркменистана) // Концепт : философия, религия, культура. 2023. Т. 7, № 2. С. 104–123.

Информация об авторах

А. П. Романова — доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и социологии; главный научный сотрудник, директор Научно-исследовательского центра исследования проблем юга России и Прикаспия.

П. П. Мамонтов — аспирант 3-го года обучения кафедры философии, культурологии и социологии.

Information about the authors

A. P. Romanova — Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology; Chief Researcher, Director of the Research Center for the Study of Problems of the South of Russia and the Caspian Region.

P. P. Mamontov — 3rd year postgraduate student of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

Статья поступила в редакцию 20.04.2026; одобрена после рецензирования 10.05.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 20.04.2026; approved after reviewing 10.05.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

The authors declare no conflicts of interests.
Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 40–46.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):40-46.

Научная статья

УДК 111.1+117

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-40-46

ТЕХНИКА КАК ПОСРЕДНИК: ИЗБЫТОЧНОСТЬ «ЧЕТВЕРТОГО МИРА» В ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Пётр Дмитриевич Абрамов

Омский государственный университет путей сообщения, Омский государственный медицинский университет, г. Омск, Россия, pab87@yandex.ru, 0000-0003-1918-0913

Аннотация. В статье дается ответ на вопрос из области плюралистической онтологии: стоит ли выделять технику в отдельный 4-й мир в дополнение к трем мирам К. Поппера? Боконг Ли в рамках инженерного реализма развивает концепцию 4-го, технического мира. Мир 3 Поппера составлен как из идей, так и из вещей, произведенных человеком, мир 4 Боконга Ли — только из вещей. Выделяя мир 4, Боконг Ли стремится подчеркнуть принципиальное отличие техники в широком смысле этого слова, как произведенных человеком вещей, от идей. Законы природы, свойства материалов, экономические, социально-политические причины создают дополнительные ограничения для попадания в мир 4. Многие идеи остаются в мире 3 на стадии замысла, проекта; для их попадания в мир 4, произведенных вещей, требуются усилия команды специалистов и рабочих. Основываясь на определении техники Дессауэра, автор статьи приходит к выводу, что поскольку техника производна от взаимодействия человека, реализующего идеи, и природных материалов, то она не составляет отдельный мир онтологии, а является сферой, промежуточной между мирами 3 и 1. Она — один из видов физических объектов наряду с природными, нерукотворными вещами, и одновременно — воплощенные идеи. Избыточным было бы выделять технику в отдельный 4-й мир онтологии. К отдельным мирам онтологии относятся: материя, сознание, абстрактные объекты. Кроме того, проводится различие между 4-м царством мира идеального — предустановленных образов решений Дессауэра — и вещественным миром 4 Боконга Ли.

Ключевые слова: плюралистическая онтология, идеальное, техника, сознание, китайская философия, абстрактные объекты

Для цитирования: Абрамов П. Д. Техника как посредник: избыточность «четвертого мира» в плюралистической онтологии // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 40–46. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-40-46.

Original article

TECHNOLOGY AS A MEDIATOR: THE REDUNDANCY OF THE "FOURTH WORLD" IN A PLURALISTIC ONTOLOGY

Petr D. Abramov

Omsk State Transport University, Omsk State Medical University Omsk, Russia, pab87@yandex.ru, 0000-0003-1918-0913

Abstract. The article answers a question from the field of pluralistic ontology: is it worth separating technology into a separate, 4th world in addition to the three worlds of K. Popper? Bocong Li develops the concept of 4, the technical world, within the framework of engineering realism. Popper's World 3 is made up of both ideas and man–made things, while Bocong Lee's world 4 is made up of only things. By highlighting world 4, Bocong Lee seeks to emphasize the fundamental difference between technology in the broadest sense of the word, as man-made things, and ideas. The laws of nature, the properties of materials, economic, socio-political reasons create additional restrictions for entering the world of 4. Many ideas remain in the world of 3 at the stage of conception, project, for them to enter the world of 4, manufactured things, requires the efforts of a team of specialists and workers. Based on the definition of Dessauer's technique, the author of the article concludes that since technology is derived from the interaction of a person implementing ideas and natural materials, it does not constitute a separate world of ontology, but is a sphere intermediate between worlds 3 and 1. It is one of the types of physical objects along with

© Абрамов П. Д., 2026

natural things and at the same time embodied ideas. It would be redundant to single out technology into a separate, 4th world of ontology. The separate worlds of ontology include matter, consciousness, and abstract objects. In addition, a distinction is made between Dessauer's 4 kingdoms of the ideal world — the preset images of solutions and Bocong Li's material world 4.

Keywords: pluralistic ontology, ideal, technology, consciousness, Chinese philosophy, abstract objects

For citation: Abramov PD. Technology as a Mediator: the Redundancy of the «Fourth World» in a Pluralistic Ontology. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):40-46. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-40-46.

Введение. Мир представляет собой нечто не просто, а сложно устроенное. Отсюда проистекает целесообразность плюралистической онтологии, признающей не одно, а несколько начал бытия. С другой стороны, если не всё, то очень многое в мире взаимосвязано, отсюда выводится правомерность холизма. Одной из наиболее известных современных плюралистических онтологий является теория К. Поппера. Он выделял три мира: мир 1 — это физический мир, он производит мир 2 — мир сознания человека, а тот порождает мир 3 — продукты творчества человека, идеальные и материальные [7; 8; 14]. Достаточно ли трех миров или, может, следует добавить к ним еще один или два? Физик, космолог и мыслитель Дж. Эллис добавлял к трем мирам Поппера еще два: физических и биологических аристотелевских возможностей и основных ценностей и целей бытия [9]. Расширение попперовской онтологии — не редкость. В данной статье основное внимание будет уделено концепции 4-го мира — мира техники современного китайского мыслителя Боконга Ли [11]. Он — один из ведущих современных китайских философов техники, чьи труды переводятся и обсуждаются на Западе и Востоке. Основной ракурс этого исследования — не историко-философский, а онтологический. Будет дан ответ на следующий вопрос: *является ли техника отдельным 4-м миром онтологии?* Кроме того, в связи не только со сходством формулировок, но, в первую очередь, с глубиной и системностью понимания техники будет дано *сопоставление концепций четвертого царства Дессауэра и 4-го мира Боконга Ли.*

Дессауэр: 4-е царство мира идеального — предустановленных образов решений. Боконг Ли перечисляет своих предшественников, тех, кто внес вклад в разработку философии техники. Среди них не только П. К. Энгельмейер и Э. Чиммер, но и Ф. Дессауэр. Боконг Ли считает важной и значимой идею Дессауэра о том, что к трем критикам Канта — чистого, практического разума и способности суждения — должна быть добавлена четвертая: критика технологического созидания. Примечательно, что при терминологической отсылке к Канту Дессауэр занимает иные метафизические позиции. У Канта мир, «вещи в себе» вне нашего сознания есть, но они непознаваемы и доступны нам только посредством наших представлений, точнее, инвариантных трансцендентальных структур субъективности. Дессауэр признает познаваемость мира, материи вне нас. Мы являемся частью этого организованного на идеальных началах мира, тесно с ним взаимосвязаны. Он отмечает: «познание сродства космического порядка с познающим духом, эта “объективная духовность”, которая делает космос познаваемым, доступна исследователю и может организовываться техником и художником» [3, с. 118]. Он продолжает линию Гегеля, а в большей степени — Шеллинга, с философией природы и искусства последнего. Теория Дессауэра формировалась в интеллектуальной дискуссии о природе ценностей, идеального. Он сам упоминает Шелера, а также Виндельбанда с его идеей о существовании вечного платоновского царства идей, вмещающего в себя *истину как логическую ценность, благо как этическую ценность и красоту как эстетическую ценность.*

К истине, благу, красоте, соответствующим трем критериям Канта, добавляется четвертое царство — царство предустановленных образов решений. Имеются в виду не социально-политические или этические решения, а решения технические, связанные с преобразованием природы, от простых до чрезвычайно сложных. Конечно, влияние неокантианцев с их трансцендентализмом чувствуется, но Дессауэру присущ и космизм: он помещает идеи в космос, точнее в его глубинную, идеальную часть. «Потенциальная часть космоса необозримо велика, и именно она обеспечивает для нас динамический характер творения <…> миллионы и миллионы обладающих силой упорядоченных образов стремятся к воплощению, взывают <…> перевести из сокрытости в видимый мир» [3, с. 107]. В данном высказывании образы, обладающие силой упорядочивания плотной физической материи, понимаются широко. Не случайно Дессауэр сопоставляет технику и художественную деятельность, в частности, музыку. Широко распространено понимание музыки как данной свыше, изначальной вечной гармонии.

Некоторые композиторы свидетельствуют, что они не сочиняют, а как бы улавливают вне, до них существующие музыкальные произведения. Кроме того, «царство» музыки неисчерпаемо, оно несет в себе практически бесконечное количество новых форм, еще не открытых человеком. При этом есть и ограничения, связанные с формой записи и инструментами исполнения музыкальных произведений. Аналогично понимается и техника. Есть *природные ограничения, так невозможно создать вечный двигатель*, но помимо них перед человеком открыт простор для творчества. Сложно представить или вообразить, какие еще открытия возможны в далеком будущем.

При всех параллелях с художественной деятельностью, основной исследовательский интерес Дессауэра лежит в области техники. Он дает следующее определение техники: *«Техника есть реальное бытие из идей посредством финалистского преобразования и обработки из данного природой инвентаря* [курсив автора статьи]» [3, с. 149]. Предмет данной статьи в первую очередь — не философия техники, а онтология, поэтому в данном определении для нас важны следующие моменты. Техника — не самодостаточная, изначальная реальность, она представляет собой воплощение идей, произведенное при посредстве человека; именно человек осуществляет финалистское преобразование этих идей, и именно человек сам или посредством других инструментов, использует инвентарь природы, ее ресурсы или материалы. Техника создается человеком при использовании природных материалов. Это базовая вещь, признаваемая как профессиональными исследователями, так и очевидная для любого думающего человека. Оригинальность Дессауэра состоит в определении техники как реального в смысле воплощенного бытия идей. Человек не изобретает технические идеи, а интуитивно или вдохновенно воспринимает их, а затем реализует. А. Н. Павленко отмечает: «Дессауэр, фактически, повторяет аргумент Платона: если не признать существования мира идей, то всё становится необъяснимым. Возникновение нового образа или формы не может быть объяснено из отсылки к “опыту” или “креативному воображению”» [6]. М. Н. Вольф отмечает «уникальные для философии техники платонистские установки» [2, с. 134] этого мыслителя. Стоит уточнить, что Дессауэр дает свою интерпретацию идей Платона. Есть не статичный мир идей, где в законченном виде существуют все изобретения, но речь идет о потенциальной части космоса, где идеи пребывают в скрытой, незавершенной для человека форме. Дессауэр использует аналогию с фотографическим негативом. Он не содержит изображения в четкой форме, и задача человека состоит в том, чтобы его проявить. Аналогия проявления фотопластины отражает и идеальную основу мироздания, и творческую составляющую, творческие усилия человека. От 4 царства как основы техники перейдем к 4 миру Боконга Ли. Боконг Ли вместо изобретений Дессауэра предлагает сосредоточиться на производстве и инженерной деятельности. Он справедливо отмечает, что *большинство изобретений так и остаются на стадии замысла* и не реализуются.

4, технический мир, в системе миров Боконга Ли. «Мир 4 составлен из произведенных человеком вещей» [11, p. 220], таким образом, его можно назвать миром техники, понятой в широком смысле слова, как продуктов деятельности человека, а не только как механизмов. Почему Боконга Ли не устраивают три мира Поппера? Н. С. Юлина отмечает про 3-й мир: «Временами Поппер связывает объективное существование его объектов с фактом материализации продуктов человеческого интеллекта в виде книг, скульптур, компьютеров и др.» [10, с. 19]. Однако у Поппера преобладает идея о том, что *объективность существования третьего мира состоит в его информационном, духовном воздействии на человека.* Иными словами, культура формирует человека. Боконг Ли принимает включение в мир 3 продуктов человеческого ума, но «отвергает включение в него инструментов и летательных аппаратов, предложенное Поппером. Инструменты и летательные аппараты отличаются по своей природе от продуктов человеческого разума, таких как книги и научные проблемы» [11, p. 218]. Книга как текст, содержащий идеи, а не физическая книга, отличается от самолета, в ней главное — информация, а в самолете — его функциональность, неразрывно соединенная с его механическим устройством.

Боконг Ли отмечает, что г*лавным интересом Поппера была умственная деятельность, идеи человека* в их гносеологическом и онтологическом аспекте, а не техника. Современный же человек живет в искусственной среде, его жизнь невозможна без машин, мебели, одежды и многих других вещей, созданных другими людьми. В 11-м тезисе о Фейербахе сказано: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [5, с. 4]. Боконг Ли не столь радикален в своей практической ориентированности, но аналогично он, вместо традиционного реализма, к которому относится и Поппер, предлагает инженерный реализм.

Традиционный реализм отвечал на вопрос: что есть реальность? *Инженерный реализм* отвечает на вопрос: как создать реальность?

Дадим описание ключевых сходств и различий, выделяемых Боконгом Ли между его теорией и теорией Поппера. *Природа мира 3 Поппера и мира 4 Боконга Ли существенно различается*. Сам Поппер писал, что его мир 3 имеет сходства как с миром идей или форм Платона, так и с объективным духом Гегеля, но в наибольшей степени его мир 3 похож на объективное содержание мысли Фреге. Ноттурно же подчеркивает различия между миром 3 Поппера и третьим миром Фреге [13]. Фреге, как логик и математик, представитель математического платонизма, рассматривал сущность мира 3 как не только объективную, но и вечную и неизменную. Поппер, как сторонник эволюционной эпистемологии, считает, что наши знания меняются и развиваются; его мир 3 не статичен и вечен, а процессуален. Однако при всех изменениях в мире 3 есть его, как минимум, пусть не вечная, но стабильная и устойчивая, инвариантная часть, к которой относится математика. В гораздо большей степени подвержен изменениям мир техники. *Техника материально воплощена, разрушается с течением времени.*

К миру 3 относится скульптура Микеланджело «Умирающий раб». О том, что не физическое воплощение, а объективно-идеальное содержание является ключевой характеристикой мира 3 Поппера, мы уже писали. Из этого следует, что он представляет собой пространство свободного творчества. К миру 3 относится не только статуя «Умирающий раб», но и рисунок этого раба, и стих о его страданиях, и эссе на тему рабства, и исполненная публично песня об этом рабе. Критерий попадания в мир 3 — это объективация содержания мысли в той или иной форме: на бумаге, в камне, на аудио- и видеозаписи, в речи, услышанной и запомненной другими. Для того чтобы попасть в 4-й мир, нужно преодолеть сопротивление материи: «Когда люди создают артефакты, они не могут действовать только по своей воле и в то же время должны следовать законам природы» [11, p. 220]. *Законы природы, свойства материалов создают дополнительные ограничения для попадания в мир 4.* Далее, Боконг Ли констатирует, что его 4-й мир обладает меньшей автономией, чем мир 3 Поппера. Мир 3 автономен, порождает те следствия, которые его создатели не предполагали. *Мир 4* определяется китайским философом как *полуавтономный или наполовину свободный*. Механизмы, такие как автопилот могут действовать автономно, самостоятельно, но при этом они не порождают новых, неведомых для человека связей, как теории в мире 3. Это дискуссионное понимание. Современному ИИ присуща агентность: при получении интеллектуального задания от пользователя он сам автономно определяет, как именно решать это задание. Книга Боконга Ли написана примерно четверть века назад. В интервью 2025 г. он признается, что у него есть лишь предварительное понимание проблем ИИ, но мы должны смотреть на все эти проблемы «с перспективы человеческой мудрости» [12], то есть не забывая ценности и значение человека. Впрочем, фокус его мысли — не на обсуждении искусственного интеллекта, а на инженерной деятельности как преобразовании человеком материального мира.

После сопоставления двух различных миров, мира 3 Поппера и мира 4 Боконга Ли, перейдем к разнице в понимании ими одного и того же мира, мира 2 — сознания. Ключевое из них состоит в том, что, согласно Боконгу Ли, Поппер понимает мир 2 как мир сознания, а он сам — как мир целостного человека, включающего в себя не только разум, но и тело: «В философии инженерии люди — это целостные сущности, сочетающие в себе разум и тело» [Ли: с. 220]. Боконг Ли для более наглядного отличия от Поппера по данному вопросу вспоминает и его раннюю версию онтологии трех миров, представленную в докладе с взбудоражившим философскую общественность названием «Эпистемология без познающего субъекта» [8]. Боконг Ли даже видит сходства между миром 2 Поппера и мозгом в бочке Патнэма. Последнее сопоставление, на наш взгляд, является несоразмерным представлениям Поппера. Мозг в бочке изолирован от физической реальности, воспринимает образы, транслируемые ему через провода извне. Сознание же у Поппера воспринимает именно физическую реальность. Оно связано с миром, имеет доступ к нему, но при этом сохраняет автономию от мира. Сознание у Поппера также неразрывно связано с телом, невозможно вне него в виде бессмертной души. Поппер как эволюционный эпистемолог много пишет о телесных основах сознания и познания мира. Он высказывает догадку: «Моё предположение состоит в том, что взаимодействие “Я” и мозга происходит в центре речи» [7, с. 174]. Можно согласиться с Боконгом Ли в том, что разума и сознания человеку недостаточно для создания материальных продуктов. Помимо них требуется и тело. Однако при этом разум важнее тела, преобладает над ним, хоть и невозможен без него; именно разум определяет, что и как мы будем создавать. Тело также не просто инструмент для разума, оно индивидуализировано, имеет собственные

закономерности функционирования, тесно взаимосвязано с сознанием, составляет единство с ним.

Итак, сознание телесно, и еще одно важное различие в понимании мира 2 состоит в том, что «в философии инженерии Мир 2 относится к коллективному системному субъекту или, в терминах современной производственной деятельности, к команде или организации, обладающей средствами производства» [11, p. 221]. В целом идеи Боконга Ли отвечают «коллективистскому повороту» [1] в современной философии науки, но с акцентом на инженерной деятельности. Если речь идет об инженерной деятельности, а не об изобретательстве или тем более не о научных открытиях в области теоретической физики, то она осуществляется командой инженеров, проектировщиков, разработчиков, а также экономистов, юристов и других специалистов и неквалифицированных рабочих. Все они вовлечены в процесс создания в материальном мире тех или иных продуктов человеческой деятельности. Не будет искажением мысли китайского философа назвать коллективного субъекта мира 2 командой трудящихся. Главной движущей силой материально-технического прогресса является коллектив из представителей технической интеллигенции, инженеров, квалифицированных рабочих. От себя отметим, что если погружаться в область социальной реальности, то в ней действуют коллективы, и даже выдающиеся личности являются лидерами больших социальных групп. На базовом же эпистемологическом уровне познает и принимает решения (как ему жить и что ему делать в соответствии со своей свободной волей) отдельный индивид. В. А. Лекторский справедливо отмечает: «Коллективный субъект не имеет структуры Я» [4, с. 156]. Диалектически сознание отдельного человека взаимосвязано с сознанием других людей, тех, кто работает вместе с ним, тех, кто на него повлиял. Я невозможно без Мы и наоборот.

Еще одно различие, о котором пишет Боконг Ли, состоит в том, что у Поппера первый и третий миры могут взаимодействовать только при участии второго. Человек под влиянием идей из прошлого, чертежей, схем строительства, придуманных не им, меняет физический мир. Точнее, речь идет о наиболее значимой для Поппера идеально-теоретической части мира 3: она требует участия человека для изменения природы, а упомянутая статуя Микеланджело «Умирающий раб», конечно же, влияет на физический мир сама по себе — естественно, не активным, а пассивным образом, как объект, обладающий массой и объемом. У Боконга Ли в теории четырех миров миры 1 и 4 меняют друг друга без участия мира 2. Физический мир влияет на продукты человеческой деятельности, например, ураган разрушает постройки, но есть и обратное влияние, независимое от человека, точнее, человек создал технику как продукт своей деятельности и далее она сама по себе влияет на природу, например, волнорез останавливает волны.

Рассмотрев идеи Дессауэра и Боконга Ли, сопоставим их. Концепции 4-го царства Дассауэра и 4-го мира Боконга Ли похожи лишь внешне, формулировкой. 4-е царство — это царство предустановленных образов решений, существующих в потенциальной части космоса, оно относится к сфере идеального, а 4-й мир Боконга Ли, мир техники, вполне материален. Позицию Дессауэра можно обозначить как объективный идеализм, оригинальное приложение идей Платона к проблематике философии техники XX в. Боконг Ли же предлагает деятельностный, или, точнее, инженерный реализм, основанный на идеях марксизма и китайской философии. В связи с влиянием идей традиционной китайской философии о гармонии между небом, землей и человеком позицию Боконга Ли некорректно обозначать как редуктивный материализм или физикализм. Скорее, это холизм с китайской спецификой, в котором небо, воплощающее в себе идеально-духовные начала, взаимосвязано и направляет развитие, земли и человека. Боконг Ли признает идеально-духовные начала, но, следуя практической ориентированности китайской культуры и технической направленности китайской цивилизации, он развивает инженерный реализм.

Заключение. Основной вопрос, который был поставлен в начале данной статьи, — можно ли выделить технику в качестве 4-го отдельного мира в дополнение к трем мирам Поппера? Ответ на него зависит от того, каковы критерии выделения отдельного мира. Эллис предлагает следующий критерий: мир является отдельной или обособленной онтологической реальностью, если он оказывает явное причинное воздействие на предметы, воспринимаемые в обыденном опыте, такие как столы, деревья [9]. Это определение отличается простотой, а также базируется на интуитивно приемлемом, согласующемся со здравым смыслом понимании физического объекта, но при всех его достоинствах требуется уточнение. Дело в том, что Эллис, придерживающийся плюралистической онтологии и выделяющий пять миров, при этом не рассматривает технику как отдельную онтологическую реальность. Его определение можно уточнить: мир следует

признать автономным, если он в*лияет на природные объекты обыденного опыта*, такие как камни, деревья. Техника, безусловно, является таковой, примеры воздействия техники на природу повсеместны. Эллис к своему определению добавляет еще один критерий: *мир онтологии не сводим к другому миру, отличен от него*. Так, сознание, наделенное свободной волей и субъективностью, отлично от абстрактных объектов, лишенных таковых.

По этому критерию, с одной стороны, физические технические объекты подобны другим физическим вещам, они также имеют вес, локализацию в пространстве, время возникновения. С другой стороны, если брать производящую причину, то техника произведена человеком, а природные вещи возникли естественным образом. При этом граница между природными и рукотворными вещами не резка, есть и промежуточные формы: парки, растения, выведенные посредством селекции, и др. Сводим ли мир техники к 3-у миру, если трактовать последний как мир объективного знания, объективно-идеального? Поппер включает технику в мир 3, Дессауэр понимает ее как реальное, то есть воплощенное бытие идей. При этом, техника в отличие от идей, является физическим объектом. В итоге правомерным будет рассматривать *мир техники как промежуточную сферу между миром 3 и миром 1, между объективно-идеальным и физическим.* В мире физического можно выделить три части: во-первых, объекты макромира, вроде камней, воды; во-вторых, это объекты микромира с такими характеристиками, как нелокальность, непрерывное влияние полей на частицы; в-третьих, это как раз вещи, сотворенные человеком. Причем для техники как реального бытия идей преобладающей причиной является именно воплощаемая человеком идея: она определяет сущность техники, а физический мир дает материал и определяет ограничения и условия реализации идеи.

Список источников

1. Вешняков Д. А. «Коллективистский поворот» в современной философии науки // Эпистемология и философия науки. 2026. Т. 63, № 1. С. 70–86.

2. Вольф М. Н. Сила, изменяющая облик Земли: обзор книги Фридриха Дессауэра «Спор о технике» // Философия науки. 2019. № 1 (80). С. 134–153.

3. Дессауэр Ф. Спор о технике: монография. Самара : Издательство Самарской гуманитарной академии, 2017. 266 с.

4. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М. : Эдиториал УРСС, 2006. 256 с.

5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. М. : Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 1–4.

6. Павленко А. Н. Возможность техники. Часть III. Технический проект Фридриха Дессауэра // Историко-философский ежегодник, 2007. М. : ИФ РАН. С. 325–351. URL: https://iphras.ru/page50065310.htm (дата обращения: 07.04.2026).

7. Поппер К. Р. Знание и психофизическая проблема: в защиту взаимодействия. М. : Издательство ЛКИ, 2008. 256 с.

8. Поппер К. Р. Эпистемология без познающего субъекта // Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход. М. : Эдиториал УРСС, 2002. С. 108–152.

9. Эллис Дж. Природы бытия (временная и вечная) // Далекое будущее Вселенной. Эсхатология в космической перспективе / под ред. Дж. Эллиса. М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. С. 408–458. URL: https://royallib.com/read/ellis_dgordg/dalekoe_budushchee_vselennoy_eshatologiya_v_kosmicheskoy_perspektive.html#1297680 (дата обращения: 13.04.2026).

10. Юлина Н. С. Философия К. Поппера // Философия науки и техники. 1995. Т. 1, № 1. С. 8–25.

11. Li B. Introduction to the Philosophy of Engineering: I Create, Therefore I Am. Springer Berlin Heidelberg, 2021. 243 p.

12. Li B., Wang D., Coenen C. et al. The Chinese Context and Future Directions in Philosophy of Engineering: An Interview with Li Bocong // Ethics and Society. 2026. Vol. 20, no. 14. URL: https://doi.org/10.1007/s11569-026-00504-4 (дата обращения: 18.05.2026).

13. Notturno M. A. Objectivity, rationality and the third realm: Justification and the ground of psychologism: A study of Frege and Popper. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. 251 p.

14. Popper K. R., Eccles J. C. The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. Routledge, 2014. 614 p.

Сведения об авторе

П. Д. Абрамов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории, философии и культурологии.

Information about author

P. D. Abramov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of History, Philosophy and Cultural Studies.

Статья поступила в редакцию 28.04.2026; одобрена после рецензирования 10.05.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 28.04.2026; approved after reviewing 10.05.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 47–54.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):47-54.

Научная статья

УДК: 130.2:62:316.324.8

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-47-54

ИНФОРМАЦИОНАЛИЗМ КАК ПАРАДИГМА ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ: ОТ ПОНЯТИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ СОЦИОЛОГИИ К МЕХАНИЗМАМ ТЕХНИКО-ИНФОРМАЦИОННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ

У Цзинвэнь

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия, 347443223@qq.com, 0009-0006-2825-5269

Аннотация: В условиях взаимосвязанной трансформации технических форм, способов познания и социальной структуры в информационную эпоху одного лишь общего понятия «информация» уже недостаточно для осмысления смены технологических парадигм и структурной реорганизации общества. Исходя из этого, в статье вводится понятие «информационализм» как концепт среднего уровня, связывающий категорию информации с анализом технико-социальных форм; тем самым оно переводится из разряда дескриптивных терминов социологии информационного общества в объяснительную парадигму философии техники, что одновременно позволяет прояснить его теоретические границы по отношению к философии информации. В этой перспективе информация понимается не как предзаданное свойство объекта, а как реляционное образование, возникающее в процессах практики, коммуникации, организации и познания; её становление предполагает включение объекта в сеть отношений, совместно конституируемую человеком и техникой, а также обретение им формы, пригодной для кодирования, фиксации, передачи и использования. Отсюда следует, что техника не только преобразует объекты в распознаваемое, управляемое и реконфигурируемое «информационалистское бытие», но и модифицирует способы явленности объектов, механизмы формирования знания и организацию практики, вследствие чего отношение человека к миру переоформляется в структуру «человек — техника — информация — объект». В этом процессе субъект формируется как «информационный субъект», чьи перцептивные привычки, способы мышления и логика действия определяются технико-информационной средой; одновременно информационные технологии как «нечеловеческий актор» вовлекаются в процессы захвата данных, отбора информации, распределения значений и конструирования социального порядка. Именно в этом смысле информационализм раскрывает не только структурные характеристики технико-социальной формы в условиях сетевого общества и информатизации, но и внутреннюю логику функционирования власти, механизмов контроля и производства отчуждения в ходе технико-информационной трансформации, тем самым предоставляя теоретический вход к пониманию способа существования современной техники и возможностей её критики.

Ключевые слова: информационализм, философия техники, технико-социальная формация, технико-информационная трансформация, философия информации

Благодарности. Автор выражает глубокую признательность научному руководителю Анатолию Витальевичу Чусову за научное руководство, ценные советы и внимание к данной работе.

Для цитирования: У Цзинвэнь. Информационализм как парадигма философии техники: от понятия информационной социологии к механизмам технико-информационной трансформации // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 47–54. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-47-54.

Original article

INFORMATIONALISM AS A PARADIGM OF THE PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY: FROM A CONCEPT IN INFORMATION SOCIOLOGY TO THE MECHANISMS OF TECHNO-INFORMATIONAL TRANSFORMATION

Wu Jingwen

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, 347443223@qq.com, 0009-0006-2825-5269

© У Цзинвэнь, 2026

Abstract: Against the background of the interconnected transformation of technical forms, modes of cognition, and social structure in the information age, the concept of "information" alone is no longer sufficient for understanding shifts in technological paradigms and the structural reorganization of society. This article introduces "informationalism" as a middle-range concept linking the category of information to the analysis of techno-social forms. In so doing, it moves the term from the vocabulary of the sociology of the information society into an explanatory paradigm of the philosophy of technology, while also clarifying its theoretical boundaries in relation to the philosophy of information. Within this perspective, information is understood not as a pre-given property of an object, but as a relational formation emerging through practice, communication, organization, and cognition. Its constitution presupposes the insertion of the object into a network of relations co-constituted by human beings and technology, as well as the acquisition of a form suitable for coding, fixation, transmission, and use. Technology thus not only transforms objects into a recognizable, governable, and reconfigurable mode of "informationalist being," but also reshapes modes of appearance, mechanisms of knowledge formation, and the organization of practice, thereby recasting the human relation to the world as a structure of "human-technology-information-object." In this process, the subject emerges as an "informational subject," while information technologies, as "non-human actors," participate in data capture, information selection, meaning distribution, and the construction of social order. Informationalism therefore reveals both the structural features of techno-social formations and the inner logic of power, control, and alienation in techno-informational transformation.

Keywords: informationalism, philosophy of technology, techno-social formation, techno-informational transformation, philosophy of information

Acknowledgments. The author expresses deep gratitude to his academic supervisor, Anatoly V. Chusov, for his academic guidance, valuable advice, and attention to this work.

For citation: Wu Jingwen. Informationalism as a Paradigm of the Philosophy of Technology: From a Concept in Information Sociology to the Mechanisms of Techno-Informational Transformation. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):47-54. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-47-54.

От категории «информация» к технико-социальной формации: введение понятия «информационализм»

«Информация» — слово, более чем знакомое нам в информационную эпоху. Первоначально оно получило широкое употребление в сфере научно-технических исследований, а затем вошло в повседневную жизнь. Современной философии и философии техники всё труднее обходить стороной понятие «информация»; одна из прямых причин заключается в том, что информация уже не является лишь обыденным обозначением «содержания передачи», а всё более становится базовой категорией, посредством которой объясняются знание, бытие, техника и общественный порядок.

В статье «Information» в «Стэнфордской философской энциклопедии» прямо указывается, что с подъёмом новоевропейской эмпиристской эпистемологии, развитием в XX в. различных математических теорий информации и становлением информационных технологий информация заняла центральное место в науке и обществе и породила специализированную философию информации, исследующую её многообразные формы; в свою очередь, информационная перспектива глубоко повлияла на ряд философских дисциплин: логику, эпистемологию, этику и даже онтологию. Это означает, что включение информации в философский контекст представляет собой не просто расширение терминологического аппарата, а ответ на реальные изменения философского предмета и проблемного поля [1].

Далее, систематическое введение категории «информация» в контекст философии техники обусловлено изменением доминирующей формы техники в информационную эпоху. Техника уже не только преобразует природные материалы, но и институционально переустраивает информационные потоки, структуры опыта и способы социального взаимодействия.

Именно поэтому, если стремиться понять, каким образом существует техника в информационную эпоху, одного лишь уровня общей категории «информация» оказывается недостаточно; требуется концептуальный аппарат среднего уровня, способный в едином теоретическом горизонте одновременно описывать смену технических парадигм и реорганизацию социальных структур. Понятие «информационализм» было выдвинуто в дискуссиях информационной социологии для обозначения технико-социальной формации, осью которой выступает способность к обработке информации.

Понятие «информационализм» (informationalism; в русскоязычной литературе встречается также вариант «информационизм» как терминологический эквивалент) было выдвинуто главным образом в рамках социологии информационного общества Дэвидом Лайоном и Мануэлем Кастельсом.

Д. Лайон трактует информационализм как концепт, сопоставимый с постиндустриализмом и позволяющий описывать формирование новой социальной структуры. В этом ракурсе информационализм выступает аналитическим инструментом для осмысления технологических и организационных форм в сферах производства и управления: применение новых информационных технологий актуализирует потенциал знания и формирует производительные силы, основанные на информации. В ходе данного процесса общество — посредством развития и распространения информационных технологий — организует и реорганизует производственные системы вокруг цели максимизации производительности на основе знания, что приводит к трансформации социальной структуры [2].

К 1990-м гг. Мануэль Кастельс в работах «Становление общества сетевых структур», «Конец тысячелетия» и «Могущество самобытности» систематически использует понятие informationalism («информационализм») для обозначения новой технологической парадигмы, основанной на информационных технологиях и структурно организованной вокруг сетевых технологий. Согласно Кастельсу, трансформация технологий обработки информации и коммуникации стала ключевым фактором тех изменений, которые переживает современное общество: преобразование всей материально-культурной ткани социального мира обусловлено новой технологической парадигмой, организуемой информационными технологиями. «Информационно-технологическая революция спровоцировала возникновение информационализма и стала материальной основой нового общества» [3, с. 492–493]. Кастельс также подчёркивает, что «информационализм основан на технологии знания и информации» [4, с. 40]. В этом смысле информационализм может быть понят как технологическая парадигма сетевого общества [4, с. 39–40].

Поэтому в ряде китайских исследований информационализм обобщается как совокупность идей и представлений, которые: 1) подчёркивают и нормативно утверждают функциональную роль информационных технологий в экономической, политической, культурной и других сферах общества; 2) рассматривают знание и информацию как основу развития и трансформации этих сфер; 3) трактуют информатизацию общества как ведущую тенденцию и базовую движущую силу общественного развития [5].

В Китае философ техники и исследователь философии информации Сяо Фэн (肖峰) не ограничивается социологической рецепцией кастельсовского «информационализма», но предлагает траекторию его теоретического возвышения: возникнув первоначально как социологический феномен информационной эпохи, информационализм закономерно требует перехода от социологической категории к философской теоретической парадигме. Иначе говоря, informationalism не следует использовать исключительно для описания «новой социальной структуры»; его следует понимать и как концептуальный инструмент более высокого порядка, способный организовывать постановку и развертывание философских проблем [6].

Далее, обсуждая соотношение теорий информационного общества и кастельсовского «информационализма», Сяо Фэн возвращает это понятие в генеалогию технологического детерминизма и уточняет, что в информационную эпоху технологический детерминизм принимает форму «информационно-технологического детерминизма» [7]. Однако детерминирующая роль информационных технологий у него не сводится к внешней причинно-следственной связи на уровне социальных структур, а затрагивает более глубокие механизмы эпистемологии и теории познания. В статье «Информационализм в философии техники» он интерпретирует информационализм в философии техники как эпистемологическую установку: в определении техники он рассматривает её как особую систему знания, а в плане технического познания понимает технику как «прозрачный» посредник, посредством которого конструируются эмпирическое восприятие и информационный мир [8].

Показательно, что в русскоязычных учебных публикациях термин «информационизм» также используется для обозначения направления, рассматривающего информацию и информационные процессы как основание социальности и провозглашающего новый тип цивилизации «информационным обществом». Так, в одном из учебных пособий Ульяновского государственного технического университета отмечается: «...что закономерно привело к появлению информационизма, т. е. направления в общенаучной и социальной мысли, рассматривающего информацию и информационные процессы как основу социальности, а новый тип цивилизации провозглашающего Информационным Обществом» [9, с. 45].

Таким образом, по своему внутреннему содержанию информационализм представляет собой интеллектуальное течение, возникшее по мере непрерывного развития и расширяющегося применения информационных технологий и ориентированное на осмысление новых форм

общественного развития; по своей понятийной природе он относится к категории технико-социальной формации. По мере развертывания и углубления в экономическом, политическом и культурном измерениях информационализм постепенно приобретает черты мировоззренческой установки и тем самым входит в сферу философской проблематики и исследования.

Информационализм и философия информации

Когда информационализм входит в поле философских дискуссий, первоочередная теоретическая задача состоит в прояснении иерархических соотношений, предметных различий и методологических границ между информационализмом, понимаемым как социальная теория и мировоззренческая установка, и философией информации, то есть философской дисциплиной, для которой информация выступает центральным объектом исследования.

Мировоззренческая перспектива информационализма не тождественна философии информации. Философия информации концентрируется на самой информации как таковой, тогда как информационализм фокусируется прежде всего на информационных феноменах; в этом смысле мировоззренческая перспектива информационализма представляет собой информационалистское объяснение мира и отдельных феноменов в мире. По своим онтологическим, методологическим и эпистемологическим ориентациям философия информации не обязательно принимает тезисы информационализма; напротив, она способна включать различные «-измы», формируя тем самым сложное дисциплинарное поле исследования информационной сферы.

Так, один из представителей международной философии информации Лучано Флориди возвёл тезис о необходимости мыслить мир в терминах информации до уровня своеобразного информационного реализма, который можно рассматривать как разновидность структурного реализма. Исходя из реалистической позиции, он выстраивает собственную систему философии информации: «the world is the totality of informational objects dynamically interacting with each other» [10, с. 7]; «the ultimate nature of reality is informational» [10, с. 7]. Согласно этой концепции, мир состоит из информационных объектов, тогда как физический уровень, уровень жизни, социальный уровень и уровень пользовательского интерфейса, соответствующие различным уровням абстракции, представляют собой лишь различные развертывания одного и того же информационно-структурного мира.

Представитель китайской философии информации У Кунь, различая «непосредственное существование» и «опосредованное существование», вводит внутреннее ограничение понятия «информация», понимая её как проявление и повторное проявление способов и состояний материального бытия; тем самым в рамках диалектического материализма он осуществляет «информационную переформулировку» мира [11; 12].

Следует отметить, что российский исследователь А. В. Соколов, исходя из информатики как специализированной дисциплины, предложил учебное изложение философии информации профессионально-мировоззренческого типа. В отличие от таких философов информации, как Лучано Флориди и У Кунь, стремящихся возвести информацию в ранг фундаментальной онтологической категории, относящейся к миру или бытию в целом, Соколов не спешит придавать информации метафизически первенствующий статус. Напротив, отправляясь от проблемного поля информатики и методологической рефлексии внутри самой дисциплины, он преимущественно понимает информацию как смысловую структуру, реализуемую посредством знакового носителя, то есть как процессуальный феномен, в котором материальное и духовное образуют двуединство.

В качестве метафоры он обращается к образу иллюзии из произведения А. М. Волкова «Волшебник Изумрудного города»: Изумрудный город существует лишь тогда, когда жители надевают специальные очки; подобно этому, информация «появляется» лишь при условии, что надеваются «информационные очки», то есть применяется информационный подход [13, с. 221]. Тем самым А. В. Соколов предлагает критически-философскую перспективу в отношении информационализма. Он показывает, что информация не ожидает своего обнаружения в мире подобно естественному объекту [13, с. 221], а конструируется в определённых способах коммуникации и организации. Когда процессы социальной коммуникации и организации рассматриваются через призму «информационных очков», мир как бы предстает «в информационных красках», а затем переименовывается в «информационные процессы», «информационные системы», «информационные ресурсы» и т. п. [13, с. 222–223]. Иными словами, информация оказывается результатом интерпретации некоторых явлений как информационных процессов. Следовательно, информация прежде всего выступает инструментальным понятием информационного подхода; информация и информационный подход образуют неразрывное единство.

3.Технология в перспективе информационизма

Информационалистская перспектива интерпретации техники является внутренне необходимым следствием того, что техника в ходе своей эволюции к современности проявляет себя в новых формах — информационных, цифровых и интеллектуальных технологиях.

В рамках уже сложившихся теорий философии техники ответы на вопрос «что такое техника?» обычно разворачиваются по нескольким классическим траекториям: материализм акцентирует технику как искусственно созданные вещи и орудия в их вещественной форме; инструментализм определяет технику как методы и средства достижения заранее заданных целей, редуцируя её к «инструментам ради...»; антропологическая перспектива понимает технику как продолжение человеческой деятельности и образа жизни, подчёркивая переплетение техники с повседневными практиками, телесными привычками и даже символическими значениями; праксеологическая перспектива выделяет деятельностную функцию техники в преобразовании мира и конструировании реальности, рассматривая её как организатора практик и «перестройщика» мира; критическая перспектива, исходя из отношений власти, капитала и структур господства, анализирует технику, выявляя её роль в формировании механизмов наблюдения, трансформации труда и воспроизводстве социального неравенства.

В информационную эпоху техника, понимаемая в информационалистском ключе, наделяет объекты, существующие в мире после технической переработки, информационной размерностью, придавая им признак информационности. В ходе этого процесса объект становится информационно явленным, а сама человеческая техническая практика претерпевает трансформацию в информационалистском направлении.

В информационалистской перспективе «информация» — это не просто data, присущие объекту самому по себе, но прежде всего информация об объекте. Иными словами, информация есть результат информационалистской обработки объекта, а не некое свойство, в неизменном виде прикреплённое к нему. Даже если признать, что материальные вещи обладают некоторыми характеристиками, поддающимися информационализации, отсюда ещё не следует, что информация как таковая существует в самой вещи.

Под влиянием обсуждения, представленного в докладе А. В. Чусова «Об антропологических аспектах информационного мира», так называемая «естественная информация», или «информация-в-себе», может быть понята как «естественный модус» информации. Речь при этом идёт не об уже завершённой и содержательно определённой информации, а лишь о физических сигналах, структурных различиях и состояниях, поддающихся кодированию в природных процессах, то есть о естественных предпосылках или исходном материале информационного генезиса. Поэтому подход, непосредственно отождествляющий такого рода природные data и signals с «естественной информацией», по существу выражает лишь эпистемологическую установку, согласно которой человек способен некоторым образом схватывать природу; однако это не означает, что в самой природе самодовлеюще существует некий информационный модус, независимый от субъекта [14].

Следовательно, существование информации неотделимо, с одной стороны, от практического участия человека, а с другой — от опоры на предметную основу. Лишь тогда, когда некоторый объект вступает в отношение с человеческим познанием и практикой, то есть кодируется, понимается и используется, он приобретает информационность в строгом смысле слова; в противном случае он остаётся природной данностью, физическим сигналом или структурным различием. В этом смысле онтологическое основание информации, в той мере, в какой оно вообще состоятельно, определяется практикой. Поэтому информацию корректнее понимать как человекомерную категорию: она обусловлена человеческой практикой и пониманием и внутренне несёт на себе печать интенциональности.

С наступлением эпохи информационной революции производство и функционирование информации в значительной степени берутся под контроль техникой и техническими системами. Объект становится технически явленным через приборы и интерфейсы; источники знания приобретаются через сеть; сам процесс познания распределяется между человеком и машиной; способы познания типологизируются алгоритмами. В результате информация выступает как технически произведённый результат, как технический объект, подлежащий системным операциям.

Через «ввод» в технику могут поступать различные знаки и знаковые системы; могут поступать и материальные воздействия внешнего мира — звук, свет, электрические сигналы и т. п., — которые посредством техники включаются в систему и порождают иной по своему статусу тип бытия, то есть информационное бытие. Этот процесс можно также назвать процессом информационализации. Объект оказывается

технически и информационно явленным: он появляется в нашем мире в виде записи базы данных, файла изображения, показаний датчика, входных данных алгоритма и т. д. Для действующих субъектов реальности объектом манипулирования и диспетчеризации часто становится уже не сам объект, а эти предварительно технически обработанные информационные существования. Тем самым отношение «человек — мир» перестраивается в сопряжение «человек — техника — информация — объект»: в значительной степени мы вступаем во взаимодействие с миром через тот слой информационной размерности, который предоставляет техника.

В этом процессе сама человеческая техническая практика также претерпевает трансформацию в информационалистском направлении. По выражению российского исследователя А. В. Чусова, человеческая жизнь всегда практична, а практика всегда включает одновременно два полюса — материальный и идеальный; в информационную эпоху техника далее информационалистски сворачивает эти два полюса в единый контур: с одной стороны, всякий материальный процесс по возможности переводится в вычислимые и контролируемые потоки данных; с другой стороны, производство идей и смыслов всё более зависит от технических операций над этими потоками и их реорганизации. Цели, средства и результаты практики постепенно переписываются в терминах того, как организовать, диспетчерировать и переконфигурировать информацию. Техника не просто предоставляет отдельные информационные инструменты; наделяя объекты информационной размерностью, она перестраивает способ их явленности и структуру практики, преобразуя повседневный мир в целом в информационализированное бытие-в-мире.

Отсюда видно, что в условиях информационно-технической, то есть информационализированной, среды решающим является не абстрактно-онтологическое предпосылание «информации», а то, что технико-информационные структуры структурным образом переписывают практические механизмы, посредством которых субъект и объект вступают в отношения. Следовательно, теоретическое схватывание такого переписывания должно быть укоренено в человеческой ситуации бытия-в-мире и в её историко-социальной практике, а не в предположении некоей оторванной от практики «информационной сущности» или априорного субъекта.

Если в качестве методологической отправной точки принять подчёркнутые Марксом в «Немецкой идеологии» «действительные предпосылки» и тем самым вернуться к ситуации, в которой человек существует в мире, то эти «действительные предпосылки» оказываются постижимыми именно потому, что человеческое существование всегда уже встроено в мир и может вступать в отношения с другим лишь внутри этой ситуации — через практику. Отсюда антропологическая перспектива вовсе не стремится абсолютизировать какое-либо фиксированное определение человеческой природы; напротив, она понимает вопрос о том, что такое человек и как он пребывает в мире, как исторически становящееся проблемное поле: изменяются способы человеческого бытия, изменяются практические структуры, а вместе с ними изменяется и определённость того, что выступает в качестве предпосылки. В этом смысле, когда способы явленности объекта и практические структуры подвергаются информационному переустройству, субъектная форма человека заново формируется как информационный тип субъекта: его привычки восприятия, структуры мышления и способы действия уже не являются самодовлеющим развертыванием внутреннего сознания, но под непрерывным воздействием технико-информационной среды порождаются, закрепляются и воспроизводятся в циклах интерсубъективной практики.

Одновременно техника внутри данного практического контура обнаруживает статус своеобразного нечеловеческого субъекта информационного взаимодействия. Она не сводится к инструментальному посреднику, но участвует в захвате и селекции данных, в кодировании и распространении информации, в распределении и фильтрации смысла; тем самым она операционально вмешивается в механизмы производства социальной реальности и в её нормативные структуры. С этой точки зрения информационалистская оптика позволяет схватить специфику современного способа явления техники: техника воздействует уже не только на вещи, но через связку «данные объекта — интерпретация и практика субъекта» непрерывно производит и переписывает формы складывания отношения «субъект — мир».

Необходимо далее уточнить, что в социальных условиях, где товарные отношения занимают господствующее положение, подобное переписывание отношений обычно принимает отчуждённую форму, в результате чего отношения овеществляются в показатели, профили и ранжирования и тем самым дополнительно скрывают стоящие за ними структуры власти и логику присвоения. Возникающий при этом информационный порядок не является прозрачным предъявлением самой реальности; скорее, он представляет собой

видимую форму реальности, организованной, абстрагированной и инвертированной в рамках определённых структур производства и обмена.

Заключение

Информационализм не следует понимать лишь как эмпирическое описание феноменов информационного общества; напротив, его следует рассматривать как важную интерпретативную рамку философии техники в информационную эпоху. Его теоретическая сила заключается в том, что он позволяет выявить фундаментальную трансформацию современной техники, состоящую в том, что объекты, отношения и практические процессы всё в большей степени организуются, переводятся и реконфигурируются посредством информационных механизмов. Соответственно, вопрос о технике в информационную эпоху по существу есть вопрос о целостной реорганизации отношений между субъектом, техникой, информацией и объектом. Именно поэтому философское осмысление информационализма должно возвращаться к исторически конкретным практикам информационного общества и анализировать, каким образом технико-информационные структуры в ходе реальных социальных процессов порождают новые формы бытия, новые логики действия и присущие им эффекты отчуждения. В этом смысле значение информационализма состоит не только в том, что он именует новую технико-социальную формацию, но и в том, что он предоставляет необходимую теоретическую точку входа для критики современной техники.

Список источников

1. Адриаанс П. Information // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. E. N. Zalta, U. Nodelman. Summer 2024 ed. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024. URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/information/

2. Лайон Д. Информационное общество. Проблемы и иллюзии // Теория и практика общественно-научной информации: ежеквартальник / АН СССР, ИНИОН; редкол.: В. А. Виноградов (гл. ред.) и др. М., 1990. Вып. 3. С. 124–151.

3. Кастельс М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под ред. В. Л. Иноземцева. М. : Academia, 1999.

4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ.; науч. ред. О. И. Шкаратан. М. : ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.

5. Се Цзюньгуй. Технологическая логика современных социальных изменений: критический обзор теории сетевого общества М. Кастельса // Xueshujie. 2002. № 4. С. 191–203. (На кит. яз.).

6. Сяо Фэн. Две антропологические проблемы в горизонте информационализма // Journal of China Youth University for Political Sciences. 2009. Т. 28, № 1. С. 39–45. (На кит. яз.).

7. Сяо Фэн. Информационно-технологический детерминизм: от «информационного общества» к «информационализму» // Вестник Северо-Восточного университета. Социальные науки. 2009. Т. 11, № 5. С. 377–383. (На кит. яз.).

8. Сяо Фэн. Информационализм в философии техники // Вестник Северо-Восточного университета. Социальные науки. 2008. Т. 10, № 1. С. 1–6. (На кит. яз.).

9. Розанов Ф. И. Основы теории систем: учебное пособие для студентов всех направлений подготовки. Ульяновск: УлГТУ, 2024. 239 с.

10. Флориди Л. Informational Realism // Selected Papers from Conference on Computers and Philosophy. Vol. 37 (CRPIT ’03) / eds. J. Weckert, Y. Al-Saggaf. Darlinghurst: Australian Computer Society, Inc., 2004. P. 7–12.

11. У Кунь. Информационная философия: теория, система, метод. Пекин: Коммерческое издательство, 2005. (На кит. яз.).

12. У Кунь. Новая форма диалектического материализма: новые результаты на основе современной науки и философии информации. Пекин : Научное издательство, 2017. (На кит. яз.).

13. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации: учеб. пособие. СПб. : Изд-во Михайлова В. А., 2002.

14. Чусов А. В. Об антропологических аспектах информационного мира: доклад на семинаре им. В. С. Стёпина «Познание, наука, человек» (Институт философии РАН, 16 сентября 2025 г.) [видеозапись]. Опубликовано 15.10.2025. URL: https://iphras.ru/page24366988.htm

Информация об авторе

У Цзинвэнь — аспирантка кафедры философии и методологии науки философского факультета Московского государственного университета им. М .В. Ломоносова.

Information about the author

Wu Jingwen — Postgraduate student at the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

Статья поступила в редакцию 06.04.2026; одобрена после рецензирования 29.04.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 06.04.2026; approved after reviewing 29.04.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 55–64.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):55-64.

Научная статья

УДК 1(091)17

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-55-64

КОММУНИТАРНЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ УБУНТУ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ И АКТУАЛЬНЫЙ СМЫСЛ

Вера Сергеевна Невелева[1], Марина Петровна Меняева[2]

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия
[1]vsneveleva@mail.ru
[2]mieniaieva73@mail.ru

Аннотация. В контексте кризиса глобализационного проекта миропорядка, поиска новых оснований организации жизни людей, сосуществования государств, регионов в горизонте будущего рассматривается место Африки в современном мире. В поисках этих оснований значимо осмысление социокультурного опыта народов Африки, закрепленного в убунту как традиционной «философии жизни африканских племён» и убунту как философско-этической концепции. Сравнительный анализ философии убунту и идей русских философов (В. С. Соловьёва, Н. Ф. Фёдорова, П. А. Сорокина) обнаруживает их типологическую близость с точки зрения коммунитаристской установки, общее концептуальное созвучие, сходство на уровне проблем философской антропологии и этики. Обе традиции исходят из приоритета общности, взаимной ответственности и нравственной связанности людей. Различия обусловлены уровнями философского познания (метафизическим и жизненно-практическим) и оттенками в понимании взаимной связи при сопоставлении убунту с категорией соборности. Значимость взаимной связи осознается и в той, и в другой философии. Однако в убунту она осмысляется на уровне локальном, в то время как в творчестве русских мыслителей — на глобальном (философия всеединства у В. С. Соловьёва, философия общего дела у Н. Ф. Фёдорова, интегральная философия у П. А. Сорокина). Для русской философии важна неотделимость метафизического и религиозного аспектов, коммунитарные мотивы включены в религиозно-метафизический горизонт (В. С. Соловьёв, Н. Ф. Фёдоров) и социокультурный контекст (П. А. Сорокин). Принципы философии убунту значимы и реализуются на уровне реальных культурных практик. Коммунитаристские идеи убунту и русских мыслителей востребованы в ситуации выработки новой «матрицы» сосуществования различных субъектов международных отношений, отказа от конфликтной парадигмы мирового развития.

Ключевые слова: Африка, философия убунту, русская философия, коммунитаризм, коммунитаристская установка, отношение Я и другие, человеческая идентичность, общность, единение, соборность, всеединство, В. С. Соловьёв, Н. Ф. Фёдоров, П. А. Сорокин

Для цитирования: Невелева В. С., Меняева М. П. Коммунитарные идеи в философии убунту и русской философии: сравнительный анализ и актуальный смысл // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 55–64. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-55-64.

Original article

COMMUNITARIAN IDEAS IN UBUNTU AND RUSSIAN PHILOSOPHY: COMPARATIVE ANALYSIS AND CURRENT MEANING

Vera S. Neveleva[1], Marina P. Menyaeva[2]

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia
[1]vsneveleva@mail.ru
[2]mieniaieva73@mail.ru

Abstract. In the context of the crisis of the globalization project of world order and the search for new foundations for organizing human life and the coexistence of states and regions in the future, Africa's place in the modern world is considered. In the search for these foundations, it is important to understand the sociocultural experience of the

© Невелева В. С., Меняева М. П., 2026

peoples of Africa, enshrined in Ubuntu as the traditional "philosophy of life of African tribes" and Ubuntu as a philosophical and ethical concept.

A comparative analysis of the philosophy of Ubuntu and the ideas of Russian philosophers (V. S. Solovyov, N. F. Fedorov, P. A. Sorokin) reveals their typological closeness in terms of communitarianism, a common conceptual consonance, and similarities in the problems of philosophical anthropology and ethics. Both traditions prioritize community, mutual responsibility, and the moral coherence of people. The differences are due to the levels of philosophical understanding (metaphysical and practical) and nuances in understanding the interconnectedness when comparing Ubuntu with the category of conciliarity. The significance of interconnectedness is recognized in both philosophies. However, in Ubuntu, it is understood at the local level, while in the works of Russian thinkers, it is understood at the global level (V. S. Solovyov's philosophy of all-unity, N. F. Fedorov's philosophy of the common cause, and P. A. Sorokin's integral philosophy). For Russian philosophy, the inseparability of the metaphysical and religious aspects is important; communitarian motifs are included in the religious-metaphysical horizon (V. S. Solovyov, N. F. Fedorov) and the sociocultural context (P. A. Sorokin). The principles of Ubuntu philosophy are significant and are realized at the level of real cultural practices. The communitarian ideas of Ubuntu and Russian thinkers are in demand in the context of developing a new “matrix” for the coexistence of various actors in international relations and rejecting the conflict paradigm of global development.

Keywords: Africa, Ubuntu philosophy, Russian philosophy, communitarianism, communitarian attitude, self-relationship, human identity, community, unity, conciliarity, all-unity, V. S. Solovyov, N. F. Fedorov, P. A. Sorokin

For citation: Neveleva VS., Menyaeva MP. Communitarian Ideas in the Philosophy of Ubuntu and Russian Philosophy: Comparative Analysis and Current Meaning. *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):55-64. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-55-64.

Введение

Современный мир находится в своеобразной точке бифуркации, т. е. в состоянии, которое называют новым и при этом глобальным переделом мира [11; 17]. Бифуркационное состояние предполагает, что появляются, обозначаются, заявляют о себе разные, в том числе альтернативные, варианты моделей, принципов и способов организации миропорядка в ситуации кризиса глобализационного проекта. Эта ситуация означает, что идет поиск новых оснований организации жизни людей, причем не только на уровне сосуществования государств, «центров силы» (или полюсов), но и на уровне выстраивания индивидуальной жизни в современную эпоху перемен, определения базовых принципов и ценностных приоритетов в отношениях человека с другими людьми, т. е. на уровнях как совместного, так и индивидуального бытия, причем в их сопряженности. Это реальная ситуация самоопределения, которая имеет в том числе и буквально экзистенциальный смысл. Мир определяется в том, на каких основаниях, с помощью каких средств, международных институций и прочего обеспечить возможность сосуществования разных, но равноправных субъектов (государств, регионов, центров) международных коммуникаций, преодолеть крайности глобализма (в сферах экономики, политики и геополитики, прежде всего). Это фактически новое «миротворчество». Кроме того, человечество и отдельный человек стоят еще и перед задачей самосохранения в ситуации реальной возможности физического уничтожения (поскольку сдерживающий радикальные намерения фактор наличия ядерного оружия почти перестал быть таковым), а также самосохранения перед лицом современных технологических вызовов. По сути, последние означают, что живой человек, его идентичность как человека буквально стоит под вопросом и существует крайне острая необходимость самоопределяться заново в своем человеческом качестве, выстраивать отношения с другими людьми (и не только людьми).

У всего этого комплекса вопросов есть разные уровни обсуждения: от метафизического до конкретного инструментального. И, как обычно в ситуациях ответственного выбора, важно учесть, оценить потенциал, сопоставить разные варианты решения, чтобы за разнообразием культурного, социального, индивидуального опыта увидеть то, что может быть заложено в основание новой модели согласного сосуществования. Поэтому возрастает внимание к тому, что выработано и закреплено в социокультурном опыте и менталитете, в мировоззрении и философии разных регионов мира, в том числе тех, опыт которых долгое время оказывался неучтенным, незамеченным, был на периферии внимания и исследователей, и тех, кто являются реальными участниками выработки новой модели мироустройства и новых принципов взаимодействия субъектов полицентричного мира. В том числе это было связано и с тем, что значимый социокультурный опыт долгое время мог сохраняться и транслироваться на уровне устной традиции и локальных

практик, а выработанные в культуре принципы и нормы взаимодействия между людьми, группами, сообществами не получали какого-либо строгого теоретического оформления. Одним из примеров в этом смысле является африканская концепция убунту, ставшая в последние десятилетия предметом внимания исследователей, представителей различных областей социогуманитарного знания. На концептуальном уровне к убунту как гуманистическому философско-этическому учению обращаются философы. Содержание и смысл этой концепции, получившей статус основы внешней политики Южно-Африканской Республики, представляют практически значимый интерес в ситуации необходимости выработки новой «матрицы», новой парадигмы взаимоотношений между государствами, международными организациями.

Африка в современном мире

Обращение к Африке как континенту, до недавнего времени считавшемуся периферийным ресурсным регионом, аутсайдером на фоне стран с инновационной моделью развития, обусловлено рядом обстоятельств и причин. Прежде всего, активизации позиции Африки как самостоятельного субъекта во всей системе международных отношений способствует динамика экономического роста континента [13, с. 40]. По оценкам специалистов Института Африки РАН, субъектность Африки в международных отношениях будет все более возрастать, и есть прогнозы о ее превращении к 2030 г. в стратегический, глобального значения резерв источников сырья в новой производственной революции (Production Revolution) [1]. Кроме того, начиная с 2035 г. решающим станет вклад Африки в мировые демографические тенденции, что имеет стратегическое значение для структуры рынков труда и потребления [2]. Указанные обстоятельства позволяют считать обоснованными оценки Африки в геополитическом смысле как «континента будущего», а XXI в. — определять «веком Африки». Однако эта оценка, связанная с будущим, может рассматриваться как справедливая и за пределами геополитических смыслов. А. Л. Гринин, Л. Е. Гринин, А. В. Коротаев [8] справедливо утверждают, что важной задачей для мирового сообщества является осознание значимости возможностей и перспектив развития этого континента, его потенциала для решения многих глобальных проблем. Вместе с тем авторы характеризуют Африку в ближайшем будущем как «самый беспокойный континент Мир-системы», поскольку это континент контрастов, где присутствует «смесь архаики и модерна» [8]. В этой связи важно поддержание, укрепление объединительных тенденций и усиление роли такого рода факторов для стран континента. Показателем возросшего интереса к Африке в глобальной повестке стал XV Саммит БРИКС, прошедший в 2023 г. в г. Йоханнесбурге (ЮАР).

Стратегическим является в последние годы интерес России к Африке во всех сферах [5; 9]. Так, 2019 г. стал «годом Африки» в Российской Федерации. Главное событие этого года — первый в истории РФ полномасштабный политический саммит (г. Сочи), за которым последовала целая серия мероприятий в рамках российско-африканских отношений [3, с. 1067]. Значимость поворота России на Юг — в сторону Африканского континента — отмечена в Концепции внешней политики РФ [20, с. 6]. Важные шаги в укреплении связей между Россией и Африкой — открытие представительства Африканского союза в Москве (2021 г.), возвращение российскому университету дружбы народов (РУДН) имени Патриса Лумумбы (2023 г.) [18, с. 177], развитие образовательных и гуманитарных программ [13, с. 7], 5-й (юбилейный) Международный научный форум «Россия — Африка: политика, экономика, история и культура» (2024 г., г. Казань) [15]. Вслед за вторым саммитом и экономическим форумом «Россия — Африка», которые состоялись в 2023 году (г. Санкт-Петербург) [22, с. 6], осенью 2026 года ожидается проведение третьего саммита «Россия — Африка» (г. Москва) и ряда других мероприятий [19] с целью дальнейшего развития стратегического взаимодействия, опирающегося на фундаментальные принципы взаимного уважения, сбалансированного учета интересов и координации усилий по противодействию современным вызовам и угрозам.

Проявлением взаимного стремления к сотрудничеству является участие ряда африканских стран в БРИКС+ или партнерство с этим неформальным международным объединением. С 2011 г. в состав БРИКС [12] вошла Южно-Африканская Республика, одна из самых развитых стран Африки. Устойчивый рост интереса к ЮАР связан с усилением ее влияния в мире (после устранения апартеида) и ее миротворческой ролью. В данной статье внимание к ЮАР обусловлено тем, что важнейшим фактором во внешней и внутренней политике этого государства является ценностная «рамка», определяющаяся основными принципами философии убунту. В определенном смысле можно рассматривать философию убунту как значимую часть национальной идеи ЮАР, как пример философии в ее практическом применении.

Убунту: от «житейской философии» — к философско-этической концепции

Убунту называют «философией жизни африканских племен» в том смысле, когда под философией понимается совокупная мудрость как концентрированное выражение социокультурного опыта большого количества народов Африки (оно с трудом поддается точному подсчету), их культурного и языкового разнообразия, традиций, религиозных верований, социального, политического устройства. Южная Африка представляет собой «радужную нацию», является поликультурным и многорасовым государством, где опора на принципы философии убунту обеспечивает примирение, социальную солидарность, защиту прав человека, его достоинства и др. Опыт их использования в различных социальных практиках может стать примером для БРИКС+ [10, с. 27], а также помочь справиться с вызовами глобализации [4, с. 14]. Принципы убунту (единства в разнообразии, сотрудничества) необходимы при решении общих глобальных проблем (социальное неравенство, экологические катастрофы, стремительный технологический прогресс и др.), требующих совместных согласованных действий.

Убунту и как феномен мудрости, «житейской философии», и как оформившаяся философско-этическая концепция выполняла и выполняет чрезвычайно важную единящую функцию, преодолевающую «сопротивление» разнообразия в ситуации исторически сложившейся гетерогенности социальной и культурной жизни, без чего не может формироваться общий менталитет африканских народов, африканская идентичность. Она не отменяет множественности национальных и других идентичностей представителей разных стран, народов, культур Африки, но чрезвычайно важна для укрепления единства внутри континента, что дает больше шансов для решения как многих локальных проблем, так и усиления «голоса» Африки в современном мире. В данном случае налицо диалектика общего и частного. После устранения расистского режима, расовой дискриминации убунту постепенно получает распространение на юге Африки и превращается «в общепризнанную моральную матрицу жизни общества» [23, с. 51], выполняет функции политико-правового и социокультурного ценностного ориентира. Примечательно, что с принципами убунту связывается видение образа «лучшего мира». Значимым стратегическим документом в этом смысле стала Белая книга под названием «Построение лучшего мира: дипломатия убунту» (опубликована в 2011 г.).

Объектом философского осмысления является этот опыт мудрости, те категориальные представления, которые получили закрепление первоначально в своеобразных «правилах» убунту, выполнявших регулятивную функцию в отношениях между людьми, а в конце XX в. оформились в комплекс идей, получивших концептуальный статус. История убунту как концепции (комплекса взаимосвязанных идей) поучительна, показательна, имеет большое значение в то время, когда в мире начинает осознаваться потребность в новой модели организации мироустройства. Первый президент ЮАР Нельсон Мандела, южноафриканский лауреат Нобелевской премии архиепископ Десмонд Туту (возглавил Комиссию по установлению истины и примирению), южноафриканский философ, исследователь-популяризатор убунту Могобе Б. Рамозе и другие общественно-политические деятели, благодаря которым убунту из спонтанно выработанных правил жизни, организующих повседневные практики общения, взаимодействия людей, стала оформившейся (но при этом все же не застывшей в окончательных формах) концепцией.

Понятие убунту наполнено гуманистическим смыслом. Языковые оттенки слова убунту выражают такие важные человеческие качества, как чувство товарищества, сочувствие, сострадание, сопереживание, доброжелательность. В содержании понятия убунту акцентирован гуманный, человечный, ответственный, тем самым конструктивный подход ко всем явлениям жизни. Однако убунту — не только понятие, но идея и философская концепция, не случайно именуемая «африканским гуманизмом». Концептуализация убунту содержит устойчивое смысловое ядро, которое включает в себя индигенные ценности (т. е. традиционные ценности коренных народов), общие этические нормы, необходимые для выживания всего сообщества [6, с. 97], а потому они альтруистичны. Согласимся с В. Г. Шубиным в том, что, позволяя избежать противопоставления «мы» — «они», концепция убунту для всего человеческого мира является значимой и полезной [23, с. 54].

Определяющей в этой философско-этической системе является человечность. В соответствии с мировоззрением и философией убунту, где в основании лежит идея о наличии универсальной связи между всеми людьми, именно этой связью конституирован человек, она — основа человеческой идентичности. Отсюда — в необходимом взаимодействии с другими человек только и может обнаружить свои собственно человеческие качества [10, с. 17]. Концепция убунту базируется на таких идеях, как комплементарность, поддержка ближних (подобно христианскому принципу милосердия). Социальной формулой для индивида

является выражение: «Я есть, потому что мы есть, и поскольку мы есть, значит, есть я» [10, с. 18]. Смысл этого выражения, которое нередко считают выражающим суть африканской идентичности, выходит за границы локального значения. Онтологический и философско-антропологический его смысл заключается в утверждении человеческой идентичности вообще, в том, что человеком можно быть, обнаружить свое Я только посредством связи с другими. И тогда Я — не атомарное существо, не изолированный индивид. Такое понимание Я идет в разрез с концепциями индивидуализма и эгоцентризма, и в этом смысле находится в оппозиции по отношению к западной идеологии и мировоззрению.

В этическом аспекте убунту рассматривается как определенный духовный идеал и образ жизни, основанный на духе солидарности и сотрудничества, понимании необходимости, значимости обязанностей, взаимной заботы и общей человечности. Дух и логика убунту животворны, так как через совместное проживание, взаимную поддержку, содействие, сострадание, заботу о благополучии друг друга возможно сохранение человеческой жизни.

Обращаясь к истории убунту, его основным идеям и принципам, акцентируем наиболее значимое. Убунту выступила в роли объединяющей идеи в критический период для Африки — период борьбы с апартеидом, с расизмом (1980–90-е гг.). Отсюда и стали ценными принципы убунту, прямо противоположные идеям превосходства одной расы над другой и предполагающие уважение к другим.

В соответствии с убунту, недопустимо строить отношения с другими с позиции «виктимизации».

Убунту называют альтернативой в условиях вызовов глобализации; на основе его принципов африканские государства имеют возможность как для модернизации, так и для сохранения своих ключевых ценностей (общности, справедливости).

Наконец, что важно в рамках данной статьи, идеи убунту в целом соответствуют коммунитаристской установке. При этом философия убунту весьма отличается от западного варианта коммунитаризма и не может быть определена как разновидность последнего. Коммунитаризм в западном варианте (например, у Майкла Сэндела, Чарльза Тейлора, Майкла Уолцера, Аласдера Макинтайра) возник в политической философии в 80-х гг. XX в. в США и Канаде и был связан с критикой либерального индивидуализма. Убунту как «философия жизни африканских племен», их традиционное мировоззрение сформировалось гораздо раньше. Но при всех существенных различиях социокультурных контекстов и целей, представления о том, что человек формируется и развивается, проявляет свои качества личности только через социальные связи и отношения; о значимости общего блага, а не только индивидуального интереса; об ответственности человека перед другими; о важности солидарности, сотрудничества, взаимопомощи указывают на коммунитаристскую установку в философии и этике убунту.

Подобная важная принципиальная установка проявляется не только в философии убунту. Идеи о связи Я и МЫ, о том, как быть Я посредством связи с другими, о солидарности и сотрудничестве, о единстве как взаимосвязи людей в окружающей среде, с богом и предками, о единстве в существующем множестве, разнообразии, о комплементарности — все они содержатся в творчестве целого ряда русских философов.

Сравнение принципов убунту с идеями русских философов

Можно выявить некое концептуальное «созвучие» принципов убунту и некоторых идей в русской философии, в частности — религиозной философии, . Подчеркнем, что это именно и только созвучие, но не совпадение, поскольку в африканской и русской философии уровни осмысления проблем человеческого существования существенно различаются. В русской философии — это уровень метафизический (касающийся первооснов бытия человека, вечного и абсолютного — отсюда связь с эсхатологией, как, например, у В. С. Соловьева). Кроме того, для русской философии важна неотделимость метафизического и религиозного аспектов. Через эту связь осмысливается и бытие человека (онтологический аспект, т. е. ответ на вопрос: «что есть человек?»). На основе этого понимания строятся отношения между людьми, определяются принципы этих отношений (социальный и аксиологический аспекты). В целом они базируются на понимании отношения человека к человеку в горизонте отношения к Богу как онтологическому и ценностному основанию человеческого бытия и способов человеческого существования.

Важно учесть при этом, что эсхатологическая установка, связанная с осознанием вечного перед лицом временного, позволяющая связывать вопрос о судьбе индивидуального человека с тем, что за пределами конечного физического мира, — одна из базовых. Поэтому в русской религиозной философии в центре внимания — выработка метафизических, т. е. предельно общих идей (концептов) о том, как и на основе чего должны строиться человеческие отношения

(принцип соборности — один из них). Африканскую философию убунту можно отнести, скорее, к уровню «практической философии», связанному с реальным существованием человека в социокультурном пространстве. Отсюда то, что отмечают О. А. Береговая и А. К. Ерохин: в основе убунту — коммунитарная этика [4, с. 141]. Этика убунту все же имеет в гораздо большей степени «прикладное» значение, в ней зафиксированы принципы, на основании которых строятся реальные отношения людей. Ее функция не мировоззренческая (в ней уже преломляются определенным образом мировоззренческие установки, онтологические представления), а в первую очередь регулятивная.

Несомненно, оба представленных уровня (метафизический и жизненно-практический) важны, но их различение позволяет утверждать, что в принципах убунту гуманистические установки в большей степени выглядят более операциональными. Имеется в виду, что в убунту обозначенные и содержательно раскрытые на теоретическом уровне общие важные принципы переведены и на уровень практической применимости, причем выражены понятным для всех людей образом (например: «Я есть, потому что есть мы»). Более того, важно, что они также существуют на уровне реальных культурных практик. Подчеркнем общую гуманистическую установку: установку на значимость связи с другими, необходимость иметь общий смысл, общее дело, чтобы быть человеком. При этом важна ответственность не только за себя, но и за всех членов общества.

Осознание значимости взаимной связи и взаимной ответственности позволяет выстраивать с иными народами уважительные, дружественные, братские отношения, что заложено в традициях русской культуры и менталитете. Рассматривая исконные ценности, на которых исторически сформировалась культура России (среди них доброжелательность, коллективизм), О. Д. Маслобоева обращается к таким коренным особенностям нашей ментальности, как общинность образа жизни, соборность, софийность. Именно они, с ее точки зрения, обусловливают способность выстраивать с иными народами доброжелательные, добрососедские, миролюбивые взаимоотношения [14, с. 177].

Учитывая близость понятия «убунту» и категории соборности (на что указывают Е. Емельяненко, В. Г. Шубин [10, с. 18; 23, с. 50]), вырастающей до идеи всеединства, а также опираясь на категории всеединства, братства, ответственности и активного преображения мира, можно сопоставить философию убунту с идеями, выдвинутыми русскими религиозными мыслителями, прежде всего — В. С. Соловьевым и Н. Ф. Федоровым. При этом корректнее говорить о типологическом, а не генетическом «родстве». Определенное их сходство проявляется на уровне философской антропологии и этики, а не общего исторического происхождения.

Влияние гуманистической направленности идей В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова испытал П. А. Сорокин. Он разрабатывал идею единства на основе духовных ценностей и нравственного совершенствования человечества, которая стала у него темой созидательного альтруизма и философско-этической концепцией созидательной альтруистической любви, а в целом — интегральной философией.

Выявляя истоки формирования интегрального подхода к рассмотрению общества в философии П. А. Сорокина, Ю. В. Головко рассматривает русскую традицию Всеединства, воплощенную в учении В. С. Соловьева [7, с. 90–94]. Приобщаясь к ней, П. А. Сорокин развивает мысль о единстве человеческого общества, в жизни которого нравственное совершенствование (альтруизм как выражение добра, неразрывно связанный с истиной и красотой) способно привести к новой интеграции — интегральной культурной системе, в ней баланс между материальными и духовными ценностями определяет взаимодействие людей в обществе [21].

В качестве прикладной составляющей интегрализма у П. А. Сорокина выделилась амитология (наука о любви). Эмпирический уровень в синтезе с теоретическим осмыслением альтруистической любви был необходим П. А. Сорокину для решения актуальных социально-политических проблем. Исследовательский центр для изучения альтруистической любви он создал в Гарвардском университете (в 1949 г.). Мыслитель рассматривал альтруистическую любовь в качестве значимого принципа, так как считал важным использование деятельного характера любви на практике, в реальной жизни, в направлении творческих и созидательных поисков. П. А. Сорокин выделил разные аспекты альтруистической любви (этический, онтологический, социальный, психологический и др.), описывая ее проявления в самых разнообразных формах. Он обнаружил такие формы, как сопереживание, симпатия, доброжелательность, уважение, дружелюбие, солидарность, взаимоподдержка, взаимопомощь, сотрудничество, добрососедство.

Рассматривая альтруистическую любовь как способ преодоления социокультурного кризиса,

проявляющегося в деформации ценностей, дезорганизации и разрушительных процессах (конфликты, социальные революции, войны), мыслитель считал эту действенную любовь необходимой, а потому нуждающейся в том, чтобы ее постоянно производить и распространять. Более того, П. А. Сорокин видел в ней возможность для установления гармонического порядка на всех уровнях — индивидуальном, социальном и глобальном.

Будучи свидетелем трагических событий XX в. — двух мировых войн, холодной войны, Карибского кризиса, — П. А. Сорокин обратился к проблеме объединения человечества и разработал концепцию конвергенции — сближения двух противоположных общественно-экономических систем: капиталистической и социалистической. В горизонте этой концепции он рассматривал отношения России и США, анализируя их состояние в рамках общей для них разрушающейся культурной суперсистемы — чувственной. Основой для мирного сосуществования этих двух стран П. А. Сорокин считал сходство в менталитетах разных народов и их культур, а также общие цели, ценности и смыслы, благодаря которым путем конструктивного диалога возможно развитие в позитивном направлении — осуществление взаимовыгодных отношений сотрудничества, партнерства, дружбы. Только при условии опоры на подобные отношения мыслитель полагал возможным заложение прочного фундамента будущего мира для человечества. В качестве результата сближения, взаимного обогащения разных культур он прогнозировал вхождение в интегральный строй; именно при нем возможно установление гармонического порядка в мире.

Так, с поиском путей преодоления социокультурного кризиса, причем в глобальном масштабе, связано создание П. А. Сорокиным теории интегрализма, что способствовало формированию у самого мыслителя интегрального мировоззрения. Полагая основой гармоничного, мирного (а потому стабильного) существования неэгоистические отношения между людьми, он предложил идею созидательной (деятельной) альтруистической любви, разработав ее на уровне теории и создав прикладную часть (амитологию). Созидательный альтруизм у П. А. Сорокина является не просто моральным принципом, но принципом, который открывает путь «спасения человечества» на практике.

Созидательный альтруизм как отношения бескорыстного взаимодействия между людьми, взаимного уважения, взаимной заботы, взаимопомощи и т. д. обнаруживается и в убунту. Подобные доброжелательные отношения в убунту акцентируют человечность, коммунитарность, направлены на созидание общего блага с целью выживания сообщества и укрепления идентичности человека в нем. Общим для убунту и философских воззрений П. А. Сорокина является стремление к гармоничному, гуманному обществу. Однако убунту возникает в специфическом культурном и историческом контексте (борьба за независимость против колонизации, апартеида, расовой дискриминации), а потому локально ограничено, представляет собой своего рода африканский ответ на вызов. П. А. Сорокин мыслит отношения, выражающие созидательный альтруизм, необходимыми для бесконфликтного существования в рамках всего мира и разрабатывает на глобальном уровне проект преобразования личности, общества и культуры. Философия П. А. Сорокина интегральна. Убунту, существуя на уровне понятия, идеи, концепции, представляет собой только жизненную философию.

Несмотря на то что убунту, в отличие от философских теорий русских мыслителей (в частности, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, П. А. Сорокина), не имеет академического статуса, ключевыми понятиями для всех являются единство, гармония, человеколюбие.

И русской философии, и убунту присуща общая направленность и философская проблематика (социальная, антропологическая, этическая). И та, и другая отвечают на вопрос о связи и гармоничном отношении «Я» и «других», множества отдельных людей и их общности, т. е. о соотношении единичного, множественного, различного и единого целого (при этом без ущерба для каждого отдельного). Однако в том, что лежит в основе этого целого, убунту и русские философы имеют серьезные различия. Например, соборность у русских религиозных философов (в творчестве В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова) и коллективизм в убунту.

Концепция убунту и учения русских философов, в частности В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, П. А. Сорокина, близки друг другу, так как в определенной мере соответствуют позиции коммунитаризма. В творчестве В. С. Соловьева центральной является идея соборности, свободного духовного единения людей, которая связана с философией всеединства. Последняя развивается также у Н. Ф. Федорова (люди на основе братских отношений мыслятся как соучастники общего дела) и у П. А. Сорокина (интеграция, единение необходимы на основе альтруистических отношений как общих ценностей). У всех этих философов человек не мыслится как обособленный, замкнутый и автономный субъект.

В убунту аналогично: человек понимается через других людей: гуманность раскрывается в совместной жизни, взаимоуважении и взаимопомощи (а не в самоутверждении отдельного индивида). Именно через коммунитаристские категории — солидарность, взаимосвязь личности и сообщества, приоритет отношений над автономным индивидуумом — описывают убунту.

Однако убунту — это прежде всего африканская этико-онтологическая традиция, а у В. С. Соловьёва и Н. Ф. Фёдорова коммунитарные мотивы включены в религиозно-метафизический горизонт (где ключевыми становятся всеединство, соборность, богочеловечество и эсхатологическая перспектива), у П. А. Сорокина — в социокультурный контекст (культивирование созидательного альтруизма в отношениях между людьми на всех уровнях с тем, чтобы войти в интегральную культурную суперсистему как перспективу мирного сосуществования).

Поэтому корректным может быть утверждение, что ключевые идеи убунту и русских мыслителей, при указанных существенных различиях в их основаниях и контекстах, можно считать коммунитарно ориентированными. В убунту акцент падает на социальную взаимосвязанность и восстановление гармонии, а в русской философии (прежде всего религиозной) — на духовное единство, нравственное преображение и онтологическую целостность личности и мирового целого (т. е. выходящего за пределы земного и обретающего космический масштаб), единство с самим мирозданием.

Заключение

Сравнительный анализ философии убунту и русской философии позволяет установить, что концепция убунту и учения русских философов — прежде всего В. С. Соловьёва и Н. Ф. Фёдорова — обнаруживают типологическую близость, поскольку обе традиции исходят из приоритета общности, взаимной ответственности и нравственной связанности людей. В этом смысле они соотносятся с коммунитаристской позицией, противопоставляющей себя атомистическому индивидуализму: в убунту человек мыслится как существующий только через других людей, а в русской философии личность раскрывается через соборность, всеединство, идеи общего дела и созидательного альтруизма. Вместе с тем речь идет не о буквальном совпадении, а о сходстве на уровне базовых антропологических и этических интуиций, поскольку у русских мыслителей коммунитарный мотив включен в религиозно-метафизический горизонт, тогда как убунту укоренено в африканской традиции социального и морального взаимопонимания.

Западный коммунитаризм имеет, прежде всего, социально-политический смысл. У В. С. Соловьёва и Н. Ф. Фёдорова коммунитарные интуиции становятся частью более широкого религиозно-философского учения о смысле личности, истории и преображении мира, а у П. А. Сорокина они составляют основу проекта социокультурного преобразования: преобразования личности, общества и культуры.

По своему содержанию убунту — незападный вариант коммунитаризма в философии и этике, в котором объединение людей не только мыслится, но и осуществляется в реальной жизни. Оно происходит на основе доброй воли, отношений согласия (сотрудничества, взаимопомощи, доброжелательности), понимания важности заботы об общем благе и ответственности за него, признания и разделения всеми ценностей общности, справедливости, альтруизма. В этом обнаруживаются гуманистическая установка и миротворческий потенциал убунту.

Гуманистическая установка, признание ценности человека, значимости человечности в нем обнаруживаются и в идеях В. С. Соловьёва, Н. Ф. Фёдорова, П. А. Сорокина. С точки зрения этих философов, духовное возвышение человека, его «очеловечивание» мыслится возможным на пути организации совместной жизни людей, а не их изоляции. По П. А. Сорокину, без установки на бескорыстное взаимодействие, на альтруистическую любовь невозможно выжить ни человечеству, ни человеку в любом обществе. И в теории любви неэгоистической, и в убунту, таким образом, заложены коммунитарные ориентиры как значимые.

Альтруистическую любовь П. А. Сорокин понимал как необходимую основу создания оптимального, гармоничного общественного устройства, как жизненную силу, способную преодолеть вражду, агрессию, насилие. Поэтому он считал необходимым внедрять ее как базовый принцип в жизнь, в практику отношений между людьми. Реалии межгосударственных отношений, отношений между странами и регионами мира, между сообществами и социальными группами, межличностных отношений, увы, далеки от гармоничного варианта сосуществования. Именно поэтому опыт внедрения в жизнь принципов философии убунту, будучи локальным по границам его реализации, обладает смыслом и значением, выходящими за локальные рамки. Его миротворческий потенциал достоин внимания в перспективе формирования полицентричного мира [16]. Для философии это пример, демонстрирующий ее социальную роль и практическую значимость.

Список источников:

1. Абрамова И. О. Африка в современной модели мироустройства: весомый игрок или аутсайдер? // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2018. Т. 11, № 5. С. 6–21. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/afrika-v-sovremennoy-modeli-miroustroystva-vesomyy-igrok-ili-autsayder/viewer

2. Абрамова И. О. Народонаселение Африки в условиях трансформации мирового порядка // Азия и Африка сегодня. 2022. Вып. 12. С. 5–15. URL: https://ras.jes.su/asaf-today/s032150750023555-2-1

3. Абрамова И. О., Фитуни Л. Л. Новая стратегия России на африканском направлении // Вестник Российской академии наук. 2020. Т. 90, № 11. С. 1067–1076. URL: https://sciencejournals.ru/view-article/?j=vestnik&y=2020&v=90&n=11&a=Vestnik2011002Abramova

4. Береговая О. А., Ерохин А. К. Концепция убунту как ответ африканской философии образования на вызовы глобальных изменений // Век глобализации. 2024. № 2. С. 141–150. URL: https://www.socionauki.ru/journal/articles/3740780/ DOI: https://doi.org/10.30884/vglob/2024.02.11

5. Боришполец К. П. Стратегические интересы России в Африке // Международная аналитика. 2019. № 1–2. С. 7–15. URL: https://doi.org/10.46272/2587-8476-2019-0-1-2-7-15

6. Гладун Е. Ф. Индигенизация конституционных ценностей (на примере концепции «убунту» Южно-Африканской Республики) // Вестник ЮУрГУ. Серия «Право». 2022. Т. 22, № 3. С. 95–103. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/indigenizatsiya-konstitutsionnyh-tsennostey-na-primere-kontseptsii-ubuntu-yuzhno-afrikanskoy-respubliki

7. Головко Ю. В. Истоки формирования интегрального подхода к рассмотрению общества в философии П. А. Сорокина // Известия МГТУ «МАМИ». Серия : Социально-гуманитарные науки. 2014. Т. 5, № 4 (22). С. 90–94.

8. Гринин А. Л., Гринин Л. Е., Коротаев А. В. Африканский аспект борьбы за новый мировой порядок. Подъем Африки и усиление соперничества за нее // История и современность. 2024. № 3 (53). URL: https://www.socionauki.ru/journal/articles/3875119/

9. Диоманде М. И. Африка — Россия: состояние и перспективы стратегического сотрудничества // Мир науки и мысли. Экономические науки. 2023. № 4. С. 116–122.

10. Емельяненко Е. Принцип убунту во внутренней и внешней политике ЮАР // Международный аспект. 2023. № 4 (1). С. 12–35. URL: https://www.intaspect.ru/jour/article/view/49

11. Коданева С. В. Глобальные трансформации: хаос как основа для нового миропорядка (обзор) // Контуры глобальных трансформаций. 2022. Т. 15, № 6. С. 267–282. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/globalnye-transformatsii-haos-kak-osnova-dlya-novogo-miroporyadka-obzor

12. Леонова О. Г. БРИКС — внеамериканская зона взаимодействия // Обозреватель. 2015. № 1. С. 25–33. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/briks-vneamerikanskaya-zona-vzaimodeystviya

13. Мануйлова А. Н. Эволюция политики России в отношении Африки // Вестник дипломатической Академии МИД. Россия и мир. 2025. № 1 (43). С. 36–48. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=82281352

14. Маслобоева О. Д. Исконные ценности России в философской рефлексии // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2015. № 2 (46). С. 171–189. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/iskonnye-tsennosti-rossii-v-filosofskoy-refleksii

15. Международный научный форум «Россия — Африка: политика, экономика, история и культура». URL: https://kpfu.ru/imoiv/struktura/otdeleniya/vishaia-shkola-mejdunarodnih-otnoshenii-i/konferencii-kruglye-stoly-seminary/ra

16. Невелева В. С., Меняева М. П. Полицентричный мир в философско-культурологической перспективе: контуры и предельное основание // Вестник Челябинского государственного университета. Серия : Философские науки. 2025. Вып. 77. № 8 (502). С. 23–30.

17. Новый мировой порядок: между многополярностью, фрагментацией и борьбой за реформу глобальных институтов. URL: https://roscongress.ru/materials/novyy-mirovoy-poryadok-mezhdu-mnogopolyarnostyu-fragmentatsiey-i-borboy-za-reformu-globalnykh-instit/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F

18. Носырева П. М. Итоги Второго саммита Россия — Африка: планы и мировая инициатива // Наукосфера. Политические науки. 2024. № 5 (2). С. 174–179. URL: https://istina.msu.ru/publications/article/662953069/

19. Осенью 2026 года в Москве состоится третий Саммит Россия — Африка и другие мероприятия в формате Россия — Африка. URL: https://roscongress.ru/news/osenju-2026-goda-v-moskve-sostoitsja-tretij-sammit-rossija-afrika-i-drugie-meroprijatija-v-formate-r/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F

20. Ровчак П. Ю. Теоретико-концептуальные подходы к российско-африканским отношениям // Этносоциум и межнациональная культура. 2021. № 4 (154). С. 108–115. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=46421655

21. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова; пер. с англ. М. : Политиздат, 1992. 543 с.

22. Фитуни Л. Л. Роль африканских саммитов лета 2023 г. в построении нового миропорядка // Ученые записки Института Африки РАН. 2023. № 3 (64). С. 5–13. URL: https://africajournal.ru/wp-content/uploads/2023/10/Fituni-Rol-Afrikanskikh-Sammitov-Leta-2023.pdf

23. Шубин В. Г. Внешнее измерение концепции «убунту» // Ученые записки Института Африки РАН. 2024. № 4. С. 49–60. URL: https://doi.org/10.31132/2412-5717-2024-69-4-49-60

24. Шубин В. Г. ЮАР в БРИКС: последняя по очереди, но не по важности // Вестник международных организаций. 2015. Т. 10, № 2. С. 229–246. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/yuar-v-briks-poslednyaya-po-ocheredi-no-ne-po-vazhnosti

Информация об авторах

В. С. Невелева — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии.

М. П. Меняева — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии.

Information about the authors

V. S. Neveleva — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies.

M. P. Menyaeva — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies.

Статья поступила в редакцию 06.08.2026; одобрена после рецензирования 30.08.2026; принята к публикации 31.08.2026.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

The article was submitted 06.08.2026; approved after reviewing 30.08.2026; accepted for publication 31.08.2026.

The authors declare no conflicts of interests.
Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 65–70.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):65-70.

Научная статья

УДК 81'373.45

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-65-70

ЯЗЫК КАК МЕСТО ВСТРЕЧИ: ДИАЛЕКТИКА ЗАИМСТВОВАНИЯ И САМОБЫТНОСТИ В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Алина Юрьевна Епимахова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, aline_@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается проблема замещения англоязычных заимствований в русских профессиональных подъязыках. Выходя за рамки сугубо лингвистического описания, авторы предлагают философскую интерпретацию данного процесса как экзистенциального выбора между онтологической укоренённостью исконного слова и функциональной точностью «чужого» термина. На материале IT-сферы и терминосистемы риелторской деятельности (2015–2025 гг.) анализируются стратегии замещения, а также выявляются границы применимости этих стратегий, обусловленные не только языковой экономией, но и глубинными слоями коллективного бессознательного.

Ключевые слова: заимствование, профессиональная коммуникация, коллективное бессознательное, терминология, замещение

Для цитирования: Епимахова А. Ю. Язык как место встречи: диалектика заимствования и самобытности в профессиональной коммуникации // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 65–70. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-65-70.

Original article

LANGUAGE AS A MEETING POINT: THE DIALECTIC OF BORROWING AND DISTINCTIVENESS IN PROFESSIONAL COMMUNICATION

Alina Yu. Epimakhova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, aline_@mail.ru

Abstract. The article examines the problem of replacing English-language borrowings in Russian professional sublanguages. Going beyond a purely linguistic description, the authors offer a philosophical interpretation of this process as an existential choice between the ontological rootedness of the native word and the functional precision of the "alien" term. Based on materials from the IT sector and the terminological system of real estate activity (2015–2025), the strategies of substitution are analyzed, and the boundaries of their applicability are identified, determined not only by linguistic economy but also by the deep layers of the collective unconscious.

Keywords: borrowing, professional communication, collective unconscious, terminology, substitution

For citation: Epimakhova AYu. Language as a Meeting Point: The Dialectic of Borrowing and Distinctiveness in Professional Communication. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):65-70. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-65-70.

Постановка проблемы. Любой развитый язык в ходе своей истории неизбежно сталкивается с инокультурным давлением. Русскому языку это знакомо не понаслышке: каждая переломная эпоха — от реформ Петра до современных цифровых реалий — сопровождалась притоком иноязычных элементов. Однако если мы отказываемся от узкоинструментального взгляда на язык и соглашаемся с хайдеггеровской метафорой «дома бытия», то проблема заимствований перестаёт быть сугубо лексикографической и приобретает черты онтологического вызова. А. А. Реформатский в своё время заметил, что «термин не должен быть иностранным словом там, где есть своё» [Реформатский, 1961, с. 48]. За этой фразой стоит не просто призыв к лингвистической экономии,

© Епимахова А. Ю., 2026

но требование смысловой ответственности: исконное слово не всегда оказывается доступным, а чужое — не всегда остаётся абсолютно чуждым.

В профессиональной коммуникации названное противоречие обостряется до предела. Точность и однозначность здесь сопряжены с реальной ответственностью за результат, а потому проблема выбора между родным и заимствованным приобретает характер ценностного конфликта. 1990–2020-е гг. стали для русского языка периодом массированной экспансии англицизмов (*киллер, консалтинг, дедлайн*), многие из которых дублируют уже имеющиеся исконные средства [Крысин, 2004, с. 152–155; Маринова, 2011, с. 78–81]. Но за этим дублированием угадывается более глубокая коллизия: несовпадение мировосприятий, при котором «предельный срок» звучит почти как приговор, а «дедлайн» воспринимается как нейтральная техническая помета.

Мы понимаем профессиональную коммуникацию не как простой обмен сведениями, а как событие совместного смыслопорождения. В этом контексте устные и письменные жанры (*совещания, отчёты, форумы*) становятся не просто каналами информации, но модусами существования профессионала [Современный русский язык, 2008, с. 234–237].

Заимствованная лексика в нашем исследовании — это не просто иноязычные единицы, а носители иного логоса. Критерием их «чужеродности» служит не этимология сама по себе, а степень освоенности бытием: варваризм вроде шутливого «компудахтер» — это ещё не слово, а только звуковой призрак, тогда как «школа» или «класс» давно перестали ощущаться заимствованиями [Крысин, 2004, с. 98–102].

Под *замещением* мы понимаем не техническую замену знаков, а онтологический акт переименования, когда заимствованная единица уступает место исконной при сохранении тождества денотата. Как отмечает В. В. Дубичинский, «лексикографическое описание терминов требует учёта их происхождения и степени укоренённости в языке» [Дубичинский, 2019, с. 156]. Однако с философской точки зрения ключевым становится вопрос: возможна ли полноценная замена без утраты смыслового жеста?

На основе анализа профессиональных текстов и устной речи (2015–2025 гг.) выделены две основные стратегии, каждая из которых отражает определённую философскую позицию.

Функционально-семантическое замещение: возвращение к корню

Данная стратегия предполагает обращение к уже существующему в языке исконному слову, полностью покрывающему семантику заимствования. Речь идет об акте *номинативной справедливости*: «дедлайн» → «предельный срок», «офлайн-встреча» → «очное обсуждение», «релизапдейт» → «обновление». В корпоративной переписке IT-компаний, как показало наблюдение, в официальных регламентах сознательно избегают «дедлайна» в пользу «предельного срока». Однако в устной речи «дедлайн» доминирует.

Словообразовательное (калькирующее) замещение: творение нового логоса

Эта стратегия применяется, когда прямого аналога нет, но его можно «вырастить» из материала родного языка — через приставки, суффиксы или семантическое калькирование. «Лизинг» → «финансовая аренда», «бенчмаркинг» → «сопоставительный анализ». Как подчёркивает Е. В. Маринова, «калькирование является одним из наиболее продуктивных способов освоения иноязычных понятий» [Маринова, 2011, с. 112].

Здесь важен философский нюанс: калька — это не перевод в узком смысле, а пересотворение смысла. Когда «тайм-менеджмент» превращается в «управление временем», мы не просто меняем оболочку — мы заново определяем само отношение ко времени: от внешнего *менеджмента* (управление чем-то чужим) к внутреннему *управлению* (распоряжению собственным временем). Пример с «прокрастинацией» особенно показателен: описательное «синдром откладывания дел» точнее передаёт суть для неспециалистов, но внутри профессионального сообщества сохраняется краткое заимствование, ибо оно экономит онтологическое усилие [Крысин, 2004, с. 203].

Замещение — не административная директива, а естественно-языковая процедура. И здесь философия напоминает нам о герменевтическом круге: не всё подлежит замене, и это нормально. Если существует краткий и точный русский аналог — его использование целесообразно. Но успех замещения прямо зависит от того, насколько глубоко заимствование вошло в дискурс. Как справедливо отмечалось ранее в исследованиях о конкуренции терминов, далеко не всякое иноязычное слово может быть заменено без потери функциональной адекватности [Епимахова, 2006, с. 43].

Более того, терминология, по Реформатскому, «стремится к однозначности и отсутствию эмоциональной окраски» [Реформатский, 1961, с. 50]. Именно это требование часто делает заимствование онтологически более удобным. Исконный аналог может нести нежелательные коннотации, которые искажают профессиональную реальность. Например, «андеррайтинг»,

«секьюритизация», «форвард», «опцион» обозначают реалии, отсутствовавшие в российской хозяйственной традиции. Здесь говорить о замещении некорректно — перед языком стоит задача не замены, а задача освоения нового горизонта через заимствование или калькирование [Крысин, 2004, с. 118; Маринова, 2011, с. 95].

В сфере недвижимости проблема проявляется наиболее рельефно. Ниже представлена таблица 1 заимствованных терминов с их историческими эквивалентами, составленная с учётом этимологии и функциональных аналогий. Однако философский вывод здесь важнее самого перечня.

При подборе эквивалентов мы опирались на исконную лексику, кальки и функциональные аналогии (параллели). Однако, как показывает анализ, большинство этих аналогов остаются историческими реконструкциями, а не живыми терминами. Причина — онтологическая несовместимость (несоразмерность): современные

Таблица 1

Заимствованные термины и их исторические эквиваленты (составлено с учётом этимологии и функциональных аналогий)

Заимствованный термин	Русский эквивалент	Исторический контекст
Риелтор	Маклер, ходатай по домовым делам, сводчик	До революции 1917 года посредников при сделках с недвижимостью называли **маклерами** или **сводчиками**. В юридическом обиходе — **ходатай**.
Андеррайтинг	Порука, круговая порука, подпись под риском	Термин происходит от англ. underwriting (подписываться под риском). В русском языке ближайший аналог — **порука** (договор, по которому поручитель отвечает за действия должника).
Апостиль	Проставительная грамота, удостоверительная надпись	Специальный штамп для легализации документов. Поскольку понятие международного права новое, предлагается описательный термин: **проставительная грамота** (от «проставлять печать») или **удостоверительная надпись.**
Брокер	Маклер, купец-посредник, прасол (устар.)	Посредник между продавцом и покупателем на бирже. На Руси таких людей называли **маклерами** (от нем. Makler) или **прасолами** (оптовый скупщик скота и хлеба).
Инвестиционный Проект	План доходный, капитальный замысел, торговое предприятие	План вложения средств. Старорусский аналог: **доходный план** или **капитальный замысел** (от лат. capitalis — главный, но адаптированный).
Ликвидность	Оборотность, скорость обращения, сплавность (калька)	Способность товара быстро превратиться в деньги. Древнерусская калька с латинского liquidus (текучий) — **сплавность** (от «сплавлять», переносить), либо **оборотность** (способность оборачиваться).
Холдинг	Держательное общество, объединение державное	Компания, владеющая контрольными пакетами акций других предприятий. Славянская калька: **держательное общество** (от «держать», англ. hold).
Европланировка	Распоряд комнатный, городовой уклад	Планировка квартиры по западным стандартам (совмещённые зоны). В противовес традиционной русской избе с перегородками можно назвать **открытый распоряд** или **городовой уклад** (с акцентом на компактность).
Евростандарт	Качество образцовое, мера торговая единая	Норма качества. В царской России существовала система калибровки мер и весов, можно использовать термин **образцовая мера** или **торговая единица**.
Ипотека	Кабала, закладная, домовая крепость	В Древней Руси залог недвижимости оформлялся **закладной кабалой** (долговая расписка) или **закладной**.
Эскроу-Счет	Условное депонирование, счёт приказной, казна поручительная	Специальный счёт, на который кладутся деньги до выполнения условий сделки. По сути — депонирование у третьего лица. Старорусский аналог: **счёт приказной** (деньги у приказчика/нотариуса) или **поручительная казна.**

финансовые реалии (андеррайтинг, ликвидность, эскроу) возникли в иной экономической формации и не имеют прямых «родственников» в допетровской Руси.

Для проверки границ тотального замещения мы провели лингвистический эксперимент: современное описание квартиры в жилом комплексе делюкс-класса было переведено на язык, максимально приближенный к допетровской деловой и бытовой лексике. Исходный текст содержал маркеры, типичные для современной риелторской терминосистемы: *делюкс-класс, отделка под ключ, кухня-гостиная, гардеробная, сантехника, паркет, гарнитур*. В результате эксперимента был получен следующий архаизированный вариант:

«Палата господская, о двух спальнях, что в хоромном стоянии Делюкс-класса, нарекаемом Бродский. Сия храмина мерою в полутору сотню локтей поперечных предложена к купле со всякой отделкой и домовитой снастью. Внутреннее украшение учинено в светлых и скромных тонах... Распоряд внутри таков: поварня-светлица (купно) — 42 локтя, опочивальня господская — 27 локтей, с особливым рундуком для платья и мыленкой... Полы устланы дубовым крашеным тесом, стены украшены мрамором диким. В поварне поставлен рундук кухонный работы италийского мастера...»

Анализ этого эксперимента показывает, что формальная замена лексики возможна, но она приводит к фундаментальной трансформации жанра. Текст перестаёт быть коммерческим описанием (инструментом сделки) и становится литературной стилизацией или историческим курьёзом. Рассмотрим причины данной трансформации с точки зрения оправданности замещения.

Разум, зная исконные эквиваленты, упорно сопротивляется их внедрению. Здесь мы сталкиваемся с тем, что К. Г. Юнг обозначил как **коллективное бессознательное** — совокупность универсальных архетипов, передаваемых через культуру и историю, но не рефлексируемых индивидом напрямую [Jung, 1991].

Применительно к нашей проблеме мы выделяем два архетипических конфликта, объясняющих, почему эксперимент с «палатой» не состоялся, а рынок продолжает выбирать «делюкс».

В коллективной памяти русского народа (особенно городских слоёв, формирующих спрос на недвижимость) лексемы типа «изба», «рундук» или «крашенина» архетипически связаны с выживанием, бедностью или принудительным трудом (барщина, община). Они активируют архетип «тени» (по Юнгу) — тёмную, тяжелую, недостойную страницу истории.

Когда современный риелтор говорит «кухня-гостиная», он архетипически встраивается в миф о современном горожанине-космополите. Когда же он произносит «поварня-светлица», его подсознание (и подсознание клиента) отбрасывает его в архетип крепостного крестьянина. Заимствование здесь выступает не как языковая роскошь, а как психологическая защита, оберегающая профессиональную идентичность от возврата в архаику.

В европейских заимствованиях (*делюкс, премиум, брокер, эскроу*) русское профессиональное сознание видит архетип «героя-первооткрывателя» или «мудрого чужеземца». По Юнгу, «чужое» часто проецируется как носитель нового знания, магии и порядка, которого нет в «своём» хаосе.

Именно поэтому названия брендов *Miele* и *Villeroy&Boch* в нашем эксперименте невозможно перевести. В сознании покупателя они являются не просто сантехникой, а архетипическими амулетами качества и статуса. Замена на «утварь немецкого дела» разрушает этот магический ореол, лишая сделку сакрального смысла «приобщения к западному миру».

Практический вывод из нашего анализа парадоксален: **борьба с заимствованиями на уровне сознательной воли обречена на неудачу, если она игнорирует запросы коллективного бессознательного**. Языковой пуризм, требующий заменить всё «чужое» на «своё», конфликтует с глубинными психическими структурами, которые жаждут именно «чужого» как знака свободы и прогресса. Как справедливо отмечает А. Б. Невелев, современное философское осмысление языковых процессов требует не простой замены терминов, а «переразметки бытия» — пересмотра тех смысловых координат, в которых слово обретает свою укоренённость, что, в конечном счете, задает обновленный порядок изложения и само изложение [Невелев, 2026, с. 7–8]. Именно в таком ключе мы предлагаем рассматривать проблему выбора между исконным и заимствованным термином.

Баланс достигается не запретами, а осознанным архетипическим менеджментом. Возвращаясь к эпиграфу нашей статьи (Реформатский о недопустимости иностранного слова там, где есть своё), мы должны признать: «своё» в профессиональной коммуникации — это не только этимология, но и психологическое освоение.

Слово «дедлайн» сегодня для IT-специалиста стало более «своим», чем книжное «предельный срок», потому что оно лишено бюрократического холода и вписано в архетип «командной гонки». И наоборот, слово «порука» (как аналог

андеррайтинга) осталось абсолютно чужим для финансиста, поскольку пробуждает архетип «круговой поруки» — исторического страха, от которого профессия стремится дистанцироваться.

Следовательно, **замещение оправдано только тогда, когда оно не насилует коллективное бессознательное.**

Истинная языковая политика в профессиональной среде — это не борьба с англицизмами и не искусственная архаизация, а герменевтика глубины. Задача лингвиста и практика — не заменять слова механически, а понимать, какой архетип стоит за каждым заимствованием. Если за ним стоит неосвоенная реалия (эскроу-счёт) или социально-нейтральная функция (кухонный гарнитур), пусть остаётся. Если за ним только модный флёр, а исконный аналог точен («огласить» вместо «озвучить») — замена приветствуется.

Язык развивается не по приказу министерств, а по законам психической экономии. Мы берём чужое слово не потому, что оно «красивее», а потому, что оно позволяет нам ощущать себя современными, свободными и понятыми. В этом диалектическом танце «своего» и «чужого» рождается живая профессиональная речь, где баланс — это не статичная норма, а вечно подвижное равновесие смыслов.

Особого внимания заслуживает классификация жилья по уровню комфорта: эконом, стандарт, бизнес, премиум, люкс, элитный, комфорт. В работе предложены исконные параллели: убогий чин, середний чин, купеческий чин, боярский чин, царский чин, родовитый чин, добротный чин.

В данных примерах действует тот же принцип языкового минимализма и отсутствия оценочной коннотации: «бизнес» короче, чем «купеческий чин», а «премиум» — чем «боярские хоромы». В профессиональной среде скорость коммуникации становится экзистенциальной ценностью. Исконные слова («убогий», «середний», «чернь») несут в себе социальный стыд, историческую память о сословном унижении. Они онтологически тяжелы. Заимствования же («эконом», «стандарт») воспринимаются как нейтральные технические маркеры, лишённые морального веса. Как верно подмечено в теории терминоведения, выбор в пользу заимствованного термина объясняется не только точностью, но и эмоциональной стерильностью — требованием, которое диктует маркетинг, но которое восходит к более глубокой потребности: не ранить словом.

Исконный «убогий» — это не просто «бюджетный», это жалкий, нищий. В коммерческой классификации такая коннотация разрушительна. Заимствование «эконом» эту травму снимает, выполняя функцию семантического анестетика. Данная закономерность прослеживается по всей цепочке: заимствования (стандарт, бизнес, премиум) вытесняют исконные параллели, потому что последние слишком плотно привязаны к прошлому, к сословной иерархии, к незажившим социальным шрамам.

Проведённый анализ позволяет сделать вывод о дифференцированном характере замещения в разных профессиональных сферах. В IT и экономике наблюдаются успешные примеры вытеснения заимствований исконными аналогами (например, «предельный срок»). В терминосистеме риелтора потенциал замещения существенно уже.

Это ограничение не является недостатком языка или слабостью его носителей. Напротив, оно указывает на мудрость языка: язык не заменяет то, что чревато смысловой болью. Он оставляет заимствование как нейтральную территорию, где профессиональное бытие может разворачиваться без оглядки на архаические иерархии.

Философский вывод таков: выбор между исконным и заимствованным термином — это не борьба за «чистоту», а экзистенциальный компромисс. Язык как дом бытия не требует от нас насильственной архаизации. Он требует слышания: когда исконное слово точнее — оно звучит; когда оно несёт в себе непереносимый груз истории — язык уступает место «чужому», чтобы сохранить коммуникативный мир.

Таким образом, замещение — это не лингвистическая директива, а естественная герменевтика профессии, где каждый термин проверяется на прочность не только логикой, но и экзистенцией.

Список источников

1. Дубичинский В. В. Теоретическая и практическая лексикография. Харьков : НТУ «ХПИ», 2019. 280 с.

2. Епимахова А. Ю. Заимствованный термин vs. исконный термин (к проблеме формы и содержания в терминологии) // Научно-техническая терминология: материалы XI Международной конференции «Нормативное и описательное терминоведение» (вып. 1, отв. ред. А. Д. Козлов). М. : Стандартинформ, 2006. С. 42–45.

3. Крысин Л. П. Русское слово, своё и чужое: Исследования по современному русскому языку и социолингвистике. М. : Языки славянской культуры, 2004. 888 с.

4. Маринова Е. В. Иноязычные слова в русской речи конца XX — начала XXI в.: проблемы освоения и функционирования. М. : Элпис, 2011. 152 с.

5. Невелев А. Б. Философское обновление оснований: переразметка бытия // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. С. 7–8.

6. Реформатский А. А. Что такое термин и терминология? // Вопросы терминологии: материалы Всесоюзного терминологического совещания. М. : Изд-во АН СССР, 1961. С. 46–54.

7. Современный русский язык: Активные процессы на рубеже XX–XXI веков / под ред. Л. П. Крысина. М. : Языки славянских культур, 2008. 712 с.

8. Юнг К. Г. Архетип и символ. М. : Ренессанс, 1991. 304 с.

Информация об авторе

А. Ю. Епимахова — кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой восточных и романо-германских языков факультета Евразии и Востока.

Information about the author

A. Yu. Epimakhova — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Eastern and Romance-Germanic Languages at the Faculty of Eurasia and East

Статья поступила в редакцию 04.06.2026; одобрена после рецензирования 06.07.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 04.06.2026; approved after reviewing 06.07.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 71–82.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):71-82.

Научная статья

УДК 374 + УДК 1:316

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-71-82

ИНФОРМАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: КОНСТРУИРОВАНИЕ ПОНЯТИЯ

Светлана Анатольевна Белоусова[1], Любовь Викторовна Светлакова[2]

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

[2]Муниципальное специальное (коррекционное) образовательное учреждение школа-интернат № 11, Челябинск, Россия, lubov.svet79@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена теоретическому осмыслению феномена информального образования — одной из ключевых форм познания в современном обществе. Актуальность исследования обусловлена стремительным ростом доли информального обучения в условиях цифровой трансформации; дефицитом целостной философской концептуализации, позволяющей вписать это явление в систему социальных и эпистемических координат. **Научная проблема** формулируется как разрыв между эмпирической значимостью информального образования (его реальными масштабами и влиянием на социальные процессы) и отсутствием его развёрнутого теоретического каркаса в социальной философии.

Цель исследования — сконструировать целостное социально-философское понятие «информальное образование», раскрывающее его онтологию, нормативную значимость и роль в воспроизводстве/трансформации социального порядка в цифровую эпоху.

Методологическая база опирается на междисциплинарный синтез: социальной философии (анализ субъектности и социальных практик); эпистемологии (оценка критериев истинности и механизмов обоснования знания); теории социального капитала (роль сетей и сообществ); когнитивных наук (трансформации познания в цифровой среде).

Основные результаты:

1. Предложена авторская дефиниция информального образования как неинституционализированной, субъектно-центрированной познавательной деятельности, интегрированной в повседневность.

2. Проведена демаркация понятия через сравнительный анализ трёх типов образования (формальное — неформальное — информальное) и уточнение его границ.

3. Выявлены ключевые признаки информального образования: спонтанность, отсутствие внешних регламентов, субъектная инициатива, интеграция в повседневность.

4. Реконструированы историко-философские истоки (от майевтики Сократа до теории lifelong learning) и показано, как цифровой поворот трансформирует практики самообучения.

5. Проанализированы социоструктурные функции: с одной стороны, потенциал социальной мобильности (доступ к «скрытым» знаниям, переквалификация), с другой — механизмы воспроизводства неравенства (зависимость от культурного капитала, цифровой разрыв).

6. Описаны антропологические трансформации субъекта: фрагментация познания, алгоритмическая опосредованность, новые формы субъектности («распределённое познание», гибридная агентность).

7. Определён эпистемический статус информального знания через призму критериев истинности вне институциональной верификации (социальные доказательства, доверие к «лидерам мнений») и рисков когнитивных суррогатов.

8. Сформулированы нормативно-ценностные принципы регулирования: баланс свободы и ответственности, «эпистемическая бдительность», институциональные механизмы поддержки (признание результатов, цифровые платформы).

Ключевые слова: информальное образование, непрерывное обучение, когнитивная автономия, эпистемическая бдительность, социальный капитал, субъектность, обучающееся общество

Для цитирования: Белоусова С. А., Светлакова Л. В. Информальное образование: конструирование понятия // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 71–82. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-71-82.

© Белоусова С. А., Светлакова Л. В., 2026

Original article

INFORMAL EDUCATION: CONSTRUCTION OF THE CONCEPT

Svetlana A. Belousova[1], Lubov V. Svetlakova[2]

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

[2]Municipal Special (Correctional) Educational Institution Boarding School No. 11, Chelyabinsk, Russia, lubov.svet79@mail.ru

Abstract. This article is devoted to a theoretical understanding of the phenomenon of informal education — one of the key forms of cognition in modern society. The relevance of the study stems from the rapid growth of informal learning in the context of digital transformation and the lack of a coherent philosophical conceptualization that would allow this phenomenon to be integrated into a system of social and epistemic coordinates. **The scientific problem** is formulated as the gap between the empirical significance of informal education (its actual scale and influence on social processes) and the absence of a comprehensive theoretical framework for it in social philosophy.

The aim of the study is to construct a holistic socio-philosophical concept of «informal education,» revealing its ontology, normative significance, and role in the reproduction/transformation of social order in the digital age.

The methodological framework is based on an interdisciplinary synthesis of: social philosophy (analysis of subjectivity and social practices); epistemology (assessment of truth criteria and mechanisms for substantiating knowledge); social capital theory (the role of networks and communities); and cognitive science (transformation of cognition in the digital environment).

Key results:

1. The author proposes a definition of informal education as a non-institutionalized, subject-centered cognitive activity integrated into everyday life.

2. The concept is demarcated through a comparative analysis of three types of education (formal, non-formal, and informal) and a clarification of its boundaries.

3. Key characteristics of informal education are identified: spontaneity, absence of external regulations, subject-driven initiative, and integration into everyday life.

4. The historical and philosophical origins are reconstructed (from Socrates' maieutics to the theory of lifelong learning), and how the digital turn is transforming self-education practices is demonstrated.

5. Sociostructural functions are analyzed: on the one hand, the potential for social mobility (access to «hidden» knowledge, retraining), on the other, the mechanisms of inequality reproduction (dependence on cultural capital, digital divide).

6. Anthropological transformations of the subject are described: the fragmentation of knowledge, algorithmic mediation, new forms of subjectivity («distributed cognition,» hybrid agency).

7. The epistemic status of informal knowledge is determined through the prism of truth criteria outside of institutional verification (social evidence, trust in «opinion leaders») and the risks of cognitive surrogates.

8. Normative and value-based principles of regulation are formulated: the balance of freedom and responsibility, «epistemic vigilance,» and institutional support mechanisms (recognition of results, digital platforms).

Keywords: informal education, lifelong learning, cognitive autonomy, epistemic vigilance, social capital, agency, learning society

For citation: Belousova SA, Svetlakova LV. Informal Education: Construction of the Concept. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):71-82. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-71-82.

Введение

В условиях стремительной цифровизации общественных процессов и трансформации образовательных парадигм особую актуальность приобретает изучение информального образования — спонтанных, неинституционализированных практик приобретения знаний и компетенций. Эмпирические данные свидетельствуют о неуклонном росте их доли в общей образовательной траектории современного человека: цифровые платформы, социальные сети, онлайн-сообщества и мультимедийный контент формируют новые пространства познания, функционирующие вне рамок формальных образовательных институтов. Исследование Pew Research Center (2023) о цифровых навыках взрослых [47] показало, что средняя продолжительность еженедельного «неформального обучения» составляет 6–8 часов, что сопоставимо с нагрузкой в традиционных образовательных программах.

Однако, несмотря на очевидную социально-практическую значимость феномена, в современной

социальной философии сохраняется принципиальный теоретический дефицит: отсутствует целостная концептуальная модель, позволяющая: чётко демаркировать информальное образование от смежных форм познавательной деятельности (самообразования, неформального обучения, повседневного познания); раскрыть его онтологическую специфику как социально опосредованного, но не институционально-регламентированного процесса; проанализировать антропологические и эпистемические последствия для субъекта в условиях алгоритмической опосредованности познания.

Цель исследования — сконструировать целостное социально-философское понятие «информальное образование», раскрывающее его сущностные характеристики, социокультурные функции и антропологические последствия в условиях цифровой трансформации.

Методологическая и методическая база исследования строится на междисциплинарном синтезе: *социальной философии* — для анализа социокультурных функций и институциональных эффектов; *эпистемологии* — для оценки критериев истинности и статуса знания; *теории социального капитала* (П. Бурдьё) — для исследования механизмов воспроизводства неравенства; *когнитивных наук* — для понимания нейропсихологических и поведенческих аспектов неформального учения; *цифровой социологии* — для осмысления роли платформ и алгоритмов в организации познавательных процессов. Задействованы методы теоретического исследования: анализ научной литературы; сравнительно-исторический метод при прослеживании эволюции идей о неформальном/информальном обучении; концептуальный анализ для демаркации понятия «информальное образование», выделения с опорой на системный подход сущностных характеристик; построения авторской дефиниции на основе синтеза источников.

Исследование опирается на англо- и русскоязычные первоисточники следующих типов: научные публикации (статьи в рецензируемых журналах «Вопросы образования», «Психологический журнал», «Философские науки» и др., монографии и главы в коллективных трудах по философии образования, социологии, психологии; диссертации по смежным тематикам); отчёты и мониторинги (исследования НИУ ВШЭ; доклады ЮНЕСКО; аналитические материалы Минпросвещения РФ, РАНХиГС); философские тексты; материалы профессиональных сообществ (публикации и кейсы образовательных платформ («Открытое образование», «Нетология», Stepik); контент тематических Telegram-чатов и форумов (для иллюстрации практик).

1. Демаркация понятия: от эмпирики к теории

В современной образовательной теории устойчиво закрепилась трёхкомпонентная модель обучения, различающая *формальное*, *неформальное* и *информальное* образование. Типология восходит к работам ЮНЕСКО 1970-х гг., где впервые была предложена для учёта многообразия образовательных практик вне традиционных институтов. Формальное образование характеризуется [5; 35]: институциональной закреплённостью; стандартизированными программами и квалификациями; внешней регламентацией; оценкой и сертификацией результатов. Неформальное образование представляет собой организованные, но неинституциональные практики: курсы повышения квалификации; тренинги и воркшопы; просветительские программы НКО; корпоративные обучающие модули. Его ключевые признаки [4; 50] — целенаправленность, наличие педагога/фасилитатора и ограниченная продолжительность. Информальное образование принципиально отличается от двух предыдущих типов [11; 21; 26; 57]: отсутствует внешняя организация; процесс инициируется субъектом спонтанно; знания усваиваются в контексте повседневной жизни; нет формальной оценки и сертификации.

По определению ЮНЕСКО, информальное образование — это «повседневное, спонтанное учение, происходящее в процессе общения, чтения, просмотра медиа, решения бытовых задач» [57, с. 28]. Со временем сформировались представления о ключевых признаках информального образования, среди которых отмечают:

1. *Спонтанность и неинституциональность.* Информальное обучение возникает без предварительного планирования и не привязано к образовательным организациям. Оно реализуется через: случайное обнаружение информации (например, видео в соцсетях); ситуативные диалоги (советы коллег, семейные обсуждения); самонаправленный поиск решений (гуглинг проблемы). Как показывает исследование М. Кнолль, «спонтанность — не недостаток, а сущностная черта информального образования, обеспечивающая его адаптивность» [40, с. 63].

2. *Отсутствие внешних регламентов.* Процесс подчиняется только внутренним потребностям субъекта. Как указывает Н. В. Бордовская, «информальное обучение — это свобода от нормативных рамок, где критерием успешности выступает личная удовлетворённость» [2, с. 215].

3. *Субъектная инициатива и автономия.* Субъект самостоятельно формулирует познавательные запросы, выбирает ресурсы, регулирует интенсивность и глубину погружения [13; 41].

Исследование НИУ ВШЭ (2024) показывает, что 68 % россиян занимаются самообразованием без внешних стимулов [13].

4. *Интеграция в повседневность.* Знание приобретается в ходе [23; 52]: бытовых практик (готовка, ремонт); досуга (чтение, игры, просмотр фильмов); профессиональной деятельности (решение рабочих задач без тренингов). Как подчёркивает Л. Роупер, «информальное образование — это не дополнение к жизни, а сама жизнь, в которой познание неотделимо от действия» [52, с. 88].

Информальное образование — самостоятельный тип обучения, отличающийся от формального и неформального отсутствием институциональной опоры, от самообразования — спонтанностью и ситуативностью [23; 55], от стихийного научения — активной позицией субъекта, включением активных форм познания [10; 32], от повседневного познания — ориентацией на развитие компетенций, включением элементов рефлексии [7; 34].

2. Историко-философские предпосылки осмысления неформального учения

Античная философия заложила фундаментальные интуиции, предвосхитившие современные представления об информальном образовании. В центре внимания оказались *активность субъекта* и *внутренний источник знания*.

Метод раскрытия истины через диалог, где учитель не транслирует знания, а помогает ученику «родить» их самостоятельно, предложен в майевтике Сократа. Ключевые черты майевтики, релевантные для информального образования [18, с. 205]: субъектная инициатива — истина возникает из внутреннего поиска, а не извне; рефлексивность — осознание границ собственного незнания («Я знаю, что ничего не знаю»); диалогичность — познание как взаимодействие, а не односторонняя трансляция.

Смысл анамнезиса Платона для теории неформального учения сосредоточен в следующих суждениях [19, с. 594–595]: знание имманентно субъекту; обучение — это актуализация скрытого потенциала; внешний наставник лишь создаёт условия для «пробуждения» истины.

Таким образом, античная традиция задала две ключевые координаты субъектно-центрированного познания: онтологическую (знание как внутреннее свойство субъекта) и методологическую (диалог и рефлексия как способы его раскрытия).

В эпоху Возрождения и Просвещения формируются два постулата современного понимания неформального учения. 1. Свобода как методологическая основа (обучение без принуждения). Мишель де Монтень в «Опытах» пишет: «Пусть учитель заставляет ученика всё просеивать сквозь сито, и пусть ничего не вдалбливает ему в голову, опираясь на авторитет» [14, с. 143]. Для Монтеня: знание должно быть интериоризировано (стать частью натуры); обучение требует критической фильтрации опыта; роль наставника — не диктовать, а провоцировать рефлексию. 2. Опыт как источник знания (практика, а не догматика!). Жан-Жак Руссо в трактате «Эмиль, или О воспитании» (1762) подчёркивает [22, с. 199]: эффективность обучения пропорциональна автономии субъекта; знание возникает из решения жизненных задач, а не из пассивного усвоения; среда должна провоцировать естественное созревание познавательных потребностей. Таким образом, происходит сдвиг от метафизического «припоминания» к эмпирическому опыту и социальной автономии обучающегося.

В XX в. глобализация и технологические изменения ставят под сомнение монополию формальных институтов на образование. Ключевым ответом становится концепция непрерывного образования. Доклад ЮНЕСКО «Учиться быть» под руководством Эдгара Фора (1972) провозглашает переход от «образования на всю жизнь» к «образованию через всю жизнь»: «Образование должно быть не подготовкой к жизни, а самой жизнью» [25, с. 34]. Основные тезисы: формальные институты не успевают за устареванием знаний; обучение становится перманентным процессом; субъект несёт ответственность за саморазвитие.

Социологические теории углубляют понимание неформальных практик. П. Бурдьё вводит понятие *культурного капитала*, показывая, как доступ к знаниям зависит от социальных ресурсов [29]. Ю. Хабермас обосновывает *коммуникативное действие* как способ коллективного познания [37].

Андрагогика закрепляет принцип субъектной автономии. М. Ноулз определяет самонаправленное обучение (*self-directed learning*) как признак психологического взросления [15]. К. Роджерс вводит понятие фасилитации — создания условий для самообучения [51].

Таким образом, XX в. легитимизирует неформальные траектории как альтернативу институтам; связывает обучение с социальной мобильностью; подчёркивает ответственность субъекта за познание.

Цифровая революция радикально меняет ландшафт информального образования, создавая новые возможности и риски. Ключевые трансформации:

1) *доступность знаний.* Онлайн-платформы (YouTube, Coursera, Stepik, «Открытое образование») делают информацию бесплатной

и мгновенной; поисковые системы превращают любой вопрос в повод для самообучения. Как указывает Г. У. Солдатова, «цифровой мир превратил самообразование в повседневную практику, где границы между „учёбой“ и „досугом“ стираются» [23, с. 202];

2) *социальные сети как* образовательные среды. Чаты и форумы формируют сообщества практики (термин Э. Венгера) [59]; блоги и подкасты становятся альтернативой экспертным источникам;

3) *алгоритмическая персонализация.* Исследователи НИУ ВШЭ отмечают: «Алгоритмы не только предлагают контент, но и задают когнитивные шаблоны, влияя на то, как мы учимся» [12, с. 69];

4) *краудсорсинг знаний.* По мнению А. В. Юревича, «цифровые сообщества воспроизводят античный диалог в новой форме, где знание конструируется коллективно» [27, с. 107];

5) *появление гибридных форматов обучения*: сочетание онлайн-ресурсов с офлайн-практикой; микрообучение (короткие модули по 5–10 минут); использование VR/AR для симуляции опыта;

6) *развитие коллективного познания:* (вики-проекты как модель совместного конструирования знаний; краудсорсинговые платформы для решения научных задач (например, *Zooniverse*); открытые курсы с взаимным оцениванием (*peer assessment*);

7) *персонализация без изоляции:* обеспечивается адаптивными алгоритмами, учитывающими когнитивные стили; рекомендательными системами с элементами «когнитивного разнообразия» (предложение контрастных точек зрения); инструментами для рефлексии (журналы обучения, трекинг прогресса);

8) *неофициальные сертификаты:* цифровые бейджи (*digital badges*) за освоение навыков; портфолио на платформах типа *LinkedIn*; признание неформальных компетенций работодателями.

Таким образом, цифровой поворот радикально трансформирует информальное образование: расширяет доступ к знаниям, но создаёт новые формы неравенства; усиливает субъектную инициативу, но провоцирует когнитивный аутсорсинг; открывает возможности коллективного познания, но угрожает эпистемической автономии.

Для осмысления этих процессов требуется синтез социальной философии (анализ власти алгоритмов); эпистемологии (критерии истинности в цифровую эпоху); педагогической антропологии (модели субъектности в гибридных средах).

3. Социоструктурные функции: равенство или воспроизводство неравенства

Информальное образование выступает важным каналом вертикальной и горизонтальной мобильности, позволяя субъектам преодолевать институциональные барьеры доступа к знаниям и компетенциям. Его ключевые мобилизационные механизмы:

- *Доступ к неформализованным знаниям через сети и сообщества.* В отличие от формального образования со строго регламентированным содержанием, информальные практики дают доступ: к неявным знаниям, циркулирующим в профессиональных комьюнити; к инсайдерским практикам, не зафиксированным в учебниках; к неформальным рекомендациям («как на самом деле устроена работа»). Социальные сети становятся каналами *неявного наставничества*: молодые специалисты получают советы от опытных коллег вне институциональных рамок. Как показывают исследования Э. Венгера, И. Д. Фурмина, «сообщества практики» становятся пространством передачи экспертного опыта вне официальных программ [26; 59].
- *Профессиональная переквалификация вне формальных программ.* Цифровые платформы позволяют: осваивать новые навыки через YouTube-уроки, блоги и форумы платформ Stepik или «Нетология»; получать практические знания на краудсорсинговых проектах [20]; формировать портфолио без дипломов (публикации, кейсы, цифровые бейджи). По данным LinkedIn Learning (2024), 40 % профессионалов признают, что ключевые компетенции приобрели именно через информальные каналы, а 35 % смогли сменить профессию благодаря самообучению [43]. Исследование НИУ ВШЭ (2024) показывает, что 42 % россиян меняли профессию благодаря информальному обучению [13].

К условиям эффективности информального образования можно отнести: наличие цифровых навыков; доступ к релевантным сообществам; способность к саморефлексии и целеполаганию. В связи с этим, несмотря на эгалитарный потенциал, информальное образование нередко усиливает существующие социальные разрывы.

Зависимость от культурного капитала семьи прорабатывается П. Бурдьё. Ученый отмечает, что доступ к информальному обучению коррелирует с уровнем образования родителей и домашней средой: с наличием книг, гаджетов, высокоскоростного интернета; с моделью познавательного поведения (чтение, обсуждение, эксперименты); с социальными связями, открывающими доступ к экспертным сетям. Бурдьё подчёркивает: «Культурный капитал наследуется и конвертируется

в образовательные преимущества» [29, p. 46]. Эмпирические подтверждения находим в данных OECD (2023) [45]: дети из семей с высоким культурным капиталом тратят на информальное обучение в 2,5 раза больше времени, чем их сверстники из низкоресурсных семей. По данным Л. Н. Овчаровой, «разрыв в образовательных траекториях между детьми из высокоресурсных и малоресурсных семей сохраняется даже в цифровой среде» [16, с. 7]. Отмечаются два *цифровых разрыва* в стратегиях использования платформ. Первый уровень разрыва — доступ к технологиям (наличие устройств, интернета); второй уровень — различия в компетенциях [1; 53; 60]: умение формулировать поисковые запросы; критическая оценка источников; навигация по сложным интерфейсам. Исследование ЮНЕСКО (2022) выявило: лишь 28 % взрослых в странах с низким уровнем дохода способны эффективно использовать онлайн-ресурсы для самообразования [56]. Г. У. Солдатова подчёркивает, что цифровой разрыв вызывает когнитивное неравенство: кто-то учится, а кто-то потребляет контент пассивно [23].

Второе условие неравенства связано с *символической властью экспертных сообществ*. Дело в том, что неформальные знания часто легитимируются через: авторитет «лидеров мнений» (блогеров, инфлюенсеров); закрытые профессиональные сети; алгоритмы платформ, ранжирующие контент. Это создаёт барьеры для новичков: необходимы «доказательства» компетентности через участие в дискуссиях; возникает риск исключения за несоответствие нормам сообщества. Как отмечает Ю. Хабермас, «символическая власть воспроизводит неравенство, маскируя его под „естественные“ правила коммуникации» [37, p. 103]. А. В. Юревич отмечает, что «экспертные группы сохраняют монополию на легитимацию знаний, ограничивая горизонтальную мобильность» [27, с. 111].

Итак, информальное образование обладает двойственной социальной функцией: как ресурс мобильности — расширяет доступ к знаниям, снижает барьеры входа, поддерживает переквалификацию; как механизм воспроизводства неравенства — усиливает преимущества обладателей культурного капитала, усугубляет цифровой разрыв и закрепляет символическую власть экспертных групп. Для минимизации неравенства необходимы: программы цифровой грамотности; платформы с адаптивной поддержкой новичков; политика признания неформальных компетенций в трудоустройстве.

4. Антропологические трансформации субъекта

Цифровая среда, в которой в значительной степени происходит информальное образование, радикально меняет природу субъектности в процессе познания. Прежде всего, ученые отмечают фрагментацию познания. Формируется новый тип когнитивной организации: сокращение длительности внимания — средняя продолжительность фокусировки на тексте снизилась до 8 секунд [44]; предпочтение визуальных форматов — 68 % пользователей воспринимают видео как основной источник знаний [48]; фрагментарное усвоение — знание усваивается как набор «клипов» без интеграции в целостную картину мира [23]. Это снижает способность к глубокой рефлексии; ведет к росту поверхностного чтения (skimming); ослабляет долговременную память из-за постоянного переключения контекста [31]; переориентирует познание на визуальные стимулы; формирует короткие смысловые блоки; ведет к эмоциональной вовлечённости [23]. Н. Карр связывает эти изменения с «нейропластичностью под давлением технологий»: «Интернет перестраивает наш мозг, приучая к многозадачности и поверхностному сканированию информации» [31, p. 120].

Происходят изменения в применяемых когнитивных стратегиях. Цифровые платформы становятся когнитивными посредниками, определяя: что пользователь увидит; в каком порядке будет получать информацию; какие точки зрения ему предлагаются как релевантные. Исследователи называют следующие механизмы влияния. 1) Фильтрационные пузыри (Э. Паризер): алгоритмы усиливают подтверждение существующих убеждений, ограничивая доступ к альтернативным взглядам [46]. Эффект «эхо-камеры»: пользователь получает информацию, подтверждающую его взгляды, что сужает когнитивный горизонт [10]. 2) Геймификация обучения — системы наград (лайки, бейджи) формируют мотивацию, но могут подменять внутренние цели внешними стимулами. 3) Персонализация контента — адаптивные алгоритмы предлагают «удобные» знания, снижая потребность в критическом поиске. 4) Автоматизация выбора: субъект делегирует решение о том, что изучать, алгоритмам. В результате действие этих механизмов ведет к делегированию мышления алгоритмам (когнитивный аутсорсинг); к потере автономии в выборе познавательных траекторий; к стандартизации мышления через унификацию рекомендуемых источников. Исследование НИУ ВШЭ (2024) фиксирует [13], что 65 % пользователей доверяют рекомендациям платформ без проверки источников; 40 % не осознают, что их познавательные траектории формируются алгоритмами.

Цифровая среда порождает *новые формы субъектности — гибридные модели* субъектности, когда познание перестаёт быть исключительно

индивидуальным процессом. Так, Э. Хатчинс анализирует «распределённое познание». Знание создаётся коллективно в онлайн-сообществах (вики-проекты, форумы, чаты), в которых когнитивные функции распределяются между участниками (кто-то ищет данные, кто-то анализирует, кто-то синтезирует); результат — не сумма индивидуальных знаний, а новая коллективная реальность. Еще одна особенность — границы между «учеником» и «наставником» размываются. Хатчинс подчёркивает: «Познание — это не свойство отдельного мозга, а свойство системы взаимодействующих агентов» [39, p. 356]. По мнению А. В. Юревича, «распределённое познание воспроизводит античный диалог в цифровой форме, где истина рождается в коммуникации» [27, с. 114].

Еще один вариант гибридной модели субъектности — гибридная агентность (человек + ИИ), когда имеет место использование нейросетей для генерации идей, анализа данных, перевода. Важно, что происходит размывание границ между «своим» и «заимствованным» знанием; возникает риск эпистемической зависимости от ИИ-ассистентов. Как отмечает Ю. Харари, «человек и алгоритм становятся симбиотической парой, где ИИ выполняет когнитивные операции, а человек — интерпретативные» [38, p. 290]. И. Д. Фрумин указывает: «…гибридная агентность требует новой этики познания: человек должен сохранять критическую дистанцию к „советам“ ИИ» [26, с. 22].

Следующий феномен антропологической трансформации субъекта проявляется в *кризисе рефлексивной автономии*. Проявляется в снижении способности к самостоятельному целеполаганию (алгоритмы предлагают цели); в ослаблении критической рефлексии (доверие к «авторитету» платформы); в фрагментации идентичности из-за множественных онлайн-ролей. По мнению М. Фуко, это ведёт к «децентрализации субъекта»: «Власть технологий рассеивает субъект, заменяя его сетью взаимодействий» [33, p. 784]. В. А. Лекторский подчёркивает: «Рефлексивная автономия — условие субъектности. Её утрата ведёт к превращению человека в пассивный элемент когнитивной сети» [10, с. 14].

Еще один аспект в изменении субъектности связан с возрастанием в условиях информального образования *эпистемической ответственности субъекта*. Речь идет о высокой значимости критической оценки источников — необходимости проверять факты вне алгоритмов рекомендаций; об осознанном выборе когнитивных инструментов — балансе между ИИ-ассистентами и самостоятельным анализом; об этике коллективного познания — ответственности за распространение знаний в сообществах. Исследования показывают, что до 59 % пользователей сталкиваются с фейками в процессе самообучения [56]; отсутствие институциональных фильтров повышает ставки личной бдительности [9].

Таким образом, антропологические трансформации субъекта в цифровую эпоху носят амбивалентный характер: с одной стороны, открываются возможности распределённого познания и гибридной агентности, а с другой — нарастают риски фрагментации мышления, алгоритмической зависимости и кризиса автономии.

5. Эпистемический статус информального знания

В условиях роста доли информального образования возникает фундаментальный вопрос: каковы критерии истинности знания, приобретённого вне институциональных рамок? Традиционные механизмы верификации (экспертная оценка, аттестация, рецензирование) уступают место новым формам легитимации, требующим философского осмысления.

В обсуждении *критериев истинности*, используемых вне институциональной верификации, отметим, что ключевыми механизмами установления истинности знания в информальном обучении становятся: 1) высокая роль социальных доказательств (лайки, репосты, шеринг) [23; 54]: суррогатом достоверности выступает количество реакций: контент с высокой вовлечённостью воспринимается как «проверенный» сообществом. Как отмечает К. Санстейн, «социальные доказательства формируют эпистемическую среду, где истина определяется не аргументацией, а статистикой согласия» [54, p. 65]; 2) доверие «лидерам мнений», а не экспертным авторитетам [10; 49]. В цифровом пространстве инфлюенсеры (блогеры, YouTube-авторы) часто замещают традиционных экспертов. Их авторитет базируется: на харизме и нарративе; визуальной убедительности; ощущении «близости» к аудитории, эмоциональном резонансе, а не на доказательной базе. По наблюдению В. А. Лекторского, «в эпоху соцсетей авторитет конструируется через нарратив, а не через доказательства, что подрывает классические эпистемические нормы» [10, с. 10].

Информальное обучение порождает *эпистемические ловушки* и *когнитивные суррогаты*, связанные с поверхностным усвоением знаний. Среди них называют эффект Даннинга-Крюгера — пользователи переоценивают свои компетенции из-за фрагментарного знакомства с темой; «некомпетентность лишает человека способности

осознать свою некомпетентность» [42, p. 1126], создавая иллюзию экспертности. Исследование НИУ ВШЭ (2024) фиксирует, что 48 % пользователей, изучавших IT-навыки через YouTube, переоценивают свой уровень владения языком программирования [19]. Может иметь место замещение системного понимания набором мемов и «карточек» с фактами; шаблонных фраз из блогов; алгоритмов без осознания принципов, что порождает способность цитировать, но не анализировать. Может возникать и дефицит метапознания в связи с отсутствием рефлексии о границах собственных знаний. По данным OECD (2023), лишь 24 % обучающихся могут корректно оценить уровень своей компетентности в новой области [45, p. 92–95]. Пользователь привыкает получать «готовые» ответы от поисковиков и ИИ-ассистентов, может проявляться эпистемическая зависимость от платформ, поскольку снижается способность к самостоятельному поиску и критической проверке. А. В. Юревич связывает это с «клиповым мышлением», в связи с чем «информация потребляется как контент, а не как материал для рефлексии» [27, с. 110], снижается способность к самостоятельной проблематизации.

Для анализа *эпистемического статуса информального знания* в философии формируются два концептуальных ракурса.

1. Социальный конструктивизм (П. Бергер, Т. Лукман). Знание рассматривается как продукт социального взаимодействия, а не как объективная данность. При этом истинность определяется: консенсусом внутри сообщества; повторяемостью практик; соответствием локальным нормам. Подход объясняет легитимность неформальных знаний в профессиональных субкультурах; учитывает роль языка и нарративов в конструировании реальности. Но возникает ряд ограничений: риск релятивизма («истина для одних — ложь для других»); отсутствие универсальных критериев проверки [28]. В российской традиции этот подход развивает И. Т. Касавин: «В цифровую эпоху знание становится сетевым феноменом, где границы между истинным и ложным размываются» [6, с. 14].

2. Эпистемология добродетелей (Л. Загзебски, Э. Сарджент, С. А. Лебедев). Акцент делается на морально-интеллектуальных качествах субъекта: честность (не искажать факты); любознательность (стремление к полноте знаний); скептицизм (критическая проверка источников); интеллектуальная скромность (осознание границ своего понимания). В этом случае критерии оценки информального знания заключаются в намерениях субъекта (поиск истины vs. подтверждение убеждений); методах познания (систематический анализ vs. поверхностное сканирование); ответственности за распространение (проверка фактов перед репостом); способности признавать ошибки; стремлении проверять источники; готовности к пересмотру убеждений [9; 61].

Анализ возможностей и ограничений названных подходов позволяет сделать вывод о необходимости применения их синтеза/ поскольку социальный конструктивизм объясняет контекстуальную легитимность информального знания, а эпистемология добродетелей задаёт нормативные критерии его оценки. Вместе они позволяют: признать ценность неформальных практик; избежать эпистемического релятивизма; сформулировать этические принципы самообучения.

Итак, эпистемический статус информального знания характеризуется: смещением от институциональных к социальным критериям истинности; рисками когнитивных искажений (иллюзия компетентности, зависимость от алгоритмов); а также необходимостью нормативной рефлексии через призму эпистемологии добродетелей.

6. Нормативно-ценностные основания регулирования

Рост масштабов информального образования ставит вопрос о балансе между свободой познания и необходимостью нормативного регулирования. Ключевая задача — сформировать механизмы поддержки без подавления субъектной автономии.

Прежде всего должна быть отрефлексирована дилемма свободы и ответственности, найдены границы вмешательства в информальные практики. Право субъекта выбирать источники и методы обучения; недопустимость цензуры в образовательных практиках; ценность спонтанности и экспериментальности как признаки свободы познания требуют согласования с социальной ответственностью в связи с существованием риска распространения дезинформации; необходимостью защиты уязвимых групп (дети, пожилые); требованием прозрачности алгоритмов платформ. По мнению Ю. Хабермаса, В. А. Лекторского, границы допустимого вмешательства определяются через принципы: непричинения вреда (non-maleficence) — регулирование не должно ограничивать доступ к знаниям без веских оснований; пропорциональности: меры должны соответствовать масштабу рисков (например, маркировка фейков вместо блокировки контента); субсидиарности: поддержка локальных инициатив предпочтительнее централизованного контроля [10; 36].

Для минимизации рисков информального обучения предлагается концепция *«эпистемической бдительности»* — системы когнитивных и этических практик, направленных на повышение надёжности познания. Концепция предлагает ряд активностей. 1. Критическая оценка источников означает проверку авторства и аффилиаций; анализ мотивации (рекламный посыл, идеологическая ангажированность) и сопоставление с альтернативными источниками [46]. 2. Осознание когнитивных искажений предполагает: идентификацию эффекта Даннинга-Крюгера (переоценка собственных знаний); контроль подтверждающего смещения — стремления искать информацию, подтверждающую убеждения; учет эвристики доступности (восприятие частых в медиа тем как более значимых). Исследование OECD (2023) показывает: лишь 28 % обучающихся способны систематически отслеживать собственные когнитивные ошибки [45]. Это же подтверждают исследования НИУ ВШЭ [13]. 3. Этика коллективного познания включает принятие ответственности за распространение информации (проверка фактов перед репостом); уважение к интеллектуальному труду (цитирование, признание авторства); готовность к диалогу с альтернативными позициями [6; 61].

Государство и общество могут способствовать развитию информального образования через ненасильственные формы регулирования в качестве *институциональных механизмов поддержки.*

Положительно зарекомендовало себя признание результатов информального обучения. Например, внедрение цифровых бейджей для фиксации неформальных компетенций (опыт Mozilla Open Badges); создание портфолио самообучения с возможностью верификации навыков (платформа LinkedIn Learning, платформа «Навигатор дополнительного образования»); интеграция неформальных сертификатов в системы трудоустройства (пилотные проекты ЕС по признанию «мягких навыков») [30]. Так, согласно отчёту Минпросвещения РФ (2024), внедрение механизмов признания неформального обучения повысило профессиональную мобильность на 12 % в пилотных регионах [17].

Востребовано также формирование цифровых платформ как инфраструктуры саморазвития. По инициативе ЮНЕСКО «Learning Cities» (2024) ставятся задачи разработки образовательных алгоритмов с акцентом на разнообразие мнений (например, функция «показать противоположную точку зрения»); поддержки открытых образовательных ресурсов — бесплатных курсов, библиотек, вики-проектов; создание инструментов рефлексии (журналы обучения, трекинг прогресса, чек-листы эпистемической бдительности) [58]. Проект «Цифровая образовательная среда» (2025) демонстрирует эффективность муниципальных платформ, объединяющих локальные знания и цифровые ресурсы [8].

Таким образом, регулирование информального образования должно опираться на: ценность субъектной автономии (недопустимость тотального контроля); принципы эпистемической ответственности (критичность, рефлексия, этика); институциональные механизмы поддержки (признание компетенций, цифровые инструменты). Оптимальная модель — партнёрство между индивидами, сообществами и институтами, где регулирование служит не ограничению, а расширению возможностей познания.

Выводы

Информальное образование — не альтернатива традиционному, а новый модус познания (способ получения знания).

Информальное образование — неинституционализированная, субъектно-центрированная познавательная деятельность, осуществляемая вне рамок формальных образовательных институтов, в контексте повседневной жизни на основе личного интереса и саморегуляции. Оно основано на спонтанной активности обучающегося, отсутствии формальной структуры учебной деятельности, использовании культурно-образовательных ресурсов среды, непрерывности.

Ключевые отличительные признаки: *субъектная инициатива* (знания приобретаются по личной потребности, а не в силу требований системы); *контекстуальность* (обучение происходит «здесь и сейчас», в реальных жизненных ситуациях); *полиформатность* (включает самообразование, взаимообучение, наблюдение, эксперимент, потребление цифрового контента); *отсутствие легитимирующей* инстанции (результаты не подтверждаются официальными документами); *рефлексивная неочевидность* (часто осуществляется неосознанно, без постановки цели «учиться»).

Сущностное ядро информального образования — *превращение повседневности в образовательный ресурс* через личную активность субъекта. В отличие от формального и неформального образования, оно: не требует аккредитации или сертификации; не подчинено внешним стандартам; опирается на внутреннюю мотивацию и ситуативные возможности.

Заключение

Конструирование понятия «информальное образование» требует учета многомерности этого феномена, интегрирующего разнородные измерения:

- *Биологическое:* нейропластичность мозга адаптируется к цифровым стимулам (сокращение длительности внимания, рост визуальной восприимчивости) [27; 31].
- *Когнитивное:* переход от системного усвоения к фрагментарному познанию, усиление роли эвристик и когнитивных искажений [42].
- *Социальное:* знание конструируется в сетях и сообществах, где социальные доказательства (лайки, репосты) замещают экспертную верификацию [6; 54].
- *Технологическое:* алгоритмы, ИИ становятся посредниками познания, формируя когнитивные траектории пользователя [3; 56].

Важно учесть также проявляемые информальным образованием ключевые противоречия:

1. Свобода vs ответственность: право на самообразование сталкивается с рисками дезинформации.

2. Доступность vs. качество: открытый доступ к знаниям не гарантирует их глубины и достоверности.

3. Автономия vs. зависимость: ИИ-инструменты усиливают, но могут и подавлять субъектность.

Разработка понятия «информальное образование» вносит теоретический вклад в три области:

- *Социальная философия образования:* раскрывает механизмы социального конструирования знания в цифровую эпоху (на основе идей П. Бергера и Т. Лукмана) [24; 28]; показывает, как платформы становятся институтами социализации, формируя новые нормы познания.
- *Эпистемология:* обосновывает необходимость «эпистемической бдительности» как набора когнитивно-этических практик (критическая оценка источников, рефлексия о когнитивных искажениях) [9; 61]; проблематизирует статус истинности в условиях алгоритмической опосредованности.
- *Теория субъектности:* фиксирует трансформацию субъекта от автономного познающего к гибридной агентности (человек + ИИ); выявляет риски кризиса рефлексивной автономии из-за когнитивного аутсорсинга [33].

Список источников

1. Анализ цифровых сообществ: элитарность vs инклюзивность. М. : РАНХиГС, 2024. С. 44–47.

2. Бордовская Н. В. Педагогика: учебник для вузов. СПб. : Питер, 2023. С. 214–217.

3. Борисова Н. Ю. Искусственный интеллект в образовании: вызовы и перспективы // Вопросы образования. 2024. № 2. С. 45–62.

4. Вахрушева Л. Н. Неформальное образование взрослых: тенденции и вызовы // Образование и наука. 2021. Т. 23, № 5. С. 112–129.

5. Вербицкий А. А. Контекстное обучение в компетентностном подходе // Высшее образование в России. 2018. № 4. С. 3–10.

6. Касавин И. Т. Эпистемология добродетелей: от индивидуального к социальному // Эпистемология и философия науки. 2020. Т. 57, № 4. С. 12–15.

7. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М. : Эксмо, 2022. С. 312–315.

8. Концепция цифровой образовательной среды: итоги реализации / Министерство цифрового развития РФ. М., 2025. С. 56–59.

9. Лебедев С. А. Эпистемическая ответственность в цифровую эпоху // Философские науки. 2022. № 5. С. 38–41.

10. Лекторский В. А. Знание как ценность и ценность как знание // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 5–14.

11. Малахова Ю. В. Образование в информационном обществе: социологический аспект: дис. ... канд. социол. наук, 22.00.04. Нижний Новгород, 2002. 178 с.

12. Мониторинг экономики образования: Цифровые технологии в обучении. М. : НИУ ВШЭ, 2024. С. 67–70.

13. Мониторинг экономики образования: Самообразование в России. М. : НИУ ВШЭ, 2024. С. 56–59.

14. Монтень М. Опыты. Кн. I ; пер. с фр. А. С. Бобовича. М. : Рипол-Классик, 2023. С. 143 (гл. XXVI «О воспитании детей»).

15. Ноулз М. С. Современная практика образования взрослых. Андрагогика против педагогики // Основы педагогики ; под ред. И. А. Колесниковой. М. : Академия, 2003. С. 42–46, 48–50, 54–56.

16. Овчарова Л. Н. Социальное неравенство в России: вызовы для политики // Вопросы экономики. 2022. № 5. С. 5–22.

17. Отчёт о реализации стратегии развития дополнительного образования. Минпросвещения России. М., 2024. С. 34–37.

18. Платон. Теэтет / Пер. с др.-греч. Т. В. Васильевой // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1993. С. 205 (150 b–c).

19. Платон. Менон / Пер. с др.-греч. С. А. Ошерова // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1990. С. 594–595 (82 b–86 b).

20. Ратовская С. В. Краудсорсинг как средство формирования гражданской идентичности будущих педагогов // Профессиональное образование в России и за рубежом. 2025. № 1.

21. Рубанцова Т. А. Философско-методологические основания гуманизации образования: дис. ... д-ра филос. наук, 09.00.11. Новосибирск, 2000. 334 с.

22. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании ; пер. с фр. П. Д. Первова. М. : Юрайт, 2024. С. 199 (Кн. II).

23. Солдатова Г. У. Цифровая компетентность: теория и практика // Психология. Журнал ВШЭ. 2023. Т. 20, № 2. С. 201–215.

24. Фельдштейн Д. И. Современное детство: вызовы и решения // Психологическая наука и образование. 2019. Т. 24, № 6. С. 5–15.

25. Фор Э. Учиться быть: Мир образования сегодня и завтра. Париж : ЮНЕСКО, 1972. С. 34–37.

26. Фрумин И. Д. Информальное образование: контуры новой концепции // Вопросы образования. 2020. № 3. С. 8–25.

27. Юревич А. В. Психология и цифровая реальность // Психологический журнал. 2021. Т. 42, № 3. С. 105–114.

28. Berger P. L., Luckmann T. The Social Construction of Reality. New York : Anchor Books, 1966. P. 23–26.

29. 2Bourdieu P., Passeron J.-C. Reproduction in Education, Society and Culture. London : Sage, 1977. P. 45–48.

30. Bundesministerium für Bildung und Forschung. Recognition of Non-Formal Learning: Policy Report 2023. Berlin : BMBF, 2023. P. 44–47.

31. Carr N. The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains. New York : W. W. Norton & Company, 2010. P. 118–121.

32. Cornell D. Informal and Incidental Learning: Bridging the Gap. In: The SAGE Handbook of Lifelong Learning / Ed. By S. Billet. London : SAGE, 2010. P. 144–146.

33. Foucault M. The Subject and Power // Critical Inquiry. 1982. Vol. 8, No. 4. P. 777–795.

34. Edwards R. Informal Learning and the Social Life of Adult Education. London: Routledge, 2018. P. 59–61.

35. Jarvis P. Adult Education and Lifelong Learning: Theory and Practice. 3rd ed. London : Routledge, 2004. P. 45–47.

36. Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge : MIT Press, 1996. P. 312–315.

37. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1. Boston : Beacon Press, 1984. P. 98–101; 102–105.

38. Harari Y. N. Homo Deus: A Brief History of Tomorrow. London : Harvill Secker, 2016. P. 289–292.

39. Hutchins E. Cognition in the Wild. Cambridge : MIT Press, 1995. P. 354–357.

40. Knoll M. Informal Learning in the Digital Age. New York : Palgrave Macmillan, 2021. P. 63–65.

41. Knowles M. S. The Adult Learner: A Neglected Species. 4th ed. Houston : Gulf Publishing, 1990. P. 42–45.

42. Kruger J., Dunning D. Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments // Journal of Personality and Social Psychology. 1999. Vol. 77, No. 6. P. 1121–1134.

43. Linked In Workplace Learning Report 2024: «The Rise of Informal Skill Acquisition». P. 22–24.

44. Microsoft Attention Spans Report 2023. Toronto : Microsoft Canada, 2023. P. 12–14.

45. OECD Skills Outlook 2023: «Learning Beyond Schooling». Paris : OECD Publishing, 2023. P. 67–70, 92–95.

46. Pariser E. The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You. London : Penguin, 2011. P. 56–59.

47. Pew Research Center. Digital Literacy in the Adult Population: Self-Directed Learning Trends, 2023.

48. Pew Research Center. Digital News Consumption 2024. Washington : Pew, 2024. P. 31–33.

49. Pew Research Center. Trust in Experts vs. Influencers. Washington : Pew, 2024. P. 18–21.

50. Rogers A. Adult Learning and Education. Paris : UNESCO, 2016. P. 112–115.

51. Rogers C. R. Freedom to Learn. Columbus : Charles E. Merrill, 1969. P. 112–115.
52. Roper L. Everyday Learning: The Informal Education Reader. Sydney : Allen & Unwin, 2017. P. 88–90.
53. Stack Overflow Developer Survey 2024. New York : Stack Overflow Inc., 2024. P. 33–35.
54. Sunstein C. R. Republic.com 2.0. Princeton : Princeton University Press, 2007. P. 63–66.
55. Tight M. Lifelong Learning in the UK: A Critical Analysis. London : NIACE, 2005. P. 76–78.
56. UNESCO Digital Literacy Report 2022. Paris : UNESCO Publishing, 2022. P. 73–75, 81-82.
57. UNESCO Institute for Lifelong Learning. Global Report on Adult Learning and Education. Hamburg : UIL, 2019. P. 28.
58. UNESCO Learning Cities Report 2024. Paris : UNESCO Publishing, 2024. P. 68–71.
59. Wenger E. Communities of Practice: Learning, Meaning, and Identity. Cambridge : Cambridge University Press, 1998. P. 56-59, 228–231.
60. Wikimedia Annual Report 2023. San Francisco : Wikimedia Foundation, 2023. P. 21–23.
61. Zagzebski L. T. Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge : Cambridge University Press, 1996. P. 215-218, 312–315.

Информация об авторах

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

Л. В. Светлакова — заместитель директора Муниципального специального (коррекционного) образовательного учреждения школы-интернаты № 11.

Information about the authors

S. A. Belousova — Doctor of Psychological Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy.

L. V. Svetlakova — Deputy Director of Municipal Special (Correctional) Educational Institution Boarding School No. 11.

Статья поступила в редакцию 15.02.2026; одобрена после рецензирования 29.04.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 15.02.2026; approved after reviewing 29.04.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

The authors declare no conflicts of interests.
Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 83–91.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):83-91.

Научная статья

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-83-91

ЦЕННОСТНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ ПРАВОСУДИЯ

Марина Сергеевна Теплых

Магнитогорский государственный технический университет имени Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия, msteplih@mail.ru, 0000-0002-2355-9486

Аннотация. В статье выявлены и рассмотрены различные подходы к проблеме справедливости правосудия: процессуальный, негативно-правовой и позитивно-правовой. Подвергнуты критическому анализу методологические представления (постулаты) позитивно-правового подхода к этой проблеме: постулат однопорядковости требований законности, обоснованности и справедливости; постулат перманентности справедливости правосудия; постулат нормативно-правового значения справедливости правосудия. На основе проведенного критического анализа сформулированы новые методологические представления (постулаты): постулат о разнопорядковости требований законности, обоснованности и справедливости; постулат о ситуативности справедливости правосудия; постулат о ценностно-мировоззренческом значении справедливости правосудия. Сформулированные методологические постулаты предложено положить в основу нового ценностно-мировоззренческого подхода к проблеме справедливости правосудия, применение которого позволяет раскрыть нравственную сущность феномена справедливого правосудия.

Ключевые слова: справедливость, правосудие, правосудное решение, справедливость судебного разбирательства, справедливость судебного решения, ценности, мировоззрение, нравственность

Для цитирования: Теплых М. С. Ценностно-мировоззренческий подход к проблеме справедливости правосудия // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 83–91. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-83-91.

Original article

VALUE-WORLDVIEW APPROACH TO THE PROBLEM OF JUSTICE

Marina S. Teplykh

Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia, msteplih@mail.ru, 0000-0002-2355-9486

Abstract. The article identifies and examines various approaches to the problem of judicial fairness: procedural, negative-legal and positive-legal. The methodological concepts (postulates) of the positive-legal approach to this problem are subjected to critical analysis: the postulate of the same order of the requirements of legality, validity and justice; the postulate of the permanence of judicial fairness; the postulate of the normative-legal significance of judicial fairness. Based on the conducted critical analysis, new methodological concepts (postulates) were formulated: the postulate of the different orders of requirements of legality, validity and justice; the postulate of the situational nature of the fairness of justice; the postulate of the value-ideological significance of the fairness of justice. It is proposed to use the formulated methodological postulates as the basis for a new value-ideological approach to the problem of judicial fairness, the application of which allows us to reveal the moral essence of the phenomenon of fair justice.

Keywords: fairness, justice, judicial decision, fairness of trial, fairness of judicial decision, values, worldview, morality

For citation: Teplykh MS. Value-Worldview Approach to the Problem of Justice. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):83-91. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-83-91.

Введение. Основным постулатом построения демократического общества является представление о независимости трех ветвей власти — законодательной, исполнительной и судебной. В этой властной триаде независимость судебной власти имеет наибольший вес в связи с тем, что именно

© Теплых М. С., 2026

в судебной практике происходит правоприменительное разрешение споров, возникающих в обществе между его субъектами — гражданами, организациями и органами власти.

Правосудие как разрешение судом возникающих правовых конфликтов неразрывно связано с представлениями о справедливости, поскольку правосудие относится к той сфере социальных отношений, от которой прежде всего ожидается воплощение этой справедливости. Субъекты социальных отношений ожидают от суда такого осуществления правосудия, которое будет не только законным и обоснованным, но и справедливым. Для широкой общественности, не искушенной в юридических тонкостях и формальностях судопроизводства, справедливость правосудия выступает более близкой и понятной оценочной категорией, нежели его законность и обоснованность. Неслучайно здания российских судов зачастую носят название «дворцов правосудия» и украшаются изображениями древнегреческой богини правосудия Фемиды, символизирующей непредвзятость (повязка на глазах), беспристрастность (весы) и справедливость (меч).

В этом контексте знаменитое изречение Иммануила Канта о том, что «ничто не возмущает нас больше, чем несправедливость, ибо все другое зло, которое приходится нам терпеть, ничто по сравнению с ней» [14, с. 153] применительно к несправедливости правосудия обретает громогласное звучание, поскольку помножается на то, что такая несправедливость допущена органом судебной власти как вершителем правосудия.

Проблема справедливости правосудия

В научной литературе понятия «правосудие» и «справедливость» зачастую отождествляются и употребляются как синонимы [21; 23; 32], что, на наш взгляд, не совсем верно, поскольку в данном случае не учитывается, что правосудие есть прежде всего осуществляемая судом (судьями) процессуальная деятельность по рассмотрению и разрешению споров (судебных дел), что разрушает предполагаемое тождество «правосудие = справедливость», поскольку саму деятельность нельзя рассматривать как справедливость [10, с. 193].

Если же рассматривать правосудие как осуществляемую деятельность, то справедливость является качественной характеристикой этой деятельности, которая может быть ей присуща (справедливое правосудие), а может быть и не присуща (несправедливое правосудие). Здесь справедливость выступает как внутреннее свойство правосудия, как желаемо-должное состояние самой деятельности по осуществлению правосудия, указывающее на социально-ценностную значимость самого правосудия [24, с. 539].

Рассматривая правосудие прежде всего как судебную деятельность, следует указать, что любая деятельность имеет свое начало, осуществление и конец, что применительно к правосудию означает его понимание в двух значениях: правосудие как процесс судебного разбирательства (рассмотрение дела) и правосудие как принятие итогового судебного акта (разрешение дела по существу). Соответственно этому, справедливость правосудия также понимается в двух значениях: справедливость судебного разбирательства (процессуальная справедливость правосудия) и справедливость судебного решения (материальная справедливость правосудия).

Что касается ***справедливости судебного разбирательства***, отметим, что оно не вызывает среди ученых-правоведов каких-либо существенных дискуссий и «разногласий, поскольку право каждого на справедливое судебное разбирательство закреплено в Конвенции о защите прав человека и основных свобод» [29]. Здесь некоторые разногласия среди ученых имеются только по вопросу об «узкой» или «широкой» трактовке требования о справедливости судебного разбирательства: можно ли справедливость судебного разбирательства свести к формальному соблюдению всех предусмотренных процессуальным законом правил и процедур (узкая трактовка «процедурной справедливости») или же в это требование следует также включать соблюдение гарантирующих принципов судебного спора: о равенстве и состязательности сторон; об объективности, независимости и беспристрастности суда; о доступе к правосудию; о гласности и открытости судебных заседаний; об осуществлении правосудия в разумный срок; о недопустимости злоупотребления процессуальными правами и неисполнения процессуальных обязанностей (широкая трактовка «процессуальной справедливости») [5; 6; 16; 22; 29].

При этом очевидно, что вопросы о «справедливости судебного разбирательства касаются только процессуальных аспектов деятельности по осуществлению правосудия (самого процесса), а не его содержательного результата (итогового судебного решения), что подтверждается правоприменительной практикой Европейского Суда по правам человека» [6, с. 133–134].

В отличие от вопроса о ***справедливости судебного разбирательства***, вопрос о справедливости судебного решения имеет в научной литературе проблемно-дискуссионный характер, что обусловлено прежде всего неортодоксальным характером требования справедливости.

А. Г. Горлова в работе «Профессиональная культура юриста: понятие и реализация в судебной деятельности» пишет: «Дело в том, что ортодоксальными требованиями к судебному решению», которые, будучи закреплены в процессуальном законодательстве, выступают критериями его правосудности, являются два требования — это законность и обоснованность. Толкование правового содержания этих требований дано в разъяснениях Пленума Верховного Суда РФ: правосудным признается такое судебное решение, которое принято в соответствии с нормами материального и процессуального права «(критерий законности), а также содержит выводы суда, вытекающие из установленных обстоятельств, подтвержденных доказательствами по делу (критерий обоснованности)» [27].

«В то же время в процессуальном законодательстве четко и однозначно не закреплено требование о справедливости судебного решения, что и приводит к возникновению проблемы: судебное решение должно быть законным и обоснованным (в этом никто не сомневается), но должно ли оно быть также и справедливым?» [1].

Подходы к проблеме справедливости судебного решения

В научной литературе сложилось несколько методологических подходов к решению проблемы справедливости судебного решения, которые условно можно обозначить как «процессуальный», «негативно-правовой» и «позитивно-правовой».

В рамках ***процессуального подхода*** утверждается, что справедливость судебного решения возникает как продукт, порожденный справедливостью предшествовавшего ему судебного разбирательства. В основе этого подхода лежат представления о том, что строгое соблюдение формы и правил судопроизводства (процессуальная справедливость) с необходимостью приводит к справедливости судебного решения, т. е. справедливость итогового решения по делу детерминируется тем, насколько была справедлива предшествующая ему процедура рассмотрения этого дела, путь к этому решению [19, с. 37; 20, с. 157].

Конечно, идеальная судебная система должна стремиться к тому, чтобы и разбирательство судебного дела было справедливым, и вынесенное итоговое решение по делу — справедливым. В то же время можно привести такие ситуации в судебной практике, которые обнаруживают, насколько этот идеал далек от реальности. Приведем такой пример: по уголовному делу судья выносит обвинительный приговор, основываясь на признательных показаниях обвиняемого (на самом деле оговорившего себя), которые тот дал на этапе предварительного следствия при пассивности назначенного ему адвоката и под воздействием следователя (если признать вину, то суд назначит условный срок). Очевидно, что такой приговор несправедлив, поскольку осужден невиновный, а виновный избежал наказания. В то же время в ходе судебного разбирательства судья строго соблюдал все необходимые процедуры и правила судопроизводства и не нарушил прав подсудимого на справедливое судебное разбирательство.

«Кроме того, процессуальный подход к проблеме справедливости судебного решения нельзя признать верным в методологическом плане, поскольку в его рамках происходит смешение двух разных видов справедливости правосудия — справедливости судебного разбирательства (процессуальной справедливости) и справедливости судебного решения» [29] (материальной справедливости), где первая выступает как порождающая причина второй. В данном случае форме судебного процесса придается детерминирующее значение по отношению к его содержанию, а соблюдение самой процессуальной формы выступает как самоцель и критерий справедливости. Вместе с тем процессуальная справедливость правосудия не может легитимизировать саму себя, поскольку при осуществлении правосудия определяющее значение имеет все же материальная справедливость (результат), которая и выступает мерой того, что сам процесс был правильным и справедливым, но не наоборот [28, с. 149]. Правосудие нельзя редуцировать до «безрезультатного» соблюдения формальных правил судопроизводства, поскольку смысловое содержание осуществления правосудия заключается в принятии судебных актов, разрешающих дело по существу [25].

В рамках ***негативно-правового подхода*** отрицается необходимость выделения справедливости как самостоятельного требования к судебному решению и утверждается достаточность ортодоксальных критериев законности и обоснованности для определения правосудности судебного акта. В основе этого подхода лежит постулат о том, что «законное и обоснованное решение суда есть также и справедливое решение», который соответствует методологической презумпции «бритвы Оккама», гласящей, что «не следует привлекать новые сущности без крайней на то необходимости». Этот подход можно также назвать ортодоксальным (классическим), поскольку он преимущественно представлен в учебниках по процессуальному праву, авторы которых полагают возможным и достаточным лишь уточнить (дополнить, истолковать) критерии законности

и обоснованности правосудного судебного решения такими его признаками, как юридическая грамотность, понятное изложение, соответствие процессуальной форме, полнота, мотивированность, убедительность, определенность, безусловность, категоричность [7; 8; 9; 21]. В этом контексте справедливость судебного решения представляется как конституционная декларация, социально-оценочная категория, воплощенная в целевых установках правосудия, направленного на соблюдение требований законности и обоснованности судебных актов [12; 18].

В то же время негативно-правовой подход нельзя признать вполне методологически верным, поскольку он не столько решает проблему справедливости судебного решения, сколько исключает эту проблему из научного дискурса как малозначимую, что приводит к ситуации, когда «с водой выплескивают и ребенка».

В рамках ***позитивно-правового подхода*** утверждается, что решение суда должно быть не только законным и обоснованным, но также непременно и справедливым. Такое понимание основывается на представлениях о «триедином» критерии правосудности судебного решения, согласно которому правосудное судебное решение есть «законное, обоснованное и справедливое решение по делу» [25]. Сторонники позитивно-правового подхода, указывая на пробельность процессуального законодательства в части отсутствия в нем четко сформулированного требования о справедливости судебного решения, предлагают нормативно закрепить это требование наряду с требованиями законности и обоснованности.

Позитивно-правовой подход следует признать верным в том смысле, что он направлен на решение проблемы справедливости как отдельного критерия правосудности судебного решения, отличного от критериев его законности и обоснованности. Вместе с тем следует признать, что варианты реализации этого подхода в юридических исследованиях, а именно попытки сформулировать требование справедливости судебного решения и раскрыть его нормативно-правовое содержание, оставляют желать лучшего.

Так, одни авторы, соглашаясь с необходимостью признания справедливости обязательным требованием к судебному решению, не раскрывают его содержания, выводя справедливость судебного акта из его законности и обоснованности в качестве некоего «целевого эффекта». Т. В. Сахнова, указывая на то, что решение суда непременно должно быть «актом справедливости», полагает, что требования законности и обоснованности судебного решения являются неотъемлемыми предпосылками для вынесения справедливого судебного акта, обеспечивая достижение эффективного и справедливого восстановления защищаемых прав и свобод [30, с. 492, 496]. Ф. А. Акопян предлагает разработанный им «алгоритм» принятия справедливого судебного решения и делает вывод, что законность, обоснованность и справедливость совпадают, поскольку вынесением решения «по букве» закона суд достигает целей процесса [1, с. 84]. В то же время очевидно, что подобные «дефиниции» справедливости не раскрывают его правового содержания, отличного от требований законности и обоснованности, что превращает в декларативный тезис позитивно-правового подхода о признании справедливости отдельным требованием и возвращает нас к постулату негативно-правового подхода о достаточности классических требований законности и обоснованности для признания судебного решения правосудным.

Другие авторы пытаются дать ответ на вопрос, в чем же заключается специфическое правовое содержание требования справедливости судебного решения в отличие от однородных требований его законности и обоснованности. Однако такие попытки определения видового отличия (differentia specifica) нельзя признать состоявшимися, поскольку они порождают больше вопросов, нежели ответов. Так, А. Т. Боннер полагает, что справедливое судебное решение есть «единственно возможное, оптимальное, разумное и гуманное решение» [2, с. 227] (здесь сразу же возникают вопросы: если «единственно возможное» означает «законное», тогда при чем здесь «справедливое»? какое решение является «оптимальным»? может ли решение быть «неразумным»? в чем состоит «гуманность» решения?). В. И. Власов и Е. С. Вальдер, рассматривая ситуации правовых коллизий, когда у судьи имеется несколько вариантов принятия законного решения, приходят к выводу, что в таких ситуациях судья должен сделать выбор в пользу того варианта, который «со стороны общества является наиболее справедливым» [4, с. 36] (здесь возникают вопросы: как судья узнает, какой вариант решения общество сочтет «наиболее справедливым»? судье нужно провести соцопрос?). А. Н. Рундквист, анализируя соотношение законности и справедливости при вынесении судебного решения в ситуациях необходимости согласования различных интересов (частных, публичных, общественных и государственных), приходит к выводу, что справедливость судебного решения заключается в «обеспечении правового баланса интересов субъектов правоотношений»,

в связи с чем предлагает внести в тексты процессуальных отраслевых кодексов дефиницию о том, что критерием признания судебного решения справедливым является «соразмерное и пропорциональное распределение в нем прав и обязанностей лиц, участвующих в деле» [29, с. 19–21] (здесь возникают вопросы: в каждом ли деле судья должен обеспечивать «баланс различных интересов»? «соразмерное и пропорциональное распределение» — это как? и нашим и вашим? пополам или по долям?).

Таким образом, следует признать несостоятельными попытки в рамках позитивно-правового подхода раскрыть содержание справедливости судебного решения через его выведение из законности и обоснованности или же через его подмену другими понятиями (оптимальность, разумность, гуманизм, общественное мнение, правовой баланс интересов и т. п.).

В то же время, как указано выше, следует признать верной общую направленность позитивно-правового подхода на выделение справедливости как отдельного требования, предъявляемого к правосудному решению. С учетом изложенного, вполне логично предположить, что причины неудачных попыток понимания справедливости в рамках позитивно-правового подхода следует искать не в ошибочности тех или иных авторских представлений, а в ошибочности тех методологических представлений (или постулатов), которые лежат в основании этого подхода и которые следует выявить и подвергнуть критическому анализу с тем, чтобы обнаружить их ошибочность и, в конечном счете, преодолеть ее.

Критика постулатов позитивно-правового подхода

Представляется, что в основании позитивно-правового подхода к проблеме справедливости судебного решения лежат следующие взаимосвязанные между собой методологические представления (постулаты):

1. Постулат однопорядковости требований законности, обоснованности и справедливости: решение суда всегда должно быть как законным и обоснованным, так и справедливым.

2. Постулат перманентности справедливости правосудия: всякое решение суда должно быть справедливым.

3. Постулат нормативно-правового значения справедливости правосудия: справедливость судебного решения имеет нормативно-правовое содержание.

Обратимся к критическому анализу указанных постулатов, руководствуясь вопросом о том, способствуют ли они верному пониманию и раскрытию феномена справедливости судебного решения.

Критика постулата однопорядковости. В основе позитивно-правового подхода лежат представления о том, что законность, обоснованность и справедливость — предъявляемые к судебному решению однопорядковые требования (однородные понятия, однопорядковые величины), соблюдение которых позволяет признать судебный акт правосудным.

Вместе с тем такие представления следует признать ошибочными, поскольку они приводят к тому, что правосудность судебного решения мыслится как «суммарная величина» этих требований по формуле: законность + обоснованность + справедливость = правосудность. В то же время такое «правило суммарности» действует только в отношении двух слагаемых (законность + обоснованность), но не действует в отношении третьего слагаемого (справедливости), поскольку вышестоящий суд может признать решение суда первой инстанции неправосудным и отменить его из-за отсутствия одного из критериев правосудности (по мотивам его незаконности и/или необоснованности), но не может отменить законное и обоснованное решение на основании того, что оно несправедливо.

Поэтому следует признать, что такие критерии правосудности судебного акта, как законность и обоснованность, — это однопорядковые величины, тогда как справедливость — это величина иного порядка, которая, будучи присущей правосудному судебному решению, все же не является его обязательным свойством или атрибутом. Эту мысль можно сформулировать в виде методологического антипостулата о том, что решение суда всегда должно быть законным и обоснованным, но оно не всегда должно быть справедливым, т. е. правосудное решение — это всегда законное и обоснованное, но не всегда справедливое решение по делу. Такие методологические представления позволяют нам мыслить правосудное судебное решение не как «суммарную величину», а как «дробную величину» по формуле: правосудность = (законность + обоснованность) / справедливость. По этой формуле отсутствие справедливости (в знаменателе) не позволяет признать решение суда неправосудным, если оно законно и обосновано (в числителе), поскольку «на нуль делить нельзя», тогда как наличие справедливости приводит к признанию решения целостно-завершенным актом правосудия (т. е. «единицей»).

Критика постулата перманентности. В основе позитивно-правового подхода к проблеме справедливости судебного решения лежат

представления о том, что «справедливость является перманентным (постоянным) требованием, которое должно предъявляться ко всякому судебному акту.

Такие представления также следует признать ошибочными, поскольку в них не учитывается, что суд выносит решение по конкретному делу (судебному спору)» [1], при том что такие дела существенно различаются не только в материальном плане (по характеру спорных правоотношений и обстоятельствам, подлежащим установлению судом), но и в процессуальном плане: как по сложности их рассмотрения (состав участников дела, их доводы и возражения, представленные доказательства и т. п.), так и в интересующем нас контексте — по сложности принятия итогового решения по делу.

Представляется, что по критерию сложности принятия итогового решения по делу все судебные споры можно разделить на «простые» и «сложные». К категории «простых дел» будут относиться те судебные споры, для разрешения которых суду вполне достаточно руководствоваться классическими требованиями о законности и обоснованности правосудного судебного акта (к примеру, когда материалы дела содержат достаточно доказательств для его разрешения и имеется сложившаяся судебная практика разрешения таких дел). К категории «сложных дел» будут относится такие судебные споры, для правосудного разрешения которых суду недостаточно руководствоваться лишь классическими требованиями законности и обоснованности (к примеру, когда в материалы дела представлено недостаточно доказательств и/или отсутствует сложившаяся судебная практика разрешения данной категории дел).

При таком разделении судебных дел на «простые» и «сложные» становится очевидным, что необходимость предъявления требования справедливости к судебному решению (как отдельного критерия его правосудности) возникает в силу недостаточности критериев законности и обоснованности для признания такого решения правосудным.

Поэтому следует признать не вполне верными представления о том, что справедливость является перманентным требованием для всякого правосудного решения по делу, и сформулировать более верные представления о том, что *не всякое* решение суда должно быть справедливым, поскольку таковым (справедливым) может быть только решение суда по «сложному делу».

Зададимся вопросом: в чем же заключается «сложность» судебного дела, которая обусловливает необходимость применения критерия справедливости для его правосудного разрешения?

Представляется, что таковая «сложность» состоит в том, что при удалении суда в совещательную комнату для принятия итогового решения по делу судья обнаруживает, что у него имеется несколько альтернативных вариантов разрешения спора по существу, т. е. возникает *ситуация судебной коллизии при разрешении дела* — такая ситуация, когда судья может разрешить дело по собственному усмотрению, сделав выбор между альтернативными вариантами разрешения дела.

Полагаем, что именно в такой ситуации судебной коллизии, когда судья *вправе выбрать по собственному усмотрению* один из возможных вариантов разрешения спора, и возникает сам феномен справедливости правосудия, что можно сформулировать в виде следующего тезиса: решение суда справедливо, когда у судьи есть право разрешить дело по собственному усмотрению, сделав выбор из нескольких альтернативных вариантов разрешения дела.

И здесь мы вплотную подходим к вопросу о ценностно-мировоззренческой природе справедливости правосудия, что может быть осуществлено в ходе дальнейшего критического анализа третьего по счету методологического постулата нормативно-правового подхода.

Критика нормативно-правового постулата. В основе нормативно-правового подхода к проблеме справедливости судебного решения лежат представления о том, что «справедливость как требование, предъявляемое к судебному акту, является правовой категорией, обладающей нормативно-правовым содержанием, в связи с чем требование справедливости судебного решения возможно» [1] и необходимо закрепить в процессуальном законодательстве в виде некоторой процессуальной нормы (процессуального правила), применение которой позволит дать оценку на «предмет наличия качества справедливости в том или ином судебном акте.

Такие методологические представления также следует признать ошибочными, поскольку в них не учитывается, что, в отличие от законности и обоснованности судебного решения, справедливость» [1] — это не юридическая (правовая) категория, а ценностно-нравственная (внеправовая) категория, на что правильно указывают некоторые авторы, говоря о том, что справедливость является нравственно-оценочной категорией [10; 24; 33].

В целом, юридические категории применяются для оценки поведения субъекта в отношении к общепринятым (установленным законом) правилам и нормам этого поведения, когда оценка поведения дается по шкале «правильно —

неправильно». Здесь субъект оценки (оценивающий субъект) не свободен в усмотрении, поскольку у него имеются предустановленные объективные критерии для оценки поведения: если субъект поведения действовал в соответствии с общепринятыми (установленными) правилами и нормами, то его поступок является «правильным» («правомерным», «законным», «верным»); если же он в своем поведении нарушил эти правила и нормы, то его поступок является «неправильным» («неправомерным», «незаконным», «неверным») и он должен понести ответственность («наказание»).

В отличие от юридических категорий, ценностно-нравственные категории применяются для оценки поведения субъекта в его отношениях с другими субъектами на предмет благодетельности этого поведения, когда оценка поведения дается по шкале «хорошо — плохо». И здесь та оценка поведения, которую дает оценивающий субъект, во многом носит субъективный, ценностно-мировоззренческий характер, поскольку у него не имеется каких-либо объективных (общепринятых, предустановленных) критериев для оценки того, является ли оцениваемый поступок «хорошим» («честным», «справедливым», «благородным») или «плохим» («бесчестным», «несправедливым», «неблагородным»).

Нравственный поступок — это всегда поступок, в основе которого лежит свободный выбор: человек сам выбирает, какой поступок ему совершить, «хороший» или «плохой», исходя из своих ценностно-мировоззренческих представлений о том, что такое «хорошо», а что такое «плохо».

В сфере осуществления правосудия у судьи, как правило, нет свободы выбора, поскольку суд должен принять только законное и обоснованное решение. В то же время, как указано выше, при осуществлении правосудия по «сложным» делам у судьи могут возникать ситуации судебной коллизии, в связи с чем возникает право выбора и принятия решения по собственному усмотрению. В этом контексте Н. В. Валуйсков и В. А. Демченко говорят о «справедливом правосудии» как о такой судебной деятельности, которая осуществляется судьей при разрешении дела по существу в соответствии с его совестью, моральными качествами и внутренним убеждением [3; 11].

Поэтому центральной фигурой, вокруг которой должны фокусироваться размышления о справедливости правосудия, выступает фигура самого судьи как человека, пусть и облеченного судебной властью, но все же человека, которому «ничто человеческое не чуждо». Именно этот человек, вступая в должность судьи, давал торжественную клятву о том, что он обязуется осуществлять правосудие «честно и добросовестно, подчиняясь только закону, быть беспристрастным и справедливым, как велят мне долг судьи и моя совесть» [13]. И в этой судейской клятве нас интересует торжественно данное обещание судьи «быть справедливым», из которого следует, что судья, давая эту клятву, предварительно (хотя бы в общих чертах) знает, что такое «справедливость» и как ему следует поступать «справедливо» в его профессии.

В отличие от законности и обоснованности судебного решения, содержание которых лежит в нормативно-правовом («горизонтальном») измерении, содержание справедливости судебного решения лежит в ином, ценностно-мировоззренческом («вертикальном») измерении деятельности судьи по осуществлению правосудия, в котором справедливость судебного решения обретает свое значение через такие ценностно-мировоззренческие понятия как свобода выбора, нравственный поступок, совесть.

В связи с этим представляется, что справедливость осуществляемого правосудия определяется прежде всего ценностно-мировоззренческими представлениями и нравственно-волевыми качествами самого судьи как «вершителя правосудия» в ситуациях судебной коллизии при принятии решения по делу: совершая нравственный поступок, делая свой нравственно оправданный выбор в пользу справедливого решения по делу, судья тем самым конституирует саму сущность справедливости правосудия [15; 31].

Выводы

Подводя итоги проведенного нами критического анализа методологических постулатов позитивно-правового подхода к проблеме справедливости судебного решения, сформулируем иные методологические представления (своеобразные «антипостулаты»), которые, на наш взгляд, позволяют более верно понять и раскрыть феномен справедливости правосудия:

1. Постулат о разнопорядковости требований законности, обоснованности и справедливости: решение суда всегда должно быть законным и обоснованным, но не всегда должно быть справедливым;

2. Постулат о ситуативности справедливости правосудия: не всякое решение суда должно быть справедливым.

3. Постулат о ценностно-мировоззренческом значении справедливости правосудия: справедливость судебного решения имеет ценностно-мировоззренческое содержание.

Представляется, что указанные «антипостулаты» лежат в основе иного подхода к проблеме

справедливости правосудия, который условно можно назвать «ценностно-мировоззренческим» подходом.

В рамках настоящего исследования мы не ставили задачу раскрыть ценностно-мировоззренческое содержание справедливости правосудия. Нашей задачей было показать возможность и необходимость иного подхода к проблеме справедливости правосудия, что мы и сделали. Раскрытие же конкретного содержания справедливости правосудия в рамках ценностно-мировоззренческого подхода, в том числе посредством анализа тех судебных ситуаций и поступков судьи, в которых и возникает справедливое правосудие, — это задачи наших будущих исследований по этой проблеме.

Список источников

1. Акопян Ф. А. Справедливость судебного решения в цивилистическом процессе // Российский юридический журнал. 2024. № 5. С. 78–87.

2. Боннер А. Т. Избранные труды: в 7 т. Т. 3: Принципы гражданского процессуального права. Применение нормативных актов в гражданском процессе. М. : Проспект, 2017. 461 с.

3. Валуйсков Н. В. О «дорожной карте» реформирования системы противодействия преступности в ювенальной сфере // Законы России: опыт, анализ, практика. 2016. № 11. С. 98–102.

4. Власов В. И., Вальдер Е. С. Справедливость как требование, предъявляемое к судебному решению // Вестник юридического факультета Южного федерального университета. 2022. № 3. С. 32–36.

5. Воронов А. Ф. Принципы гражданского процесса: прошлое, настоящее, будущее. М. : Городец, 2009. С. 61–71.

6. Глазкова М. Е. Применение европейских стандартов отправления правосудия в российском арбитражном процессе: монография. М. : ИНФРА-М, 2012. 200 с.

7. Гражданский процесс : учеб. / под ред. М. К. Треушникова. М. : Городец, 2020. С. 489–492.

8. Гражданский процесс : учеб. для студентов высших юрид. учеб. заведений / отв. ред. В. В. Ярков. М. : Статут, 2017. С. 390–396.

9. Гражданское процессуальное право: учеб. : в 2 т. / под ред. П. В. Крашенинникова. М. : Статут, 2022. Т. 1. С. 358–359.

10. Дегтярев С. Л. Реализация судебной власти в гражданском судопроизводстве: теоретико-прикладные проблемы. М. : Волтерс Клувер, 2007. 364 с.

11. Демченко В. А. Противодействие коррупции в сфере здравоохранения // Научный обозреватель. 2015. № 11. С. 20–21.

12. Загайнова С. К. Судебные акты в механизме реализации судебной власти в гражданском процессе. М. : Волтерс Клувер, 2007. 400 с.

13. Закон РФ от 26 июня 1992 г. № 3132-I «О статусе судей в Российской Федерации» // Российская газета, 29 июля 1992 г.

14. Кант И. Избранные произведения. М. : Мысль, 1964. Т. 2. 312 с.

15. Карнаух М. П. Экзистенциальный кризис как основа самопознания // Вестник Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. 2005. № 2 (10). С. 55–57.

16. Кашников Б. Н. Либеральные теории справедливости и политическая практика России. Великий Новгород : НовГУ-НовМИОН, 2004. 260 с.

17. Конвенция о защите прав человека и основных свобод (заключена в г. Риме 04.11.1950) (с изм. от 13.05.2004) // Собрание законодательства РФ. 08.01.2001. № 2. Ст. 163.

18. Курбатов А. Я. Справедливость в гражданском праве: подмена понятий, субъективизм и неопределенность // Вопросы правоведения. 2012. № 3. С. 44–64.

19. Лукайдес Л. Справедливое судебное разбирательство. Комментарий к п. 1 ст. 6 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод // Российская юстиция. 2004. № 2. С. 36–40.

20. Лупинская П. А. Решения в уголовном судопроизводстве: теория, законодательство и практика. М. : Юрист, 2006. 174 с.

21. Мохов А. А., Воронцова И. В., Семенова С. Ю. Гражданский процесс (гражданское процессуальное право) России : учеб. / отв. ред. А. А. Мохов. М. : Контракт, 2017. С. 168–169.

22. Мутасова М. А. Проблема законодательного закрепления принципа справедливости // Социально-экономические явления и процессы. 2015. Т. 10. № 7. С. 172–182.

23. Памятники римского права. Законы XII таблиц. Институции Гая. Дигесты Юстиниана. М. : Зерцало, 1997. 608 с.

24. Панкова О. В. Правосудие в современной России: понятие и признаки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Юридические науки. 2018. Т. 22. № 4. С. 527–546.

25. Постановление Конституционного Суда Российской Федерации от 2 февраля 1996 г. № 4-П // Российская газета от 15 февраля 1996 г. № 31.

26. Постановление Конституционного Суда РФ от 25 января 2001 г. № 1-П // Российская газета от 13 февраля 2001 г. № 30.

27. Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 19 декабря 2003 г. № 23 «О судебном решении» // Российская газета от 26 декабря 2003 г. № 260.

28. Пресняков М. В. Стандарты справедливого правосудия: проблемы формы и содержания // Журнал российского права. 2016. № 2. С. 144–150.

29. Рундквист А. Н. Справедливость как обязательное требование к судебному решению // Юридические исследования. 2018. № 6. С. 14–23.

30. Сахнова Т. В. Курс гражданского процесса. М.: Статут, 2014. 784 с.

31. Теплых М. С. Судебная справедливость как нравственное основание правосудия // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. Челябинск: ЧелГУ, 2025. С. 194–198.

32. Фокина М. А. Система целей доказывания в гражданском и арбитражном процессе. Общие положения // Арбитражный и гражданский процесс. 2006. № 4. С. 22–29.

33. Экимов А. И. Справедливость и социалистическое право. Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1980. 120 с.

Информация об авторе

М. С. Теплых — кандидат философских наук, доцент.

Information about the author

M. S. Teplykh — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor.

Статья поступила в редакцию 24.01.2026; одобрена после рецензирования 21.02.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 24.01.2026; approved after reviewing 21.02.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 92–103.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):92-103.

Научная статья

УДК 141.41

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-92-103

ФИЛОСОФСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ЖИТИЙНЫХ ТРАДИЦИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ Л. Н. ТОЛСТОГО НА ПРИМЕРЕ ПОВЕСТИ «ОТЕЦ СЕРГИЙ»

Светлана Георгиевна Гутова

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

Аннотация. В статье рассматривается влияние философско-антропологических идей агиографии на творчество Льва Толстого на примере повести «Отец Сергий». Проведённый анализ выявил особенности переосмысления философско-антропологических идей житийного жанра в творчестве писателя. Исследование показало, что Лев Толстой, включая элементы канона агиографического жанра, применил своеобразный способ раскрытия проблемы двойственности человека. Вопросы нравственности, выраженные в столкновении добродетелей и пороков, представлены на примере сложной борьбы отдельно взятого человека, главного героя, который является репрезентацией самого мыслителя, о чём свидетельствуют его дневник и записная книжка. В статье дан анализ экзистенциального состояния героя повести Толстого, который испытывает амбивалентные чувства. Показано, что решающую роль в нравственном развитии героя Толстой видит в примерах и образцах житийных традиций. В работе подчеркивается, что главный герой повести является прямым отражением автора, что подкрепляется эго-документами писателя. В статье применяется герменевтический подход, позволивший, во-первых, проследить, как менялись духовные искания писателя с течением времени; во-вторых, увидеть, каким образом его личная судьба переплетается с художественными произведениями; в-третьих, охарактеризовать специфику философско-антропологических взглядов Толстого. Анализ показывает, как классик использует житийные мотивы для раскрытия внутренней двойственности человека, а именно через нравственный конфликт и философскую саморефлексию главного героя. В статье отмечается, что представления Л. Толстого о человеческой природе неотделимы от его собственных экзистенциальных переживаний. Показано, что поиск нравственной опоры писателем напрямую связан с устремлённостью к подлинным добродетелям, которые, по мысли Толстого, приводят к спасению и единению с Богом. Предпринята попытка переосмыслить традицию житийной литературы в рамках русской духовной культуры. Такой подход позволяет увидеть, как философские размышления, религиозно-нравственные искания и личная духовная эволюция образуют у Толстого целостную, диалектическую картину человеческой жизни.

Ключевые слова: агиография, учение Л. Н. Толстого, двойственность человека, житийные традиции, повесть «Отец Сергий», природа человека, пороки и добродетели

Для цитирования: Гутова С. Г. Философское переосмысление житийных традиций в творчестве Л. Н. Толстого на примере повести «Отец Сергий» // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 92–103. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-92-103.

Original article

A PHILOSOPHICAL RETHINKING OF THE HAGITAL TRADITIONS IN THE WORKS OF L. N. TOLSTOY USING THE EXAMPLE OF THE STORY «FATHER SERGIUS»

Svetlana G. Gutova

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

Abstract. This article examines the influence of philosophical and anthropological ideas of hagiography on Leo Tolstoy's work, using the novella "Father Sergius" as an example. An analysis of the novella reveals a distinctive reinterpretation of philosophical and anthropological ideas of the hagiographic genre in the writer's work. The study

© Гутова С. Г., 2026

demonstrates that Leo Tolstoy, while incorporating elements of the canon of the hagiographic genre, employed a unique approach to exploring the problem of human duality. Moral issues, expressed in the clash of virtues and vices, are presented through the complex struggle of an individual, the protagonist, who is a representation of the thinker himself, as evidenced by his diary and notebook. The article analyzes the existential state of Tolstoy's protagonist, who experiences ambivalent feelings. It is shown that Tolstoy sees examples and models from hagiographic traditions as crucial to the hero's moral development. The work emphasizes that the protagonist in Tolstoy's story is a direct reflection of himself, a fact supported by the writer's ego-documents. Applying the hermeneutic method to Tolstoy's work allowed us to trace the evolution of the writer's spiritual quest, identify the connections between his personal life and his work, and demonstrate the specifics of his philosophical and religious-moral views. The article analyzes Leo Tolstoy's use of the hagiographic genre to explore the duality of human nature through the protagonist's moral struggle and philosophical reflection. It emphasizes that Tolstoy's ideas about human nature reflect his existential experiences, and that the search for a moral foundation is linked to the pursuit of true virtues that lead to salvation and union with God.

Keywords: hagiography, L. Tolstoy's teachings, human duality, hagiographic traditions, the novella «Father Sergius», human nature, vices and virtues

For citation: Gutova SG. A Philosophical Rethinking of Hagiographic Traditions in the Works of Leo Tolstoy the example of the story «Father Sergius». *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):92-103. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-92-103.

Введение

Очевидно, что русские философствующие писатели в становлении своего творческого мировоззрения черпали философские идеи из определённых источников, которые во многом сформировали их идейные поиски и жизненные установки. Многоплановое творчество русского писателя Льва Николаевича Толстого (1828–1910) не является исключением из этого правила. Жанр жития представлял собой для писателя живой источник, из которого он не только заимствовал и переосмыслял сюжеты, но и стремился извлекать определенные философские выводы, основанные на идеях агиографии. Сам Толстой неоднократно отмечал свой непосредственный интерес к житиям: «В деревне у меня жития Дм. Ростовского все отчеркнутые на тех местах, которые можно взять, и я постараюсь написать» [21, с. 189]. Внимание Толстого к агиографическим сюжетам отмечается многими отечественными исследователями; в частности, в работе А. Г. Гродецкой, посвященной данной тематике, отмечается, что существует «множество отчеркнутых Толстым у Димитрия Ростовского чисто «занимательных» сюжетов, внимание к «наивной поэзии» житий...» [4, с. 97]. В этом же исследовании автор отмечает: «Что касается тематики житий, выбор Толстого определяла содержательная сторона памятников — отбиралось то, что было созвучно его собственным представлениям о психологии веры и психологии религиозного поиска, то, что совпадало с собственным толстовским неканоническим и недогматическим богословием» [4, с. 73].

Лев Николаевич Толстой, является одним из общепризнанных и читаемых русских писателей во всём мире. Помимо этого, он включён в число русских философов, которые определяют своеобразие национальной философии России и являются теми, кто выступил «В качестве решающих катализаторов для возникновения «нового религиозного сознания» [29, с. 56]. Знаменитый художник М. В. Нестеров в картине «На Руси» («Душа народа»), представляющей собой собирательный народный портрет Руси, включил в неё Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьёва и Л. Н. Толстого, что показывает особую значимость этих фигур для российской культуры. Общая задача, объединяющая этих и многих других представителей отечественной культуры в период ее расцвета, видится ими как становление духовности, которое состоит в том, чтобы просветлять природный мир, внося в него смысл. [7, с. 45]. Творчество этих выдающихся мыслителей напрямую связывается с духовным национальным кодом, составляющим ядро отечественной духовной культуры [14, с. 176]. Сам Л. Толстой так видел свое призвание: «Поэзия есть огонь, загорающийся в душе человека. Огонь этот жжёт, греет и освещает... Настоящий поэт и сам невольно и страданьем горит, и жжёт других. И в этом всё дело» [22, с. 112]. Что касается текстов древнерусской агиографии, В. О. Ключевский в своем фундаментальном исследовании показал, что жития — не просто религиозный жанр, а мощный фактор формирования духовной, культурной и исторической традиции России, заложивший основы национальной системы ценностей и существенно повлиявший на развитие отечественной литературы [13].

Работа писателя над повестью «Отец Сергий» продолжалась на склоне лет и с большим промежутком: 1890–1891 гг. и 1898 г. Надо отметить, что данная повесть является одним из ключевых религиозно-философских произведений автора

и отражает его понимание духовных поисков, нравственного совершенствования и внутренней борьбы человека. «По сути, повесть «Отец Сергий» воплощает нравственные итоги идейных и жизненных поисков самого Толстого, являя их в отточенных многолетним писательским опытом языковых формах» [17, с. 160]. Таким образом, проблемы, которые обозначил Толстой в этом произведении, представлены в аксиологическом и экзистенциальном ключе, что позволило анализировать его идеи на основе философско-антропологического подхода.

Материалы и методы исследования

Анализ влияния жанра агиографии на творчество Л. Н. Толстого, осуществленный на примере повести «Отец Сергий», сам по себе не является новым, поскольку уже в отечественных исследованиях неоднократно предпринимались попытки обращения именно к этому произведению писателя. Однако в большей степени это касается историко-культурологических и литературоведческих трудов. Основная задача проделанной работы в данной статье связана с выявлением особенностей философских взглядов писателя на природу человека через призму переосмысления житийных традиций. Методология исследования, основанная на философско-антропологическом подходе и герменевтическом методе, позволяет ориентироваться на *«понимание»* общности мотивов и оригинальное толкование житийных историй в произведениях Толстого. Относительно необходимости применения такого рода методов к изучению агиографической литературы О. Н. Бахтина точно заметила: «С точки зрения христианства, жития «как литература спасения» призваны духовно преображать человека, поэтому такие тексты нуждаются в особом инструментарии для анализа. На это и должны быть направлены усилия исторической поэтики как научной дисциплины. Действительно, историческая поэтика сегодня не только исследует генезис некоторых приемов и принципов словесного творчества, но и «расшифровывает» произведения других эпох — художественных, религиозных, научных и др., т. е. ставит вопрос об определенном культурном коде...» [1, с. 49].

Применяемый в работе «дильтеевский метод» представляет собой особый подход к анализу биографических текстов, основанный на принципах философской герменевтики Вильгельма Дильтея. Данный метод предполагает особое погружение в личностный опыт автора, его внутренний мир и духовные искания. Применительно к творчеству Л. Толстого дильтеевский метод «понимающей герменевтики» позволяет увидеть связь между личной жизнью и художественным творчеством, обозначить путь писателя к обоснованию наиболее важных в его жизни и творчестве религиозно-нравственных принципов. Поскольку житийный канон в творчестве Толстого преломляется через призму личного опыта писателя, данная методология исследования позволяет увидеть, как именно автобиографические мотивы переплетаются с житийными архетипами, а также показать, как личный духовный путь мыслителя соотносится с христианской аскетической традицией. Наиболее существенным с позиции философско-антропологического подхода является понимание амбивалентности человеческой природы, ее перманентно динамического состояния, где всегда есть место внутренней диалектике духовного развития.

В творчестве русского писателя становление и формирование взглядов человека, его воли и убеждений происходит через сложности борьбы духовного и физического мира, через противоречия и переломы в мировоззрении. Диалектика имманентна художественной мысли Толстого и присутствует как постоянный поиск истины, который становится центральным сюжетом его творчества. «Живая картина» в произведении возникает благодаря возможности выстроить особую взаимосвязь художественного творчества и духовной практики. Герменевтический анализ позволяет раскрыть личностное измерение религиозных исканий самого Толстого и героя его повести. Раскрывая сущность дильтеевского метода, Г. К. Райх отмечает: «Понимая и переживая понимание о самом себе, человек формирует возможность и умение понимать жизнь другого. Для этого необходимо явить эту жизнь в чувственный мир. Текст автобиографии становится таким проявлением: выражением духовного посредством слов о переживании автором чувственных проявлений собственной жизни» [16, с. 69]. Таким образом, применение дильтеевского метода к анализу творчества Толстого позволяет не только увидеть единство творческого и духовного пути писателя, но и правильно оценить специфику его художественного метода, раскрыть философско-антропологическое и религиозное содержание его произведений. Таким образом, можно утверждать, что текст повести — это часть духовной жизни автора, где, согласно теории В. Дильтея, элементами герменевтического круга, а именно части и целого, являются текст и авторская биография.

Важным методологическим источником для данной работы послужило фундаментальное исследование В. Н. Ильина, который в своем

произведении, посвященном творчеству Л. Толстого, предложил оригинальную трактовку мировоззрения писателя как целостной религиозно-философской системы. Ильин применил методологический синтез, в котором взгляды писателя анализируются как часть религиозно-философской традиции. А его комплексный подход представляет собой сочетание историко-философского анализа эволюции взглядов писателя, текстологического разбора произведений и сравнительной характеристики учения Толстого и православной догматики. Надо заметить, что методологический синтез, заявленный в работе Ильина, в действительности наиболее полно позволяет обнаруживать противоречия как диалектическое становление (веры и разума, чувств и логических парадоксов), но самое важное, что такое понимание дает возможность проследить глубинные связи идей писателя с древнерусской духовной традицией [11].

Результаты исследования и их обсуждение

Метод «понимающей герменевтики» в интерпретации житийного канона в повести «Отец Сергий» Л. Н. Толстого

Большинство исследователей творчества Л. Толстого считают, что его обращение к архетипической структуре является для мыслителя скорее точкой опоры для последующего развития идей [4, 5, 15, 17, 18]. Анализ дневников и произведений писателя только убеждает нас в том, что его творчество направлено на сознательную трансформацию жанра, где классическая модель жития превращается в основу, затем на нее накладываются индивидуальный художественный замысел и авторские личностные смыслы. Повествование становится современным, *«живым»* благодаря тому, что Толстой сознательно отказывается от строгого следования внешним канонам и заранее заданным сюжетным линиям. Такой прием с опорой на автобиографический метод позволяет ему сосредоточиться на внутренней духовной жизни героя, показать читателю развитие его личности, понять сложные неоднозначные поступки и необходимость нравственного выбора. Таким образом, писатель опирается не на жёсткую структуру, а на мораль, извлечённую из житийных текстов. Так, например, Толстой в своих дневниках не просто фиксирует события или мысли, а стремится к самопознанию и духовному росту, что становится ключом к пониманию его творчества и мировоззрения. В. В. Бибихин подчёркивает, что в записях Толстого проявляется особое внутреннее «я» — то, что он называет «смотрителем»: это не социальная роль писателя, помещика или офицера, а глубинное усилие по усмотрению самого себя, направленное на «рост жизни» [2].

По мере знакомства с сюжетом повести «Отец Сергий», описание характерных черт главного героя в детстве и молодости наводит читателя на мысль об удивительном сходстве со становлением и духовными поисками самого Толстого, отражёнными в его дневнике, который он вёл в течение 47 лет своей жизни. Для более детального понимания созвучия основных мотивов, представленных писателем в повести «Отец Сергий» и в своих личных переживаниях, размышлениях, изложенных в дневниках и записках, соотнесем некоторые идеи, отражающие сложный характер героя повести и самого Толстого.

В повести мы видим описание жизни главного героя: «Работа с самого его детства шла, по-видимому, самая разнообразная, но в сущности всё одна и та же, состоящая в том, чтобы во всех делах, представлявшихся ему на пути, достигать *совершенства* и успеха, вызывающего похвалы и удивление людей» [23, с. 7]. ***В своем дневнике*** писатель замечает: «Я много переменился; но всё ещё не достиг той степени *совершенства* (в занятиях), которого мне хотелось бы достигнуть» [24, с. 15]. И далее в записной книжке Толстой пишет: «В душе идеал совершенства, от которого далек сам и далеки они. Для себя знаешь или чувствуешь причины, не допускающие совершенства, а на них сердишься, что они несовершенны» [25, с. 107].

Повесть: «...у него всегда была поставлена какая-нибудь *цель*, и, как бы ничтожна она ни была, он отдавался ей весь и жил только для неё, пока не достигал её. Но как только он достигал назначенной цели, так другая тотчас вырастала в его сознании и сменяла прежнюю» [23, с. 7]. ***Дневник писателя:*** «имей *цель* для всей жизни, цель для известной эпохи твоей жизни, цель для известного времени, цель для года, для месяца, для недели, для дня и для часу и для минуты, жертвуя низшие цели высшим» [24, с. 269].

Повесть: «Это-то стремление отличиться и, для того чтобы отличиться, достигнуть поставленной цели, наполняло его жизнь» [23, с. 7]. ***Дневник писателя:*** «Есть во мне что-то, что заставляет меня верить, что я рождён не для того, чтобы быть таким, как все...» [24, с. 102].

Повесть: «Даже вступая в свет, он задал себе *целью связь с женщиной света*... И он избрал девушку, красавицу, придворную, не только свою в том обществе, в которое он хотел вступить, но такую, с которой старались сближаться все самые высоко и твёрдо поставленные в высшем кругу люди» [23, с. 8]. В Дневнике писатель отмечает: «Чтобы поправить свои дела, из трёх представившихся мне средств я почти всё упустил:

1) Попасть в круг игроков и при деньгах играть. 2) Попасть в высокий свет и, при известных условиях, жениться» [24, с. 45].

Таким образом, хотя повесть и не автобиографична, как, к примеру, «Детство», «Отрочество», «Юность», в ней прослеживается духовный путь самого автора. Можно сказать, что повесть явилась своего рода его репрезентацией, на что указывает её содержание, которое во многом пересекается с дневником писателя. Так, в своём дневнике Толстой зафиксировал анализ своих добродетелей и пороков: «Правду сказал брат, что эта личность похожа на меня. Главная черта — благородство характера, возвышенность понятий, любовь к славе и совершенная неспособность ко всякому труду» [24, с. 66]. И далее: «Сколько я мог изучить себя, мне кажется, что во мне преобладают три дурные страсти: игра, сладострастие и тщеславие» [24, с. 93]. Борьба с двумя последними становится, по мнению Толстого, идеей повести. В дневнике русский классик отмечает своё желание: «...принимать большое влияние в счастии и пользе людей» [24, с. 102]. Таким образом, своей социальной ролью писателя и мыслителя Толстой искренне желал преобразовать общество. Гораздо позже, уже на склоне лет (в 1890 г.), делая наброски к повести, он критично замечает о себе: «Всё не то делаю» [26, с. 16]. Эти же слова он сказал себе и в повести, размышляя о Пашеньке, философски заключив: «Я жил для людей под предлогом Бога, она живёт для Бога, воображая, что она живёт для людей» [23, с. 44]. В философских размышлениях главного героя повести прослеживается нравственная установка самого писателя, подчеркивающая ценность бескорыстного поступка: «...доброе дело, чашка воды, поданная без мысли о награде, дороже облагодетельствованных мною для людей» [23, с. 44]. Этот вывод свидетельствует о том, что герой осознает бесплодность тщеславия, то есть стремления к внешнему признанию (этот порок в своих дневниках Толстой часто приписывает себе) [24].

В толстовской этике, таким образом, разворачивается сложная дихотомия между жизнью для Бога и жизнью для человека: «Жизнь для Бога есть постройка Его здания, для человека — радость спасения» [27, с. 531]. Затем раскрывается гносеологическая напряжённость: «Знал, что добро не пропадает и побеждает зло, но не знал, зачем ему делать добро. Знал, что оно хорошо для Бога, но для себя не знал, зачем нужно добро» [27, с. 530]. И, наконец, формулируется интегративный моральный императив: «живи не для себя, а для Бога и для людей» [27, с. 553]. В совокупности эти высказывания фиксируют переход от эгоцентрической мотивации к трансцендентной телеологии, где добро обретает своё основание не в субъективной полезности, а в абсолютной божественной санкции.

Особый интерес в повести «Отец Сергий» представляет переосмысление Толстым житийного канона, в котором он не стремится следовать устоявшимся схемам, а трансформирует их, наполняя новым содержанием и меняя сам подход к житийному сюжету. Исследователь А. Г. Гродецкая отмечает: «Что касается тематики житий, выбор Толстого определяла содержательная сторона памятников, — отбиралось то, что было созвучно его собственным представлениям о психологии веры и психологии религиозного поиска, то, что совпадало с собственным толстовским неканоническим и недогматическим богословием» [4, с. 75]. Сюжет повести напоминает жанр агиографии, а сам анализ житийной традиции осуществляется методом *«вслед за автором»,* показывая, что писатель использовал элементы, включённые в канон агиографии (например, нежелание матери участи монаха для своего сына — одна из составляющих некоторых житий оригинальной древнерусской агиографии). Так, например, в «Житии преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского» сказано: «Мать же три дня вся в слезах искала его по городу до тех пор, пока не узнала, куда он пошёл. Тогда мать с младшим сыном тотчас отправилась за ним и, догнав его, в сильном гневе стала наносить ему жестокие побои, повергая его на землю и попирая его ногами» [9, с. 102].

Следующий элемент канона агиографии, который встречается в произведении Толстого, — *достижение христианских добродетелей*. В «Отце Сергии» к ним относятся благотворительность, смирение, воздержание, послушание, труд, умная молитва и умиление. В сюжет также включено описание затворничества. Такие важные сюжетные линии жития, как искушения и противостояние им, благодаря экзистенциальному проявлению свободной воли, показаны в эпизоде, когда отец Сергий, искушаемый Маковкиной, решает отрубить себе палец. Другая важная линия жития — чудотворение — представлена в повести в виде исцеления больных, например, случай выздоровления мальчика, о котором просит его мать. Идея всеединства, единения человека и природы и их неразрывной связи прослеживается в эпизоде с воробьём, который, подлетев к отцу Сергию перед тем, как тот поддался искушению, испугался чего-то и улетел, словно предвидя

духовное падение монаха. Звук колокола, а вернее колокольчика, также нашёл своё отражение в повести. Сравним колокольный звон, встречающийся в житиях: «Много раз слышал святой Павел церковный звон на том месте, где поселился, и видел свет, на одном месте, где впоследствии сооружён был храм во имя Пресвятые Троицы» [8, с. 231]. И наконец, бессознательное, трансцендентное, посредством сновидений помогает герою повести в прояснении выхода из тупика и отчаяния. Сновидения трактуются главным героем в качестве видений, посланных Богом и указывающих на путь к спасению. Эта линия сюжета также часто включена и в сюжеты древнерусских житий: «Однажды ночью она увидела во сне ангела Божия. Взяв её за руку, ангел повёл её за город, к месту, называемому Сельцем»... при этом ангел сказал блаженной: «Подобает тебе здесь пребывать, потому что Бог через тебя на этом месте многих приведёт ко спасению» [9, с. 496].

Однако, несмотря на схожесть основных житийных мотивов и сюжетных линий в повести «Отец Сергий», в итоге целостного понимания произведения может сложиться неоднозначное впечатление, которое некоторые исследователи обозначили как «антижитие»[1]. Рассмотрим, что позволяет сделать такой вывод. По словам А. Г. Гродецкой, жития святых как жанр отражают не только духовные искания, но и социально-культурный контекст, в котором они создавались и воспринимались [6]. Поэтому главные идеи агиографии отсылают нас к религиозной и политической ситуации, оказывающей прямое влияние на становление духовной культуры. В житийных текстах религиозная идея заключается в стремлении святого к спасению, где, совершая подвиги, он следует подвигу Христа. При этом дуализм, выраженный в борьбе добродетелей с пороками, — самая характерная черта агиографии [1]. Повесть Толстого также пронизана религиозной идеей, которая присутствует в амбивалентном изображении ключевых идей нравственного поиска и некоторых моральных оценках неоднозначных поступков литературных героев. Однако, если носителями добродетелей в житиях, как правило, являются монахи, иноки, которые впоследствии становятся канонизированными святыми, а носителями пороков — злые люди или бесы, которые досаждают по канону жанра святым, то в повести борьба добродетелей и пороков представлена на примере сосуществования в одном человеке.

Таким образом, можно сказать, что Толстой художественно осмыслил агиографический жанр и, при всей видимости следования ему, создал «антижитие» именно по причине противоречивости самой фигуры отца Сергия, в котором всю его жизнь идёт внутренняя работа и борьба: «Было ли это ученье, науки, он брался за них и работал до тех пор, пока его хвалили и ставили в пример другим» [23, с. 7]. «Источников борьбы было два: сомнение и плотская похоть» [23, с. 19]. Всё это становится очевидным уже с экспозиции повести. Так, повествуя о детстве Касатского, Толстой отмечает его огромное самолюбие и вспыльчивость: «Одно, что мешало ему быть образцовым, были находившие на него вспышки гнева, во время которых он совершенно терял самообладание и делался зверем» [23, с. 5–6]. Во многих оригинальных житиях святые, которые впоследствии были канонизированы, лишены таких отрицательных характеристик в детском возрасте, какими обладал Касатский, и, напротив, обладают только лишь добродетелями. Толстой пишет о себе: «Сколько я мог изучить себя, мне кажется, что во мне преобладают три дурные страсти: игра, сладострастие и тщеславие» [24, с. 93]. Две последние страсти писателя находят непосредственное отражение в повести.

Можно выделить несколько направлений, по которым следует Толстой, переосмысливая житийные каноны в своих произведениях. Так, например, внутренняя борьба героя становится центральным элементом повествования русского мыслителя, что кардинально отличает толстовский подход от традиционного жития. Писатель старается акцентировать внимание на духовных исканиях персонажа, не останавливаясь только на его внешних поступках. Толстой видит путь возрождения, осуществляемый в несколько этапов, где искупление следует за падением. Здесь связь с патериками проявляется в использовании неожиданных, непредсказуемых коллизий, что придаёт повествованию большую

[1] Концепция повести «Отец Сергий» как «антижития» является одной из дискуссионных трактовок произведения, в частности, ее связывают с работами литературоведа А. Гродецкой, которая указывала, что Толстой создавал не традиционное житие, а его противоположность — текст, направленный против монашества как института. Гродецкая отмечала, что писатель использовал приёмы агиографии, но переосмыслил их, чтобы оспорить традиционное представление о христианском посвящении и святости, которое разделяло монашество и Церковь [См.: 5]. Однако надо отметить, что есть и другие интерпретации данного произведения, где отмечается, что Толстой не разрушал каноническую структуру жития, а переосмысливал её, выбирая сюжеты, которые соответствовали его «неортодоксальному» учению [См.: 18].

жизненность [5]. Можно остановиться на некоторых примерах таких трансформаций, в частности, в повести «Отец Сергий» Толстой стремится сохранить внешние черты житийного канона, но одновременно трансформирует самую суть происходящего, изменяя устойчивые мотивы жития, прибегая к их нарочитому *«снижению»*. В традиционной агиографии *искушение* — это внешний вызов, который святой преодолевает силой благодати, а в «Отце Сергии» искушение предстаёт как внутренняя борьба, укоренённая в человеческой природе, то есть гордыня героя оказывается опаснее внешних соблазнов. Падение героя — это не случайная слабость, а закономерный итог его духовной слабости, порождённой гордыней. То же противоречие наблюдается и в отношении чуда: так, в житиях чудеса указывают на избранность святого, подтверждая его близость к Богу. Чудо, совершаемое в повести на примере исцеления больной, происходит словно без участия отца Сергия; здесь видится проявление высшей воли, которая не зависит от личных заслуг. Такой момент указывает на расхождение с идеей индивидуальной святости, где благодать присутствует и действует независимо от усилий человека. Важная часть повествования для житийного сюжета связана со стремлением святого к *«уединению»*, поскольку такое пребывание дает возможность углубиться в размышления, приблизиться к *совершенству*. Толстой же видит в монастыре и отшельничестве скорее ловушку: так, например, отец Сергий ищет славы через аскезу и понимает, что достичь этого невозможно, не уповая непосредственно на Бога. Поэтому и описания его подвигов в повести не показывают истинного смирения, они больше напоминают форму самолюбования. Надо еще отметить, что в классическом житийном сюжете покаяние ведёт к канонизации героя, что должно означать его духовный рост. В повести Толстого покаяние выглядит иначе: здесь делается акцент на отказ от идеи собственной исключительности. В повести нет прославления героя, поскольку он находит себя в другом призвании — в служении простым людям.

Философский взгляд Л. Толстого на природу человека

Толстой создаёт новый тип повествовательной структуры, основанный на амбивалентности жанровой модели. С одной стороны, «Отец Сергий» сохраняет некоторые черты житийного жанра, такие как изображение жизни святого и его духовного пути. С другой стороны, Толстой вносит в повесть элементы психологического романа, позволяя читателю глубже проникнуть во внутренний мир героя. Толстой исследует не только духовный путь героя, но и его непростые взаимоотношения с другими персонажами, его социально-пространственное присутствие, ожидания и сложную внутреннюю рефлексию. Это позволяет мыслителю создать более полную и многогранную картину человеческой жизни, отражающую её сложность, непредсказуемость и противоречивость. Характеризуя личность писателя, важно подчеркнуть: «Подобно античному философу, он всегда оставался верен себе и голосу Бога «в себе». Решение не может быть дано заранее. Ответа просто нет, пока нет ситуации, в которой только и понимает человек самого себя и мир вне себя. Нагляднее всего эту мысль Толстой демонстрирует в своих художественных текстах. Его работы наполнены примерами проявления христианской жизни (разумного сознания) в самых тяжёлых условиях существования…» [12, с. 76].

Интересно и то, как именно Лев Толстой переосмысливает некоторые традиционные христианские ценности в повести «Отец Сергий», выстраивая сложные линии и параллели с философскими концепциями свободы, самопознания и духовного роста. Через изображение внутренней борьбы главного героя писателю удается приоткрыть многие скрытые мотивы и показать пути преодоления человеческих слабостей, в итоге — обрести надежду на достижение духовного совершенства.

Концепция греха в повести Толстого подчёркивает важность самоанализа, самокритики и стремления к преодолению своих недостатков и непосредственно связана с его пониманием свободы. «Религиозно-нравственная составляющая заповедей Л. Н. Толстого нашла выражение в его системе грехов, соблазнов, суеверий. Эти понятия рассматриваются философом как основные проводники зла. Зло понимается здесь в аспекте приобщения человека к страданиям» [15, с. 168]. Грех, по мысли писателя, — это не только нарушение моральных норм, но и форма духовной несвободы, которая мешает человеку обрести истинное бытие. Раскаяние и страдания становятся необходимыми этапами духовного роста для героя и одновременно это путь к освобождению от несвободы и достижению внутренней гармонии. Таким образом, описание и осознание греховного акта связано у Толстого с пониманием его как важнейшего источника внутреннего движения души, способного изменить человека и даже направить его к истинной жизни. «При этом мыслитель считает, что такого рода страдание необходимо для человека, так как позволяет ему узнать

истинную цену грехов, соблазнов и суеверий, начать задумываться о преобразовании своей души, отойти от зла» [15, с. 168]. В результате духовный путь героя у Толстого предстает как философский поиск истины и самопознания. По сюжету повести отец Сергий стремится к освобождению от мирских искушений, чтобы обрести внутреннюю свободу и гармонию. Этот путь связан с отказом от социальных ролей и материальных благ, что отражает идеи экзистенциализма о преодолении внешних детерминант и обретении подлинного бытия. Для В. И. Иванова жизнь и творчество писателя и были таким вызовом, противоречием и прорывом одновременно: «Жить по-Божьи» значило для Толстого, прежде всего, жить парадоксальною жизнью отвернувшегося от ликов жизни человека, — жить вверх, обнажаясь и снимая покровы, выше закона жизни, в область пустой свободы, в область чистого «Да» абсолютному бытию» [10, с. 3].

Важно отметить, что, хотя писатель и допускает использование привычного жанрового канона, в центре его творчества оказывается именно человеческая личность с её внутренними духовными переживаниями и поисками жизненного смысла. Это придаёт житийным сюжетам Толстого особую глубину и универсальность, позволяя его произведениям оставаться важными не только в религиозном, но и в культурно-философском контексте. Для создания такой сложной художественной и философской картины Толстой использует фольклорные мотивы и архаические элементы, чтобы придать повествованию глубину и многослойность. В повести сталкиваются разнородные элементы, и это столкновение обнаруживает связь с мифологическими и религиозными традициями, что придаёт произведению особую философскую и духовную глубину. Так, видение, посещающее главного героя, выступает не просто как сюжетный эпизод, а как символ духовного откровения: оно преображает его сознание и выводит на путь аскетизма. Таким образом, переосмысление житийных традиций в повести «Отец Сергий» позволяет Толстому создать уникальное произведение, которое сочетает в себе элементы различных жанров и философских концепций, а само произведение становится не только художественным, но и философским исследованием человеческой природы.

Теоцентризм и модель нравственного выбора

Следуя агиографической традиции, Лев Толстой поднимает проблемы **теоцентризма**, свободного выбора, моральной ответственности, покаяния, коллективизма, нравственности и дуализма, что широко демонстрируется писателем в повести «Отец Сергий». Так, к примеру, теоцентризм можно выделить в эпизоде, когда мать Касатского пытается отговорить его от иночества, но он говорит ей, что «призвание Бога выше всех других соображений, а он чувствует его». Кроме того, на решение Касатского уйти в монастырь повлияло «истинно религиозное чувство» [23, с. 11]. «Разочарование в Мэри (невесте), которую он представлял себе таким ангелом, и оскорбление было так сильно, что привело его к отчаянию, а отчаяние куда? — к Богу, к вере детской, которая никогда не нарушалась в нём» [23, с. 11].

Теоцентризм, характерный для мировоззрения героев житийного сюжета, выражался в проблеме определения сущности человека, делал его не только телесным существом, но и духовным. Толстой перенимает и переосмысливает эту философско-антропологическую проблему, включая её в свою повесть, в сюжете которой главный герой Касатский до последнего момента повествования пытается найти Бога, называя себя рабом Божьим. В результате перед читателем повести возникает проблема сложного выбора героя (через противостояние ангела и беса), которая является изначальной, поскольку произрастает из двойственности природы человека.

В повести цель жизни Касатского представлена как стремление к спасению. Толстой показывает, что в своих подъёмах и падениях Касатский до последних строк повести совершает путь к своему личному спасению. Благодаря постоянному анализу внутренних чувств главными героями повести, а также борьбе и поиску ответа на вопрос: «как жить, чтобы достичь спасения?» сопровождают его вплоть до последней реплики, произнесённой им на страницах повести: «Спаси Христос» [23, с. 45]. На примере душевных метаний персонажа можно увидеть, как проявляется эта двойственность, которую Толстой описывает так: «В хорошие минуты Касатского не смущали эти мысли. Когда он вспоминал про это в хорошие минуты, он радовался, что избавился от этих соблазнов. Но были минуты, когда вдруг всё то, чем он жил, тускнело перед ним, он переставал не то что верить в то, чем жил, но переставал видеть это, не мог вызвать в себе того, чем жил, а воспоминание и — ужасно сказать — раскаяние в своем обращении охватывало его» [23, с. 13]. В итоге герой оказывается в тупике: «Хотел, как обыкновенно в минуты отчаяния, помолиться. Но молиться некому было. Бога не было» [23, с. 30].

Повесть условно можно разделить на части, в одной из которых как раз описывается состояние героя и причины, побудившие его к крайним полюсам (победа над искушениями и победа

искушений) [18]. Выделим некоторые смысловые части: причина ухода в монастырь (отчаяние); победа героя над искушениями — стяжание добродетелей и преодоления искушения от Маковкиной ценой своего пальца, который он отрубает; победа искушений над героем — сомнение в существовании Бога и, как результат, возвращение к порокам, что является своего рода ответом на внутренний конфликт героя. Хотя Толстой и включает в сюжет эпизод с матерью Касатского, которая отговаривает сына от подобного решительного шага, но параллельно с этим он вводит и повествование о сестре Касатского: «Одна сестра, такая же гордая и честолюбивая, как и брат, понимала его». Она понимала, что он стал монахом, чтобы «стать выше тех, которые хотели показать ему, что они стоят выше его» [23, с. 11]. В этих словах автора чувствуется диссонанс и противоречие канону жития: гордость и честолюбие совсем не вяжутся с человеком, решившим стать монахом. Одновременно автор добавляет: «В нём было и другое, истинно религиозное чувство, которого не знала Варенька, которое переплеталось с чувством гордости и желанием первенства, руководило им» [23, с. 11].

Дуализм Касатского изображается Толстым на протяжении всего повествования, героем руководит не столько истинно религиозное чувство, сколько чувство гордости и жажда быть первым, лучшим. Пребывание в монастыре не особо изменило Касатского, поскольку и там его переполняло чувство превосходства над другими, а радовало его внутреннее и внешнее *совершенство*: «Как в полку он был не только безукоризненным офицером, но таким, который делал больше того, что требовалось, и расширял рамки совершенства, так и монахом он старался быть совершенным: трудящимся всегда, воздержанным, смиренным, кротким, чистым не только на деле, но и в мыслях, и послушным» [23, с. 11–12]. И снова в этом эпизоде виден диссонанс с агиографическим каноном, поскольку Толстой обращает внимание на чувство превосходства над другими и стяжание христианских добродетелей Касатским. Но по мере жизни в монастыре и послушания старцу Касатский чувствовал, что покоряет свою волю смирением и достижением добродетелей, и даже в какой-то момент, как ему показалось, сумел одержать победу над похотью, жадностью и блудом, но мысли о невесте привели его впоследствии к тому, что: «Он, как обыкновенно, молился, клал поклоны, но молился телом, души не было» [23, с. 13].

Убеждённость героя повести в том, что он имеет влияние на людей, предшествует его духовному падению, — можно даже сказать, является одной из причин: «Он думал о том, что он светильник горящий, и чем больше он чувствовал это, тем больше он чувствовал ослабление, потухание божеского света истины, горящего в нём» [23, с. 29]. Чем больше он считал, что подобен при жизни святым, уверяя себя: «Да, так святые делают» [23, с. 30], — не без подачи такого определения, данного ему многочисленными окружающими людьми: «Отец святый, благослови дщерь мою болящую исцелить от боли недуга» [23, с. 32], — тем больше «он чувствовал в глубине души, что дьявол подменил всю его деятельность для Бога деятельностью для людей» [23, с. 29]. С этого момента начался его спуск со ступеней добродетелей на ступени пороков и грехов, его снова начала обуревать страсть тщеславия: «Он тяготился посетителями, уставал от них, но в глубине души он радовался им, радовался тем восхвалениям, которыми окружали его» [23, с. 29]. Следующей ступенью пороков стал его интерес к девушке, которую купец привёз к нему для исцеления: «Так купцова дочь интересовала его тем, что она была новое лицо, что она имела веру в него, и тем ещё, что предстояло опять на ней подтвердить свою силу исцеления и свою славу... И ему вдруг стало совестно своего тщеславия» [23, с. 34]. Затем Толстой помещает своего героя ещё дальше от Бога: «Да есть ли он? Что, как я стучусь у запертого снаружи дома» [23, с. 35]. Завершило падение отца Сергия его соблазнение дочкой купца, которое он не смог победить. В эти тёмные моменты искушения сомнением в существовании Бога и в моменты осознания порока тщеславия отец Сергий понимает: «он был смиренен тогда, когда он постоянно гадок был себе своей греховностью, и ему казалось, что он имел тогда и любовь, когда вспоминал, с каким умилением он встретил тогда старика, зашедшего к нему пьяного солдата, требовавшего денег и её (Маковкину)» [23, с. 35]. И здесь проявление добродетели самоуничижения перекликается с философией Толстого, что человек есть дробь, где «числитель — это сравнительно с другими, — достоинство человека, знаменатель — это оценка человеком самого себя. Увеличить свой числитель — свои достоинства, не во власти человека, но всякий может уменьшить свой знаменатель — своё мнение о самом себе, и этим уменьшением приблизиться к совершенству» [20, с. 164]. В эти тёмные моменты искушения, вызванные неверием и тщеславием, он, согласно закону духовной арифметики блаженного Августина, понимает, что отдаляется от Бога, так как чем дальше отстоит каждый из нас от центра круга,

от Бога, тем дальше мы друг от друга, как отдаляющиеся радиусы. Это отдаление от Бога и людей происходит спустя семь лет монастырской жизни, когда Касатский теряет к ней интерес, так как всему, чему он мог там научиться, он уже научился, всего, чего он мог там достигнуть, он достиг. Даже известие о смерти матери и выходе замуж сестры герой встречает равнодушно, в отличие от героев агиографического жанра, которые воспринимали известия о кончине своих родных очень болезненно.

В конце повести Толстой подводит итоги: отец Сергий избавляется от своих пороков (таких как сомнения, тщеславие) благодаря своему духовному падению, как бы это ни звучало парадоксально. Он уже не ждал тщетной славы от людей и их благодарности, «...потому что уходил. И понемногу Бог стал проявляться в нём» [23, с. 45]. «Он презрел людское мнение... чем меньше имело значение мнение людей, тем сильнее чувствовался Бог» [23, с. 46]. Толстой изображает экзистенциальное состояние человека как проблему двойственности, и, если в агиографии эта двойственность показана посредством двух полюсов: святого и его добродетелей — людей и бесов, их пороков и грехов, то у Толстого двойственность находит своё отражение в главном герое повести, у которого путь к вере в Бога состоял из подъёмов и падений.

Очевидно, что цель жизни героя повести созвучна цели жизни самого писателя — это христианское спасение. Последние слова отца Сергия в повести тому подтверждение: «Спаси Христос» [23, с. 45]. Толстой подчеркивает, что только упав в самые глубины порока, отец Сергий стал ближе к Богу. Сам же выход из тупика мыслитель видит в бессознательном, трансцендентном. Так, в повести ответом на *«тупик»* для героя был сон (о Пашеньке). В дневнике Толстой напишет: «Я не надеюсь своим рассудком дойти до чего-либо и не презираю больше форм, принятых всеми людьми» [24, с. 38]. По мысли писателя, человеку необходимо преодолевать самого себя, так как нет индивидуального спасения: «Главный вывод Толстого очевиден: только ценой утраты самой человеческой субъектности и идентичности человеческого «я» может быть достигнута та высшая онтологическая подлинность бытия, которая является эквивалентом бессмертия и символизируется у Толстого концептом «истинной жизни»» [3, с. 30].

Таким образом, Толстой видит экзистенциальное состояние человека как фундаментальную проблему внутренней двойственности, в виде раскола между духовным устремлением и земной природой, между идеалом и реальностью, между волей к святости и неизбежностью падения. В традиционной агиографии, напротив, двойственность человеческого существования представлена дихотомически, через чёткое противопоставление двух полюсов. Эта модель носит внешне-символический характер, поэтому предполагается, что борьба происходит как бы «вне» человека — между силами добра и зла, а святой при этом выступает проводником божественной воли. Его путь линеен: от искушения — к победе, от испытания — к прославлению. У Толстого представлена другая линия — это диалектическая борьба, дихотомия внутри самой личности. Писатель не разделяет мир на «святых» и «грешников», он стремится показать внутреннюю борьбу как сущностную черту человека. Герои произведений Толстого не являются нравственными образцами, они не статичны и не могут служить исключительно примером добродетели или порока. В героях проявляются живые люди, которые переживают динамику духовного становления — подъёмы и падения, озарения и заблуждения, моменты близости к Богу и периоды отчуждения. В повести «Отец Сергий» этот принцип раскрывается наиболее полно. Путь главного героя к вере — это путь самого Толстого к обретению Бога, но путь этот не прямая линия восхождения, а «спираль духовных колебаний», где каждое падение становится условием нового подъёма, каждое озарение — испытанием на прочность. Следовательно, истинный духовный путь направлен не столько на окончательный выбор между двумя полюсами добра и зла, сколько на путь постоянное преодоление внутренней противоречивости человеческой *самости* [19].

Выводы

Исследование творчества Толстого предполагает множественность его прочтений, каждый раз обращаясь к современной интерпретации и давая возможность увидеть нечто новое. Анализ текстов и личных записей Толстого всегда предполагает включение в *«понимание»* более широкого контекста, включающего исторический, политический, духовный и социально-культурный пласты. С одной стороны, сопоставление произведений русского писателя с каноническими житиями показывает преемственность традиции, в которой явно присутствует нравственный идеал (идея совершенства) и национальный код отечественной духовной культуры. С другой стороны, именно различия, обнаруженные в процессе этого сопоставления, позволяют увидеть, как Толстому удалось трансформировать традиционную агиографическую модель двойственной природы человека и перевести ее во внутренний круг эк-

зистенциальных переживаний. Сюжетная линия становится нарративом, обретающим смысл одновременно в трех плоскостях: состояние героя, отражение мыслей и присутствие самого автора (в виде вопрошания, поиска веры, истины, сомнения и самообличения), и, наконец, экзистенциальный акт самого читателя, дополняющего пространство повествования своим личным опытом. Внутри рассказанной истории близость возникает в момент совпадения смыслов для всех участников: наблюдателя, героя и рассказчика, при этом главная интенция нравственного перерождения отсылает к традиционному агиографическому мотиву — борьбе с искушениями, *преодолению* собственных пороков. Экзистенциальные акты оказываются вплетены в рефлексивное поле размышлений, благодаря чему внутренний мир человека словно обнажается и преобразуется в четкие, ясные, лаконичные мысли: «Говорят, Бог есть любовь, или любовь это Бог. Говорят тоже, что Бог это разум, или разум это Бог. Всё это не совсем верно. Любовь и разум — это те свойства Бога, которые мы сознаем в себе, но то, что Он сам в себе, этого мы не можем знать» [28, с. 45]. Очевидно, что Толстой не стремится *навязать* свою мысль, он пытается *привести* читателя к ней (позволив ему пройти весь путь сомнений). Для этого мыслитель вырабатывает собственный художественный метод, позволивший ему переосмыслить житийные тексты, включая их в свои произведения, при этом не разрушая и не используя их только как форму, но сохраняя в них главное — стремление к совершенству, понятому как безусловная любовь к Богу. В результате Толстой создает художественную систему, где антропологические и философские взгляды автора выстраиваются в живое повествование, преломляя универсальный опыт поиска веры через личные переживания, сомнения и падения. Герменевтическое прочтение повести «Отец Сергий» раскрывает её основной замысел, позволяющий произведению одновременно функционировать как психологической повести и как философскому исследованию духовных исканий человека.

Список источников

1. Бахтина О. Н. Проблемы анализа житийных текстов русской литературы (культурно-историческая традиция и код культуры) // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2009. № 4 (8). С. 47–61.

2. Бибихин В. В. Дневники Льва Толстого. Изд. 2-е, испр. СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2023. 464 с.

3. Гельфонд М. Л. Антропология Л. Н. Толстого // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2014. № 2. С. 21–32.

4. Гродецкая А. Г. Ответы предания: жития святых в духовном поиске Льва Толстого / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). СПб. : Наука, 2000. 263 с.

5. Гродецкая А. Г. Патериковые сюжеты в «Отце Сергии» // Яснополянский сборник. 2000. Тула : Издательский дом «Ясная Поляна», 2000. С. 65–84.

6. Гродецкая А. Г. Древнерусские жития в творчестве Л. Н. Толстого 1870–1890-х годов : автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01 / Рос. АН, Ин-т рус. лит. Санкт-Петербург, 1993. 20 с.

7. Гутова С. Г. Феномен духовности в философии Владимира Соловьева и его значение для современности // Ценности и смыслы. 2016. № 3 (43). С. 40–49.

8. Жития святых Димитрия Ростовского (по старому стилю). Собрание сочинений в 12 томах / общ. ред. В. Г. Черткова. Т. 1, январь. М. : Издательство «Новое небо», 2018. 694 с.

9. Жития святых Димитрия Ростовского (по старому стилю). Собрание сочинений в 12 томах / общ. ред. В. Г. Черткова. Т. 5, май. М. : Издательство «Новое небо», 2018. 574 с.

10. Иванов Вяч. И. Лев Толстой и культура // Русские мыслители о Льве Толстом : сборник статей / сост. С. М. Романов ; ред. В. И. Толстой. Тула : Изд-во Ясная Поляна, 2002. С. 309–322.

11. Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого / В. Н. Ильин. СПб. : Изд-во Рус. Христиан. гуманит. ин-та, 2000. 478 с.

12. Климова С. М. «Рискнуть миром для Бога», или об анархических идеях Л. Н. Толстого // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2019. № 2 (88). С. 71–84. DOI: 10.24411/1997-0803-2019-10206

13. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М. : издание К. Солдатенкова, 1871. 465 с.

14. Мойлашова О. В. Жития древнерусских святых — летопись духовной православной культуры // Научные школы. Молодежь в науке и культуре XXI века : материалы XXIV Международного научно-творческого форума (научной конференции), Челябинск, 06–07 ноября 2025 года. Челябинск : Челябинский государственный институт культуры, 2025. С. 62–65.

15. Полнова К. К. Нравственное значение и эстетический смысл народных рассказов Л. Н. Толстого // Манускрипт. 2017. № 1 (75). С. 168–171.

16. Райх К. Г. Вильгельм Дильтей о возможности анализа исторических процессов с помощью автобиографий // Общество: философия, история, культура. 2022. № 10 (102). С. 66–70. DOI: 10.24158/fik.2022.10.10.

17. Романов Д. А. Философский и психологический опыт нравственно-этических поисков личности в художественно-языковой рефлексии (на материале повести Л. Н. Толстого «Отец Сергий») // Российский социально-гуманитарный журнал. 2019. № 3. С. 152–162.

18. Стоянова С. И. Христианские мотивы в позднем творчестве Л. Толстого // Русская литература XIX века и христианство. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1997. С. 191–196.

19. Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия. / Л. Н. Толстой. М. : URSS: Либроком, 2013. 246 с.

20. Толстой Л. Н. Мысли мудрых людей на каждый день. Харьков : Фолио, 2007. 318 с.

21. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. Письма, 1883–1886 / Л. Н. Толстой; / общ. ред. В. Г. Черткова. М. : Художественная литература, 1957. Т. 85. 384 с. URL: https://tolstoy.ru (дата обращения: 25.04.2026).

22. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Письма, 1893. Письмо к Н. Н. Страхову, 15 июля 1893 г. / Л. Н. Толстой. М. : Художественная литература, 1953. Т. 68: 568 с. URL: https://tolstoy.ru (дата обращения: 25.04.2026).

23. Толстой Л. Н. Отец Сергий. Полное собрание сочинений в 90 томах. Произведения 1890–1900 / Л. Н. Толстой; подгот. текста и коммент. Н. В. Горбачева, Л. П. Гроссмана, В. С. Мишина. М. : Художественная литература, 1954. Т. 31. 424 с. URL: https://tolstoy.ru (дата обращения: 25.04.2026).

24. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений : в 90 томах. Дневник. 1847–1854 гг. / Л. Н. Толстой ; подгот. текста и коммент. А. С. Петровского. М. : Художественная литература, 1937. Т. 46. 574 с. URL: https://tolstoy.ru (дата обращения: 25.04.2026).

25. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 томах. Дневники и записные книжки 1858–1888 / Л. Н. Толстой ; подгот. текста и коммент. А. С. Петровского. М. : Художественная литература, (Серия 2, Дневники). 1952. Т. 48. 564 с. URL: https://tolstoy.ru (дата обращения: 25.04.2026).

26. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 томах. Дневники и записные книжки 1890 / Л. Н. Толстой ; подгот. текста и коммент. К. С. Шохора и Н. С. Родионова. М. : Художественная литература, (Серия 2, Дневники). 1952. Т. 51. 288 с. URL: https://tolstoy.ru (дата обращения: 25.04.2026).

27. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 томах. Произведения 1885–1889 / Л. Н. Толстой М. : Художественная литература. 1936. Т. 26. 957 с.

28. Толстой Л. Н. Путь жизни. М. : Республика, 1993. 432 с.

29. Цвален Р. М., Цыганков А. С. Лев Толстой и русская религиозная философия (часть I). Перевод с нем. А. С. Цыганкова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 1. С. 55–63.

Информация об авторе

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

Information about the author

S. G. Gutova — Doctor of Philosophical, Associate Professor, Professor of the Department of Economic and Socio-Humanitarian Sciences.

Статья поступила в редакцию 05.05.2026; одобрена после рецензирования 14.05.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 05.05.2026; approved after reviewing 14.05.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 104–111.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):104-111.

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-104-111

НАТУРАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ПОТРЯСЕНИЙ КАК СПОСОБ РАБОТЫ С КОЛЛЕКТИВНОЙ ТРАВМОЙ В ЛИТЕРАТУРЕ МОДЕРНИЗМА

Кирилл Олегович Добронравов

Омский государственный университет имени Ф. М. Достоевского, Kirilldobronravov07@gmail.com, 0009-0008-9663-8661

Аннотация. В статье исследуется натурализация социальных потрясений и катастроф как способ работы с коллективной травмой в литературе модернизма. Предметом выступают художественные стратегии американских и европейских писателей XX века (Э. Хемингуэй, Ф. С. Фицджеральд, А. Камю, Ф. Кафка, Т. Олсен), посредством которых последствия социально-исторических процессов переводятся в разряд универсальных, вневременных законов бытия.

Методология исследования опирается на культурно-материалистический подход Ф. Джеймсона, психоаналитическую теорию З. Фрейда (особенно понятия меланхолии и защитных механизмов), а также концепцию «структуры чувства» Р. Уильямса.

Результаты показывают, что модернистская литература не просто документирует кризис эпохи монополистического капитализма, но и формирует когнитивные схемы, натурализующие отчуждение, утрату и насилие. Меланхолический модернизм, как его определяет С. Моглен, онтологизирует общественные изменения, возводя их в природу вещей. В противовес этому стратегия Т. Олсен демонстрирует возможность денатурализации через коллективное переживание и сострадание.

В заключении приводится вывод о том, что обращение к естественному в литературе выступает идеологическим конструктом, легитимирующим статус-кво, однако тот же самый дискурс может быть использован для экспликации социальных механизмов травмы. Таким образом, литература модернизма закладывает оптику натурализации опосредованного в восприятии реальности, которая повлияет на последующие поколения писателей.

Ключевые слова: натурализация, коллективная травма, модернизм, меланхолия, литературные стратегии, естественное, структура чувства

Для цитирования: Добронравов К. О. Натурализация социальных потрясений как способ работы с коллективной травмой в литературе модернизма // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 104–111. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-104-111.

Original article

NATUTALIZATION OF SOCIAL CATACLYSMS AS A WAY OF WORKING THROGH COLLECTIVE TRAUMA IN MODERNIST LITERATURE

Kirill O. Dobronravov

Dostoevsky Omsk State University, Kirilldobronravov07@gmail.com, 0009-0008-9663-8661

Abstract. the article examines the naturalization of social upheavals and catastrophes as a way of working through collective trauma in modernist literature. The subject of the study includes the artistic strategies of American and European writers of the 20th century (E. Hemingway, F.S. Fitzgerald, A. Camus, F. Kafka, T. Olsen) through which socio-historically conditioned processes are translated into the realm of universal, timeless laws of existence.

The research methodology draws on F. Jameson's cultural-materialist approach, S. Freud's psychoanalytic theory (particularly the concepts of melancholia and defense mechanisms), and R. Williams' notion of the "structure of feeling."

The results demonstrate that modernist literature not only documents the crisis of the era of monopoly capitalism but also shapes cognitive schemas that naturalize alienation, loss, and violence. Melancholic modernism, as defined by S. Moglen, ontologizes social changes, elevating them to the nature of things. In contrast, T. Olsen's strategy shows the possibility of denaturalization through collective experience and compassion.

© Добронравов К. О., 2026

The findings emphasize that the appeal to the "natural" in literature functions as an ideological construct legitimizing the status quo; however, the same discourse can be used to explicate the social mechanisms of trauma. Modernist literature establishes an optics of perceiving reality that continues to influence subsequent generations. The authors conclude that naturalization becomes a significant cultural-anthropological way for art to engage with collective trauma, transforming insoluble social contradictions into universal ontological problems, while also paving the way for critical reflection on historically contingent conditions.

Keywords: naturalization, collective trauma, modernism, melancholia, literary strategies, the natural, structure of feeling

For citation: Dobronravov KO. Natutalization of Social Cataclysms as a Way of Working Throgh Collective Trauma in Modernist Literature. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):104-111. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-104-111.

Введение

Натурализация социальных потрясений и катастроф становится одним из способов работы с коллективной травмой, которая нанесённой коллективному «Я» в период модернизации. Эта модернизация была вызвана, с одной стороны, научно-технической революцией и, как следствие, индустриализацией общества, а с другой — монополизацией капитала.

В этих условиях монополия науки на дискурс естественного, понимаемого однозначно (то есть со своей опосредованной стороны), даёт широкие возможности для романтизации непосредственно естественного, о чём мы писали в предыдущей главе. Позитивизм, выхолащивающий метафизику из исторических, социальных и естественных наук, сам того не осознавая, создал ей прибежище на поприще литературного мастерства.

С одной стороны, литература становится формой рефлексии социальных процессов, возводя писателя в роль мыслителя современности. С другой стороны, сама философия начинает приобретать литературные формы, а некоторые писатели смогли войти в историю не только философии, но и литературы. Даже в философском дискурсе язык абстрактных понятий, логично выстроенных трактатов и стройных систем сменяется образностью и метафоричностью. На смену трактатам приходят статьи и эссе «по случаю», а системность и полнота, на которые ориентировались многие философы, вовсе перестают быть требованием науки. В таком фрагментарном дискурсе литература становится куда более подходящей социальной практикой, отражающей процессы, происходящие в реальности. Пришло время литературы. Не случайно философ А. Камю в XX в. провозгласил: «Хочешь быть философом — пиши романы» [11, с. 25–27].

Задолго до этого ещё Аристотель писал: «Поэзия философичнее и серьёзнее истории, поэзия говорит более об общем, а история — о единичном» [15, с. 44]. Философичность литературы заключается в том, что она, хоть и погружает читателя в обстоятельства жизни героя с такой же рутиной повседневных действий, обыденных событий и ничем не примечательных предметов окружающего мира, как и у нас, но всё же нет-нет да выдёргивает читателя из этого потока фразой, наблюдением или событийностью. Писатель провоцирует нас своей проницательностью в обобщениях: «все счастливые семьи похожи друг на друга», «каждый живёт, как хочет, и расплачивается за это сам». Иногда писатель может неожиданно сослаться на статистику: «то ли в журнале, то ли в газете Цкуру как-то вычитал, что по статистике большинству людей на свете не нравятся их имена», а может сделать ссылку на известного автора: «Прав Толстой. Счастье — это притча, а несчастье — история». Тут необычность заключена в том, «что сказано, то есть в нетривиальности мысли. С ней можно спорить, но нельзя не обратить на неё внимание» [9, с. 18]. Встречая такую фразу, мы выпадаем из потока повседневных задач, и нам может даже захотеться произнести: «как же хорошо сказано» или «ну нет, это совсем не так». Даже если и не захочется, то, как пишет Д. М. Федяев, по крайней мере такая литература позволяет выйти из «обыденного мышления и обыденного, скользящего по поверхности взгляда на жизнь. Литература даёт читателю такую возможность, требуя от него только того, чтобы он был способен заметить необычное и удивиться ему» [9, с. 19].

В потоке современных событий и информационного шума человек потерял чувствительность рецепторов удивления. Если философия начинается именно с него, то у погружённого в бесконечную череду изменений обывателя есть риск так и не столкнуться с древним искусством мыслить. Возвращаясь к образу футболиста из работы Х. Ортеги-и-Гассета «Восстание масс»: массовый человек не способен испытывать эту базовую для философии эмоцию, ибо, как предполагает Д. М. Федяев, слишком увлечён движением мяча на игровом поле [9, с. 19].

В свою очередь, писатель играет с читателем на поле рассудка и воображения: то подчиняет события логике повествования, выводя их из фабулы, характера персонажей и природы

конфликта (человека и общества), то уносит читателя в далёкие дебри фантазии. Перерабатывая свой индивидуальный опыт наблюдений за жизнью, писатель возводит его в статус всеобщего. Там, где Всеобщее изгоняется из науки, объявляется излишним, происходит скатывание на дофилософский уровень мышления (по Г. Ф. В. Гегелю). На этом уровне философия представляется не в форме строгой, стройной научной теории, а на уровне ярких, но принципиально не проверяемых образов и представлений.

Действительно, если строго подойти к эмпирической проверке, окажется, что все категории, разрабатываемые философией, непроверяемы. И тем не менее без этих категорий понятийное мышление невозможно. Переходя в литературную, конкретно-образную форму, они по-прежнему составляют основу системного взгляда на мир, пусть и существуют в своей художественной опосредованности. Так, целостность произведения искусства приходит на смену неполноте нашего опыта и неспособности подвести его под всеобщие основания. Органичный сплав ритма, цвета, формы и смысла образует целостность художественного образа, в котором присутствует одновременно «чувственное и мыслительное, субъективное и объективное, единичное и общее» [3, с. 216]. Благодаря этому любые попытки научных понятий претендовать на схватывание сущности «меркнут» в «тени» и «серости» ярких художественных обобщений и замечаний. Более того, в эпоху стремительного научно-технического прогресса научные понятия воспринимаются в качестве искусственных конструкций безликого учёного, а не живой, органической сути, вдруг усмотренной «проницательным» писателем. Как следствие, такие конструкции куда охотнее укореняются в нашем сознании за счёт эстетической ценности и художественной образности своего выражения, благодаря чему всё больше сближаются с народной мудростью, выраженной в пословицах и поговорках. Широко известная крылатая фраза поэта летит из поколения в поколение, выражая суть феномена, о котором идёт речь.

Мы — не чистый лист; в нашем арсенале уже есть набор объяснительных конструкций, подтверждённых литературным опытом. Так, общий круг чтения формирует мировоззренческие установки общества. Находясь под влиянием писателей, которые нет-нет да передают нам своё восприятие живого мира, мы незаметно переходим к выводам и об историческом процессе, и о социальных катаклизмах, и о собственной жизни, транслируя понравившийся образ мыслей. В связи с этим мы подробнее остановимся на американской, французской и русской классике, которая плотно вошла в мировой литературный канон, сохранив при этом преемственность дискурсу естественного в культуре.

Материалы и методы исследования

В данной главе мы сочетаем культурно-материалистический подход к анализу литературы Ф. Джеймсона, психоаналитический подход, разработанный З. Фрейдом и его последователями, с целью проследить, как «структура чувства» [18] работает с представлениями о естественном, оформляя писательские стратегии XX в., позволяющие либо картировать социально-экономические и культурные процессы, либо, наоборот, затемнить их. Если, по мнению Ф. Джеймсона, «развитие постиндустриального монополистического капитализма привело к затемнению классовой структуры посредством техник мистификации, которые использовали средства медиа и в особенности рекламы с её стремительной экспансией с начала холодной войны» [18], то сами практики затемнения или экспликации социальных процессов были разработаны задолго до появления рекламы и общества потребления как такового. В центре внимания этой главы находятся произведения, вошедшие в канон модернизма, который, с одной стороны, имеет преемственность с американскими трансценденталистами, немецкими романтиками и французскими просветителями, а с другой — становится основой последующих произведений мировой литературы после Второй мировой войны. И если, как пишет О. В. Кулешова, «учение Торо и Эмерсона стало духовной опорой для многих поколений американских писателей» [6, с. 15], то американские модернисты стали духовной опорой для всех последующих поколений не только в Америке, но и за её пределами.

Мы исходим из того, что для писателей одного периода, как правило, свойственно использовать общие репрезентативные жесты и описания психологических динамик, действующих в сознании героев, существующих в одном и том же социально-историческом контексте. Став образцом, они, по сути, универсальной художественной стратегией проникли и в другие произведения литературы. Если в модернистской литературе документация разрушительных процессов в обществе и культуре идёт рука об руку с попытками их интерпретации через призму собственных мировоззренческих установок, то в постмодернизме интертекстуальная игра из отсылок к писателям прошлого задаёт общий характер натурализации происходящего при сохранении общих нарративных и художественных приёмов и стратегий.

В связи с этим, опираясь на анализ литературы американского модернизма, можно проследить, как мировоззрение эпохи, имеющее под собой социальные, экономические, культурные и философские основания, прибегает к жестам натурализации социальных или иных причин, обусловливающих общественные процессы. О том, к каким стратегиям прибегают писатели XX в. для фиксации, легитимизации или критики происходящего, пойдёт речь ниже.

Результаты исследования и их обсуждение

Если XIX в. был богат на социальные трансформации и революции, то XX в. оказался богат на катастрофы и события, оказавшие травматичное влияние на широкие массы. К происхождению масштабного деструктивного социального события психика оказывается неподготовленной, и травма возникает в результате непостижимости социального процесса [12, с. 356]. Как писал З. Фрейд, в случае затяжного травматического расстройства агрессия не находит прямого выхода, и психика включает защитные механизмы [12, с. 357]. По Фрейду, меланхолия становится одним из способов защиты. Для венского психоаналитика фундамент этого чувства заключён в отождествлении причин, приведших к потере утраченного любимого объекта, с собой. Таким образом, агрессия, препятствующая работе скорби, проецируется на самого травмируемого и не даёт ему пережить потрясение. По сути, переживание гнева блокируется, отрицается психикой, ибо гнев не может быть направлен на самого себя в силу указанного выше отождествления и переносится на универсальные, метафизические причины.

Литературовед и исследователь американского литературного канона, сформировавшегося во время холодной войны, С. Моглен вводит понятие «меланхолического модернизма» для описания реакции американских писателей начала XX в. на травму, связанную с модернизацией капитализма, которая привела к отчуждению человека от общества [7, с. 155]. Он дополняет механизм меланхолии третьим компонентом, необходимым для проработки травмы. Этот компонент сводится к нерефлексируемым предпосылкам потери, тем социальным причинам, которые привели к травмирующему событию. Именно поэтому, даже если травмирующий опыт не повторяется один в один, жертва чувствует, как воспроизводятся те причины, которые повлекли за собой травмирующее событие, ибо они продолжают давить на человека. В силу этого обращение к литературе и, в широком смысле, к художественному творчеству позволяет картировать обширные структуры развивающегося капитализма, недоступные для понимания, так как эти структуры растворяются в обилии агентов, событий и фактов.

В романе Э. Хемингуэя «Прощай, оружие!» главный герой активно пытается объяснить катастрофу Первой мировой войны, утверждая универсальную деструктивность мира самого по себе. «Когда люди столько мужества приносят в этот мир, мир должен убить их» [13, с. 355]; «Просто это природой так устроено — мучиться» [13, с. 403]. Натурализация чувств и персонализация мира проявляются не только в высказываниях главного героя, но и в самой структуре сюжета — через смерть Кэтрин, подводящую итог образом неизбежной смерти муравьёв в огне [13, с. 409]. Человек платит за всё, ведь трагедия происходит по его вине, в связи с его собственной природой, с его собственными действиями. Такая попытка переноса вины с конкретных личностей, социальных групп, классов на человека вообще является мистификацией и метафизической натурализацией происходящего в обществе и культуре, позволяющей дифференцировать структуру чувства.

Защитные механизмы психики, описанные психоанализом, становятся хорошим подспорьем для более тонкой работы со «структурой чувства». Как пишет С. Моглен: «Абстрактные коллективные потери, связанные, к примеру, с уничтожением политических движений или с разрушением лелеемого образа маскулинности, являются по своей природе “идеальными”, а также предполагают вовлечение бессознательных элементов» [7, с. 39]. Утрата идеалов и общественных формаций влечёт за собой конфликт, в котором сосуществуют противоречивые эмоции. Гнев по отношению к объектам утраты за то, что они дали себя уничтожить, оказались уязвимыми и неадекватными ситуации, совмещается с любовью и идеализацией этих объектов. Препятствие, воздвигаемое нашим сознанием и бессознательным, ограничивает процесс скорби. Так объект нашей любви вдруг становится источником, спровоцировавшим разрушение. Каждая коллективная травма — будь то крах нацистского режима в Германии 1945 г., коллаборационизм во Франции времён Второй мировой войны, крушение Российской империи 1917 г. или Советского Союза 1991 г. — не может быть осмыслена и «переварена», ибо панорама событий простирается слишком широко для исторической интерпретации. А там, где заканчиваются исторические факты, начинают говорить метафизические законы, выступающие в качестве идеальных объектов исторического процесса, однако тщательно скрывающиеся за эмпирическими событиями.

Натурализация — один из популярных литературных приёмов, согласно которому всё так потому, что такова природа человека, общества, мира. Никакие социальные изменения не в силах на это повлиять. В прозе Ф. С. Фицджеральда мы погружаемся в атмосферу 20-х гг. XX в. и неосознанно заражаемся меланхолией, ощущением беспросветности, незаметно делая их основными мотивами и нашего собственного мировосприятия. Известный отрывок, которым заканчивается «Великий Гэтсби», подводит черту под всей историей несостоявшейся любви и жизни:

«Сидя на опустевшей вилле, Ник размышляет о том, что страсть его мёртвого друга к Дейзи была повторением фундаментальной европейской страсти к Новому Свету: пока лунный свет стирает “очертание ненужных построек” бизнес-элиты на Лонг-Айленде, Ник прозревает древний остров, возникший некогда перед взором голландских моряков — нетронутое зелёное лоно Нового Света» [10, с. 435].

В заключительном абзаце «Великого Гэтсби» Ф. С. Фицджеральд пытается убедить нас в том, что постигшая его персонажей беда — результат необратимых внеисторических процессов, свойственных самой природе человека, а не следствие широкой панорамы действий социальных агентов.

По замечанию С. Моглен, «меланхолические модернисты оказались натуралистами ... Они систематически изображают проявления исторического детерминизма как проявление детерминизма абсолютного и достигают этого главным образом через изобразительные и нарративные акты метафизирования» [7, с. 67]. Иными словами, происходит онтологизация общественных изменений, которые возводятся в природу вещей как таковых. Принципиально непроверяемые метафизические утверждения придают целостность произведению искусства, становятся его лейтмотивом, главным риторическим жестом, который повторяется на протяжении всего произведения.

«Гэтсби верил в зелёный огонёк, свет неимоверного будущего счастья, которое отодвигается с каждым годом. Пусть оно ускользнуло сегодня — не беда. Завтра мы победим ещё быстрее, ещё дальше станем протягивать руки... И в одно прекрасное утро... Так мы и пытаемся плыть вперёд, борясь с течением, а оно всё сносит наши судёнышки обратно в прошлое» [10, с. 436].

Как мы видим, в обобщающем монологе Ф. С. Фицджеральд сначала допускает историческую аналогию, а затем отменяет её, переводя явление в универсальный, естественный характер, что усиливает философское содержание речи. Знаменитая концовка американского романа оставляет нас с ощущением, что смерти героев связаны только с природой самого желания, вечно укоренённого в человеке. Оно так же универсально и несбыточно, как в эпоху покорения Америки, так и сегодня, как в отношении романтических мотивов, так и в отношении мотивов классовых. Обертоны образов, ритм цвета и метафор, диалог времён позволяют добиться поэтизации, подчёркивая трансисторичность неизбежного поражения всех героев романа. Как следствие, такой подход формирует и нашу собственную оптику восприятия действительности, ибо, как мы писали выше, такие высказывания становятся в ряд всеобщих и философских обобщений, в связи с чем претендуют на описание не только художественной, но и окружающей нас реальности. Источником обобщений выступает осмысление собственного опыта и мировосприятия писателя, которое легко некритично переносится из одного периода общественной жизни в другой, если основные принципы социального устройства не поменялись.

Ранее упомянутый нами Эрнест Хемингуэй и вовсе отождествляет своё личное чувство утраты с мироощущением героев. Такая автобиографичность не только располагает читателя, но и упрощает анализ произведений автора. Однако нарочитая маскулинность героев Хемингуэя оборачивается злой иронией и для самого автора.

Роман «Фиеста» начинается с эпиграфа, в котором заключена основная философская мысль произведения. Ставшая штампом фраза Г. Стайн и цитата из Библии наиболее полно предвосхищают посыл книги: «Война — расплата за первородный грех» [14, с. 6].

В поисках ответа на вопрос о причинах потерь и страданий в Первой мировой герой романа довольствуется философской мистификацией по принципу «за всё нужно платить» или «всё естественно, как восход и закат солнца». Позиция смирения позволяет писателю и герою справиться с несправедливостью без скорби и сожаления. Непосредственно естественное натурализирует причины несправедливости, возвышая их до всеобщего, что позволяет преодолеть индивидуальное переживание боли и сочувствие к павшим на полях сражений. Всеобщее позволяет герою не только выйти за пределы повседневного опыта и пережить утрату, но и снять личную вину и ответственность за происходящее с себя и других.

В тексте это работает следующим образом. Джейк Барнс, будучи неспособным выразить гнев в лицо представителю военного командования, на вопрос о ранении отвечает: «Моё ранение было смешным. Это случай расплаты за то, что достаётся человеку в жизни» [13, с. 21–22].

Эта постоянно поднимаемая автором тема увечий и расплаты в другом месте романа выглядит следующим образом. В разговоре с девушкой на вопрос: «Разве мы не платим за всё, что делаем?» [14, с. 24] герой говорит, что увечья — это смешно и он никогда не думал о них серьёзно. Он привычно для себя надевает маску бравого солдата. При этом его внутренняя речь такова: «В своё время я, вероятно, рассмотрел вопрос об увечьях со всех возможных точек зрения, включая и ту, согласно которой известного рода изъяны или увечья служат поводом для веселья, между тем как в них нет ничего смешного для пострадавшего» [14, с. 24]. Пока другие герои ищут козлов отпущения в евреях и темнокожих, сливая на них свою агрессию, автор и его герой остаются наблюдателями и не участвуют в подобных разговорах. Они продолжают задавать себе вопросы, при этом застенчиво и иронично отшучиваясь внешним образом. Самобичевание как невозможность выразить чувство несправедливости и утраты в отношении какого-либо объекта приводит автора к самоубийству, замыкающему круг меланхолии. Его герои так и остаются бесплодными странниками на руинах послевоенного мира, а читателю остаётся только созерцать социальные разрушения и тосковать по утраченной гармонии.

Нельзя не отметить и литературный приём, который использует Э. Хемингуэй. Читая роман, мы наблюдаем за чередой простых, безыскусных фраз, следующих прерывисто, почти без причинно-следственных связок друг за другом. Этот стиль умолчания выражает вытеснение печали и гнева, проявляющееся в мастерстве писателя, который создаёт чётко ощущаемую дистанцию между меланхолическим субъектом и обществом. Мы не знаем практически ничего о мыслях и чувствах героя, а его коммуникация с другими персонажами романа является крайне скудной. Невозможность любви и подлинной близости артикулируется в размышлениях о том, как бы героям было хорошо вместе при невозможности быть вместе. Безэмоциональность героя, которая прерывается лишь крайними вспышками близости с природным, а не социальным миром, даёт нам чувство сакральности одиночества. Герои получают удовольствие от еды, вина, физической активности и природной красоты, но не от взаимодействия друг с другом. Коммуникация в рамках мужской маскулинности не раскрывает внутренний мир персонажей, о котором остаётся только догадываться. В этом стиль писателя близок к стилю А. Камю в романе «Посторонний». В работе «Нулевая степень письма» Р. Барт пишет, что манера письма Камю «создаёт стиль, основанный на идее отсутствия, которое оборачивается едва ли не полным отсутствием самого стиля» [1].

Такое демонстративное нивелирование стиля порождает сомнение в присутствии повествующего субъекта. Мы ничего не знаем о нём, кроме безучастных описаний происходящего вокруг. Слова героя выстроены параллельно сообщению телеграммы, они столь же автоматичны, лаконичны, несоотносимы с живой речью: «Сегодня умерла мама. Или, может, вчера, не знаю. Получил телеграмму из дома призрения: "Мать скончалась. Похороны завтра. Искренне соболезнуем". Не поймёшь. Возможно, вчера» [4, с. 3]. Отказ от стиля является важной писательской стратегией модернизма, которая позволяет вернуться «назад к вещам», ощутить последствия модернизации как холодные и безучастные для человеческого духа. Бессознательное стремление к сохранению свободы созерцающего социальный мир героя — один из философских мотивов экспериментирования со стилем. А. Камю писал: «Я находился где-то на полпути между нищетой и солнцем. Нищета помешала мне уверовать, будто всё благополучно в истории и под солнцем; солнце научило меня, что история — это не всё. Изменить жизнь — да, но только не мир, который я боготворил» [16, с. 18-19]. Попытки написать о современнике, излечившемся от терзаний долгим созерцанием природы, приводят писателей к натурализации опосредованного, к созданию дистанции между героем и окружающими и к манифестации «вечных законов бытия».

При этом жертвами агрессии других героев романов А. Камю и Э. Хемингуэя часто становятся те, чья уязвимость в процессе модернизации общества стала более очевидна: женщины, местное население, национальные меньшинства. Авторы буквально ставят их в один ряд с животными, к которым персонажи хоть и привязываются, но испытывают явное чувство превосходства и садистского удовлетворения как единственно допустимого способа взаимодействия в мире, в котором невозможна какая-либо глубокая социальная связь, таким образом подчёркивая, что такое бегство от одиночества — не выход.

Ф. Кафка как европейский писатель периода модерна смог выразить эту отстранённость и безучастность героя, прибегнув к особому, рутинному способу описания как обыденных событий, так и событий, выбивающихся из привычного потока дел. В романе «Процесс» герой оказывается частью бюрократической машины, но воспринимает происходящее как то, что не должно выбивать его из ритма уже существующей

трудовой повинности и социальных обязательств. Рядоположенность несопоставимого при описании жизни героя является также приёмом, позволяющим натурализовать социальные катаклизмы, что резко отличает литературу эпохи модернизма от романтической. Как пишет отечественный исследователь: «В тексте нет подробного описания внешности героев, их одежды, акцент везде сделан лишь на детали» [2]. Наряду с гротеском во внешнем виде героев в полупустых непредсказуемых пространствах такой художественный мир позволяет читателю отстраниться от жизни героя. При этом по ходу романа в герое нарастает возмущение. По мере нарастания абсурдности происходящего он говорит священнику: «Ведь я невиновен <…> и как человек может считаться виновным вообще?» [5, с. 266]. Представление о бесконечности бюрократического процесса на фоне слишком сытой жизни главного служащего натурализует вину, на вере в отрицание которой был построен сюжет романа.

Иная стратегия у американской писательницы Тилли Олсен. Сначала Олсен сталкивает нас с желанием эстетизации катастрофы. Описывая катастрофу на шахте, писательница использует устоявшиеся в культуре американского модернизма изобразительные стратегии: «У отчаяния нет языка. Он давным-давно вырван недобрыми предчувствиями. Ни звука — только плач детей: как дивно он сливается с отдалённым гомоном потревоженных взрывом птиц» [8, с. 35]. В два счёта можно было бы представить случившуюся боль как монументальное изображение вневременного зрелища, возвысив её пафос до уровня греческой трагедии. Ещё пара слов — и уголь предстанет природной силой, перед которой человек ощущает себя ничтожным. «Само молчание жертв, их неспособность выразить своё горе и гнев вносят решающий вклад в создание этого эстетического эффекта» [7, с. 117]. Однако автор осознаёт это и даёт жертвам голос в последующих строчках: «Они пели, и жгучее желание, какая-то смутная тоска об утраченном, о чём-то так и не познанном постепенно охватила их. И уже не было отдельных голосов, а лишь один, мощный и звучный, и не было отдельных лиц — была лишь Красота» [8, с. 62]. Как мы видим, Олсен проводит рефлексию над механизмами натурализации в литературной традиции модерна. Красота, упомянутая автором, становится попыткой удержать и выразить в конкретном коллективное переживание, не уходя в метафизическую абстракцию. Красота как объединяющая сила противостоит меланхолии эстетического субъекта, одинаково созерцающего социальную трагедию, красоту в природе или поэтическую игру слов. Поиск сострадания и коллективной взаимопомощи формирует необходимую для работы скорби психологическую базу, что позволяет денатурализовать сложившиеся представления о естественном.

Так, в период модерна утраченное естественное создаёт фантазм натурализации, становясь значимым культурно-антропологическим способом работы искусства с коллективной травмой, что, в свою очередь, легитимирует статус-кво в период становления монополистического капитализма.

Заключение

Таким образом, в литературе американского модернизма естественное функционирует как идеологический конструкт, позволяющий перевести неразрешимые социальные противоречия на уровень онтологии, в статус универсальных неразрешимых проблем человечества. Натурализация опосредованного (социально-исторически обусловленного) выступает как продолжение романтического непосредственно естественного, однако уже как способ совладания с коллективной травмой через метафизическую сублимацию. Художественные стратегии Э. Хемингуэя, Ф. С. Фицджеральда, А. Камю и Ф. Кафки при всём их различии сходятся в главном: они подменяют конкретные механизмы социальной обусловленности созерцанием универсальных законов бытия, предлагая читателю вместо анализа причин — созерцание. Такая меланхолическая оптика, будучи усвоенной массовым сознанием через литературный канон, продолжает структурировать восприятие социальной реальности, натурализуя то, что на деле является исторически преходящим и социально обусловленным. В этом смысле литература модернизма не только документирует кризис своего времени, но и формирует те когнитивные схемы, особую картографию капитализма, посредством которых этот кризис продолжает осмысляться и последующими поколениями писателей.

Список источников

1. Барт Р. Нулевая степень письма. М. : Ад Маргинем, 2025.

2. Данилкова Ю. Ю. Антропологическое измерение романа Ф. Кафки «Процесс» // Новый филологический вестник. 2006. № 2.

3. Денисов С. Ф. История и философия науки: учеб. пособие. Часть 2: Наука — религия — философия — искусство / С. Ф. Денисов. — Омск: Изд-во «Амфора», 2010.

4. Камю А. Посторонний. М. : Издательство АСТ, 2024.

5. Кафка Ф. Процесс. М. : Издательство АСТ, 2020.

6. Кулешова О. В. Человек, время, пространство в романах Уильяма Фолкнера: Аналитический обзор. М. : РАН, ИНИОН, Центр гуманит. науч. информ. исслед, Отд. культурологии; 2007.

7. Маглен С. Скорбя о современности. Литература модернизма и травмы американского капитализма. СПб. : Academic Studies Press. 2024.

8. Олсен Т. Йоннондио тридцатых годов / Современная американская повесть. Сборник. М. : Прогресс. 1980.

9. Федяев Д. М., Федяева Н. Д. О человечности метафизики // Вестник Челябинского государственного университета. 2021. № 8 (454).

10. Фицджеральд Ф. С. Великий Гэтсби. Романы. СПб. : Кристалл, 1999.

11. Фокин С. Л. Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. СПб. : Алетейя, 1999. С. 26–27.

12. Фрейд З. Психология бессознательного / пер. с нем.; под науч. ред. М. Г. Ярошевского. СПб. : Питер.

13. Хемингуэй Э. Фиеста (И восходит солнце). Прощай, оружие! Старик и море. Рассказы. М. : Художественная литература, 1988.

14. Хемингуэй Э. За рекой в тени деревьев: Романы / пер. с англ. В. Топер, Е. Калашниковой. Алма-Ата : Жазушы, 1986.

15. Хрестоматия по античной литературе. В 2 томах. Т. 1. М. : Просвещение, 1965.

16. Яценко В. М. История зарубежной литературы второй половины XX века. М. : Флинта, 2020.

17. Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature. Princeton : Princeton Univ. Press.

18. Williams R. The Country and the City. London: Hogarth, 1985; Williams R. Culture and Society, 1780–1950. Harmondsworth : Penguin, 1985.

Информация об авторе

К. О. Добронравов — кандидат философских наук, доцент кафедры театрального искусства и социокультурных процессов.

Information about the author

K. O. Dobronravov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Theatrical Art and Socio-Cultural Processes.

Статья поступила в редакцию 30.04.2026; одобрена после рецензирования 10.05.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 30.04.2026; approved after reviewing 10.05.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 112–115.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):112-115.

Научная статья

УДК 122/129

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-112-115

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФОТОГРАФИИ

Вера Анатольевна Казанцева

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

Аннотация. В статье выделяются и рассматриваются проблемы современной фотографии, так или иначе связанные с этикой. Среди них: нарушение приватности, объективация, симуляция, этичность съемки страдания, проблема плагиата и интерпретации, вторичность восприятия. В результатах исследования каждая из них разбирается подробно. Нарушение приватности связывается с жанровой спецификой некоторых направлений фотографии, а также распространением социальных сетей и публикацией визуального контента в сети Интернет. Проблема объективации проистекает из процесса перераспределения субъектности в процессе фотосъемки от модели к фотографу, что нивелирует модель до объекта, лишая ее субъектности. Эта проблема усугубляется тем, что фотография, как любой другой контент, оставляет за собой цифровой след, и в условиях анонимности в цифровом пространстве и несовершенства законодательства об авторском праве остается непонятным, кто, когда, как и в каком контексте сможет использовать опубликованное изображение. Проблема симуляции, поставленная в работах Жана Бодрийяра, находит в области фотографии массу эмпирических подтверждений. Распространение и совершенствование искусственного интеллекта также обостряют данную проблему, способствуя посредством постправды и ложных изображений нарастанию социальной напряженности и дезинтеграции. Проблема этичности съемки страдания заключается в дилемме об участии фотографа в моменте фотосъемки или сохранении непредвзятости и отстраненности. Проблема плагиата и интерпретации связана с деконструированием как главным подходом в постмодернистской философии искусства к изображаемому. Проблема вторичности восприятия названа дельта-результатом многих вышеперечисленных процессов. Исследование завершается краткими вариантами решения указанных проблем, чье изучение требует продолжения в следующих статьях на смежную тематику.

Ключевые слова: этика, эстетика, философия фотографии, фотография, дельта-результат

Для цитирования: Казанцева В. А. Этические проблемы современной фотографии // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 112–115. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-112-115.

Original article

ETHICAL ISSUES OF MODERN PHOTOGRAPHY

Vera A. Kazantseva

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

Abstract. This article identifies and examines several issues in contemporary photography that are related to ethics. The authors identify and describe six such problems, including: violation of privacy, objectification, simulation, the ethics of photographing suffering, the problem of plagiarism and interpretation, and the secondary nature of perception. The research findings explore each of these issues in detail. Violation of privacy is linked to the genre-specific nature of certain photographic trends, as well as the proliferation of social media and the publication of visual content online. The problem of objectification stems from the redistribution of subjectivity during photography from the model to the photographer, which reduces the model to an object, depriving them of subjectivity and rights to their own image. This problem is compounded by the fact that photography, like any other content, leaves a digital trace, and in the face of online anonymity and imperfect copyright laws, it remains unclear who, when, how, and in what context will be able to use a published image. The problem of simulation, posed in the works of Jean Baudrillard, finds ample empirical confirmation in photography. The proliferation and advancement of artificial intelligence also exacerbates this problem, contributing to the growth of social tension and disintegration through post-truth and false images. The ethical question of capturing suffering lies in the dilemma of the photographer's participation in

© Казанцева В. А., 2026

the moment of photography or maintaining impartiality and detachment. The issue of plagiarism and interpretation is linked to deconstruction as the primary approach to representation in postmodernist philosophy of art. The problem of secondary perception is called the delta-result of many of the above processes. In conclusion, brief solutions to these problems are offered, the exploration of which requires further study in future articles on related topics.

Keywords: ethics, aesthetics, philosophy of photography, photography, delta-result

For citation: Kazantseva VA. Ethical Issues of Modern Photography. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):112-115. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-112-115.

Введение. В современном мире фотография получила широкое распространение в силу технологического прогресса. С появлением смартфонов с хорошей камерой занятие фотографией стало легкодоступным и обыденным делом, не требующим специального образования и владения дорогой техникой. Широкая доступность и низкий порог вхождения обусловили интенсификацию этических проблем, связанных с фотографией как распространенным и доступным в обществе визуальным контентом. В данной статье мы ставим задачу обозначить данные проблемы, кратко охарактеризовать их и наметить возможные пути их решения.

Результаты исследования. Мы выделили следующие этические проблемы современной фотографии: нарушение приватности, объективация, симуляция, этичность съемки страдания, проблема плагиата и интерпретации, вторичность восприятия. Далее рассмотрим подробнее каждую из перечисленных проблем.

1. **Проблема приватности** характерна для репортажной и уличной фотографии, когда людей снимают зачастую без их согласия. Фотографу, который видит удачный кадр, сложно отказаться от соблазна поймать момент. При этом для него не имеет особого значения, насколько удачно получился на фото человек, попавший в кадр. А самого человека это очень даже волнует, особенно если он вообще не хочет быть запечатленным (в данном месте, виде или окружении). К тому же взгляд на объект съемки может отличаться у фотографа и модели. Первый смотрит на изображение целиком, оценивая красоту света, динамику картинки, цветовую рифму и т. д. Второй же зациклен на себе и оценивает исключительно себя (позу, эмоции, наряд) без контекста всего остального. Поэтому философ Сьюзен Сонтаг в эссе «О фотографии» называла фотографирование процессом присвоения изображения и осуществлением власти фотографа над изображаемым, будь то природа или другие люди [4]. Она также указывала и на объективацию личности в этом процессе. К тому же, необходимо учитывать и информационный след, который оставляет любое изображение. Вопросы о том, кем, когда и в связи с чем могут быть использованы доступные в сети изображения так же входят в проблему приватности.

2. **Проблема объективации** связана с низведением личности до объекта исследования. Таким образом, личность теряет субъектность, превращаясь в изображаемый объект. Объективация является также психологической проблемой, поскольку нарушение приватности, конфиденциальности и вуайеризм [4] могут довольно болезненно ощущаться человеком. Примерами тут могут быть популярные персоны, за изображениями которых охотятся папарацци, модели рекламы, киноактеры и даже жены, мужья и дети фотографов. Японский фотограф Масахиса Фукасэ каждое утро снимал свою жену из окна их квартиры, когда она уходила на работу. Сначала ей нравился этот семейный ритуал, но постепенно она стала ощущать, что муж видит в ней не человека, а объект для съемки, что и стало одной из причин их развода [6].

3. **Симуляция.** Философ Жан Бодрийяр был еще и фотографом и даже приезжал в Москву с выставкой собственных фотографий. В своих работах («Симулякры и симуляции» [1], «Заговор искусства» [2]) он называл фотографию «изнасилованным изображением», имея в виду то, что благодаря многочисленным программам ретуши ее можно кардинально изменить, превратив в симулякр реальности. Он не дожил до современного распространения нейросетей и их использования в фотографии, но оценил бы этот процесс как подтверждение своей теории симулякров. Если еще недавно фотографы ретушировали изначально реальное изображение, то сейчас даже нет необходимости брать в руки фотоаппарат, чтобы получить желаемый кадр. Его может по описанию сгенерировать нейросеть. И уже есть немало людей, которые себя называют себя «нейрофотографами», т. е. специалистами, создающими по запросу заказчика персонализированные фотографии с помощью искусственного интеллекта. В эпоху постправды, быстрого распространения контента и фейковых новостей симуляция фотографий может представлять общественную угрозу, поскольку помогает вводить людей в заблуждение, дезинформируя их и искажая восприятие социальной реальности.

4. **Проблема этичности съемки страдания** характерна для репортажной и военной фотографии. Документалистов часто обвиняют в эксплуатации чужого горя и хайпе на человеческих страданиях. Возникает вопрос вмешательства или невмешательства фотографа в происходящее. В 1993 г. фотограф Кевин Картер получил Пулитцеровскую премию за фотографию, на которой была изображена истощенная голодом африканская девочка рядом со стервятником, ожидавшим ее скорой смерти. Общественность пришла в ярость, узнав, что фотограф не помог ребенку, оставшись безучастным к этой локальной трагедии, развернувшейся в поле зрения его объектива. К нему применили культуру отмены, разорвав все контракты. Картер не выдержал давления аудитории, впал в глубокую депрессию, несмотря на деньги и награды. Впоследствии выяснилось, что с девочкой все в порядке, она выжила и фотографа простили, но он уже ушел из жизни [3, с. 177]. Так что проблема этичности съемки страдания, с нашей точки зрения, является одной из самых сложных и актуальных как для фотографов, так и для моделей и зрителей. Что касается последних, то частое созерцание чужих страданий снижает уровень эмпатии, и мы становимся менее чувствительными к чужому горю, что способствует общественной дезинтеграции.

5. **Проблема плагиата и интерпретации.** Сегодня, особенно в постмодернистской философской среде, популярен взгляд на искусство в целом и фотографию в частности как на деконструкцию и интерпретацию. «Работа художника сейчас состоит не в том, чтобы создавать, а в том, чтобы пересоздавать. Переделывать, перестраивать, переосмыслять контекст. В мире, где все темы для фотографии исчерпаны, где все уже заштамповано, задача искусства — отстранять объекты» [5, с. 139]. В процессе деконструирования чужих работ и смыслов актуализируется проблема плагиата. Является ли интерпретация чужого творчества самостоятельным объектом искусства или это всего лишь хорошо замаскированный плагиат? Где заканчиваются перестройка и начинается воровство? Этот вопрос особенно актуален для современного искусства, часто базирующегося на постиронии и простом включении в новый контекст уже созданных произведений искусства.

6. **Проблема вторичности восприятия** является дельта-результатом того, что фотография делает познание мира более комфортным. На первый взгляд, удобство восприятия — это сугубо позитивный момент современной жизни. Но его дельта-результат проявляется в том, что мы становимся более ленивыми. Зачем куда-то ехать самому и исследовать местность воочию, когда можно скачать уже имеющиеся в интернете красивые фотографии и наслаждаться их просмотром под хороший саундтрек? Все уже заснято с лучших ракурсов, наиболее эстетичные и интересные фотографии широко растиражированы на различных сайтах и в социальных сетях. Таким образом, отпадает необходимость делать это самому, исследовательский задор гаснет, креативность снижается, а леность мозга возрастает. И это при увеличении технических возможностей и их широком распространении и доступности в современном обществе.

Заключение. Итак, в данной работе мы выделили некоторые этические проблемы современной фотографии. В заключение исследования следует, конечно, озадачиться хотя бы наброском возможных вариантов их решения. В данном случае только наброском, поскольку проблемы таковы, что для детального описания вариантов их решения потребуется не одна отдельная работа. Здесь же мы предлагаем: повышение медиаграмотности общества для решения третьей и пятой проблем из нашего перечня; совершенствование законодательной базы для решения задач с первой по пятую; создание образовательных программ для фотографов, чтобы помочь им осознанно подходить к этическим вопросам, которые, к сожалению, в процессе фотосъемки и последующего тиражирования изображения далеко не всегда возникают у них в сознании.

Список источников

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М. : Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с.

2. Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. Заговор искусства. М. : РИПОЛ Классик, 1995. (Фигуры философии). 129 с.

3. Джакоза М. Легендарные фотографии, изменившие мир. М. : Эксмо, 2023. 224 с.

4. Сонтаг С. О фотографии. М. : Ад Маргинем Пресс, 2016. 272 с.

5. Хилл Н. Велнесс: Роман. М. : Фантом Пресс, 2024. 656 с.

6. Window Love — визуальное любовное послание Масахисы Фукасэ из его окна. URL: https://www.yokogaomag.com/editorial/masahisa-fukase-from-window (дата обращения: 08.05.2026).

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Статья поступила в редакцию 15.04.2026; одобрена после рецензирования 29.04.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 15.04.2026; approved after reviewing 29.04.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 116–123.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):116-123.

Научная статья

УДК 001.3

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-116-123

ВЛИЯНИЕ НАУЧНОЙ ПОЛИТИКИ НА КУЛЬТУРУ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ: ОПЫТ США, ЕС И КИТАЯ

Петр Игоревич Касаткин[1], Марина Давидовна Крынжина[2*]

[1]МГИМО МИД России, г. Москва, Россия, kasatkin@inno.mgimo.ru, 0000-0003-1361-6747

[2]МГИМО МИД России, г. Москва, Россия, marine.romanoff@gmail.com, 0000-0002-9956-4521

Аннотация. Актуальность исследования обусловлена тем, что культура популяризации научного знания в современном обществе играет особую роль: посредством нее устанавливается или разрушается легитимность определенных научных и политических нарративов; определяется, какие научные идеи станут частью массового сознания, а какие останутся на периферии; формируется или подрывается доверие к общественным институтам и властным структурам; консолидируется или поляризуется общественность в отношении актуальных проблем. В статье рассматривается влияние научной политики США, ЕС и Китая на формирование современной культуры популяризации научного знания. Дискурс-анализ документов научной политики позволил выявить, как на доктринальном уровне фиксируется важность развития культуры популяризации научного знания в виде поставленных «сверху вниз» институциональных задач. Выявлены особенности научной политики США, ЕС и Китая в отношении выстраивания эффективных взаимоотношений науки и общества. Сделан вывод, что США и ЕС реализуют популяризацию науки через децентрализованные механизмы финансирования, директивы ведомств и институциональные политические рамки. Напротив, КНР использует централизованный подход государственного планирования и управления «сверху вниз», где популяризация науки законодательно закреплена и обязательна к реализации всеми органами власти, а также всецело интегрирована в культурную ткань общественной жизни. При этом теоретические подходы американских политиков и ученых к научной коммуникации, разрабатывавшиеся еще в середине XX в., являются фундаментом современного понимания роли популяризации науки в общественной жизни на глобальном уровне.

Ключевые слова: культура популяризации научного знания, популяризация науки, научные коммуникации, научная политика, США, ЕС, Китай

Для цитирования: Касаткин П. И., Крынжина М. Д. Влияние научной политики на культуру популяризации научного знания: опыт США, ЕС и Китая // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 116–123. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-116-123.

Original article

THE IMPACT OF SCIENCE POLICY ON THE CULTURE OF POPULARIZATION OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE: THE EXPERIENCE OF THE USA, THE EU AND CHINA

Petr I. Kasatkin[1], Marina D. Krynzhina[2*]

[1]Moscow State Institute of International Relations, Moscow, Russia kasatkin@inno.mgimo.ru, 0000-0003-1361-6747

[2]Moscow State Institute of International Relations, Moscow, Russia, marine.romanoff@gmail.com, 0000-0002-9956-4521

Abstract. The culture of popularization of scientific knowledge in modern society plays a special role: through it, the legitimacy of certain scientific and political narratives is established or destroyed; it is determined which scien-

© Касаткин П. И., Крынжина М. Д., 2026

tific ideas will become part of the mass consciousness or remain on the periphery; trust in public institutions and power structures is formed or undermined; the public is consolidating or polarizing in relation to topical problems. The article discusses the influence of the scientific policy of the United States, the EU and China on the formation of a modern culture of popularization of scientific knowledge. The discourse analysis of science policy documents revealed how the importance of developing a culture of popularizing scientific knowledge in the form of top-down institutional tasks is fixed at the doctrinal level. The features of the scientific policy of the USA, the EU and China in relation to building effective relations between science and society are revealed. It is concluded that the United States and the EU implement the popularization of science through decentralized funding mechanisms, directives of departments and institutional policy frameworks. On the contrary, China uses a centralized top-down approach to state planning and management, where the popularization of science is legally enshrined and mandatory for implementation by all government bodies, and is also fully integrated into the cultural fabric of public life. At the same time, the theoretical approaches of American politicians and scientists to scientific communication, developed in the middle of the 20th century, are the foundation of the modern understanding of the role of the popularization of science in public life at the global level.

Keywords: culture of popularization of scientific knowledge, popularization of science, science communication,-science policy, USA, EU, China

For citation: Kasatkin PI, Krynzhina MD. The Impact of Science Policy on the Culture of Popularization of Scientific Knowledge: the Experience of the USA, the EU and China. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):116-123. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-116-123.

Введение

Культура популяризации научного знания в современном обществе играет особую роль: посредством нее устанавливается (или разрушается) легитимность определенных научных и политических нарративов; определяется, какие научные идеи станут частью массового сознания (или останутся на периферии); формируется (или подрывается) доверие к общественным институтам и властным структурам; консолидируется (или поляризуется) общественность в отношении актуальных проблем. В XXI в. эффективно организованная и спланированная в соответствии с национальными приоритетами научно-исследовательская деятельность представляет для государства первостепенный интерес как основной источник эффективного социально-экономического развития. Документы научной политики США, ЕС, России и других государств на доктринальном уровне фиксируют важность развития культуры популяризации научного знания в виде поставленных «сверху вниз» институциональных задач: повышать уровень общественного понимания науки, представлять научные знания в доступной, понятной и интересной для широкой аудитории неспециалистов форме и создавать условия для интеграции достижений науки во все сферы общественной жизни с непосредственного согласия граждан. Популяризация науки в ее современном выражении выполняет, по сути, утилитарную политическую функцию, выступая как инструмент демократизации знания в рамках сложившихся общественных отношений и сохраняя при этом публично декларируемую нейтральность по отношению к их переустройству [1]. Исходя из изложенного, представляется важным изучить влияние научной политики на формирование современной культуры популяризации научного знания и выявить общие черты и различия в подходах США, ЕС и Китая к выстраиванию эффективных взаимоотношений науки и общества.

Метод исследования

Метод исследования основывается на теории культурной гегемонии А. Грамши, которая рассматривает, как доминирующие социальные группы продвигают свои ценности, нормы и идеологические конструкты через культурные, образовательные и политические институты, формируя тем самым консенсус вокруг внедряемых практик популяризации научного знания в глобальном масштабе, учитывая, что научно-исследовательская деятельность выстраивается по универсальным форматам. Этот подход позволяет проанализировать процесс формирования культуры популяризации научного знания с неолиберальных позиций открытой науки и утверждения глобальной гегемонии западноевропейских норм, стандартов и практик в контексте культуры популяризации научного знания. Методы исторического исследования и интеллектуальной истории позволяют осуществить реконструкцию контекста, в котором развивалась и эволюционировала научная политика в отношении популяризации научного знания. Также исследование опирается на теорию «эпистемических сообществ», которая используется для определения роли экспертных групп в концептуальном структурировании политического дискурса и политических решений [2], и теорию «национальных научно-исследовательских культур», которая делает акцент на противоречии

между универсалистскими практиками науки и национальными культурными паттернами, преодоление которого способно формировать особые культурные системы науки и уникальные практики популяризации научного знания [3].

Доктрины научной политики США

История влияния научной политики США на культуру популяризации научного знания уходит корнями в первую половину XX в., когда существенную роль в организации сообщества ученых и определении приоритетов научно-исследовательской деятельности играли некоммерческие организации. Изменению отношения к роли гуманитарного знания (от чистой науки к возможностям преодоления практических угроз и вызовов) способствовал международный политический ландшафт и мировой экономический кризис. Это, в свою очередь, повлияло на то, что в 1930-е гг. Фонд Рокфеллера усмотрел в культуре популяризации научного знания «средство социального контроля» [4], которое могло быть эффективно использовано с помощью стремительно развивающихся каналов массовой коммуникации. Дж. Маршалл, занимавший в рассматриваемый период пост заместителя директора отдела гуманитарных наук Фонда, внес значительный вклад в переосмысление информационной пропаганды как демократического инструмента формирования согласия масс. По итогам конференций, посвященных сопряжению науки и демократии, науки и средств массовой коммуникации, Дж. Маршалл сформулировал новаторское видение роли науки в обществе: он предложил рассматривать популяризацию научного знания «как социальный стабилизатор», в широком политическом контексте. Исследование, проведенное Фондом Рокфеллера в 1938 г., продемонстрировало, что популяризация научного знания в довоенный период в США не выходила за рамки художественных фильмов и рекламы, т. е. за рамки развлекательных форматов. В отличие от научной политики СССР того периода, у американцев отсутствовали специализированные научные программы, нацеленные на просвещение широких масс населения.

Вторая мировая война способствовала популяризации идеи важности консолидации усилий представителей науки в целях сохранения социальной стабильности и ее институционализации на государственном уровне. Доклад В. Буша «Наука — бесконечная передовая» в 1945 г. заложил основы американской научной политики и ее организационную структуру [5]. Формат грантовой поддержки фундаментальных исследований посредством специально учрежденного для этих целей фонда был детально прописан в докладе В. Буша. В 1950 г. был учрежден Национальный научный фонд США (NSF), в ведении которого находятся основные проекты и инициативы, касающиеся популяризации науки и вовлечения граждан в научно-исследовательскую деятельность.

Чтобы гарантировать, что финансируемые проекты соответствуют высшим стандартам качества и приносят максимальную пользу стране, все структуры фонда оценивают заявки исследователей по двум критериям: научная значимость (intellectual merit) и широкое социальное воздействие (broader impacts). Для того чтобы ученые при подаче заявки могли оценить и предметно сформулировать будущее социальное воздействие результатов своих исследований, фонд разработал рамку для разработки и коммуникации широкого социального воздействия (Broader Impacts Framework), которая поощряет проведение проектов в формате гражданской науки и создание коммуникационных продуктов в виде лекций, видео и подкастов для широкой аудитории [6].

В докладе В. Буша, написанном по поручению Ф. Рузвельта, подчеркивалась роль образования и привлечения молодежи к научной деятельности. Поэтому и в настоящее время фонд активно поддерживает исследования и практику в области неформального обучения в области естественных наук, технологий, инженерии и математики (STEM) в рамках программы AISL (Advancing Informal STEM Learning). В том числе эта базовая программа фонда финансирует проекты, направленные на развитие общественного вовлечения и понимания STEM за пределами традиционных учебных аудиторий: научных медиа, научных выставок и проектов гражданской науки [7].

Фонд также реализует масштабную программу финансирования эмпирических исследований в области коммуникации науки «Наука о науке: открытия, коммуникация и влияние» (SoS:DCI). Цель программы — повышение общественной ценности научной деятельности и улучшение моделей научной коммуникации [8].

Помимо Национального научного фонда в США действуют и другие организации, которые активно участвуют в развитии культуры популяризации научного знания. В частности, У. Уивер, который также участвовал в формировании теоретической концепции общественного понимания науки в качестве директора отдела естественных наук Фонда Рокфеллера, в послевоенные годы способствовал практическому развитию культуры популяризации науки в рамках работы в Американской ассоциации содействия развитию науки, президентом которой он стал в 1954 г. В своем официальном

письме, адресованном исполнительному комитету Ассоциации, он призвал сотрудников организации направить коллективные усилия в сторону улучшения общественного понимания науки. «Мы ясно осознаем, что распространение среди широкой общественности знаний о науке и ее методах — это сложная, медленная и никогда не заканчивающаяся задача. Она требует персонала, финансов, терпения и мудрости. В этом процессе неизбежны неудачи, и иногда он может затрагивать профессиональные чувства ученых. Однако в современном обществе абсолютно необходимо, чтобы наука — ее результаты, сущность и значение фундаментальных исследований, методы науки, дух науки — была лучше понята государственными чиновниками, бизнесменами и, в конечном итоге, всеми людьми. Мы <…> принятие, после соответствующего изучения, мероприятий в этой области в качестве одного из основных направлений активной деятельности AAAS» [9: 472].

Важной вехой в развитии открытой науки в США стало принятие Закона о свободе информации в 1966 г., который оказал существенное влияние на работу исследователей в области социальных наук [10], так как предоставлял доступ к информации, касающейся деятельности федеральных агентств, гражданам, независимо от рода их деятельности, и, как следствие, СМИ. Впоследствии администрация Б. Обамы в 2013 г. еще больше расширила доступ граждан к исследованиям, финансируемым из федерального бюджета, что благоприятно расценивалось сторонниками открытого доступа к результатам научных исследований [11]. В 2022 г. Управление научно-технической политики Белого дома (OSTP)[1], которое не занимается популяризацией науки, однако координирует деятельность федеральных агентств и устанавливает определенные требования, рекомендации и руководящие принципы для них, обновило национальную политику США, согласно которой результаты исследований, финансируемых за счет налогоплательщиков, стали немедленно доступны для широкой общественности на безвозмездной основе [12]. 2023 г. в США был объявлен годом Открытой науки, в рамках которого Управление анонсировало новые меры продвижения исследований, включавшие увеличение возможностей для участия общественности. Управление также курирует деятельность официальной федеральной платформы, объединяющей все проекты гражданской науки в стране [13].

В 2017 г. исследователи Национальной академии наук, инженерии и медицины США по итогам коллективной работы в рамках нескольких грантов (Фонда Хьюлита, Фонда Дэвида и Люсиль Паккард, Фонда Гордона и Бетти Мур, Фонда Риты Аллен и Климатического центра) подготовили всеобъемлющий доклад «Эффективная коммуникация науки: исследовательская программа», посвященный роли популяризации научного знания и систематизирующий цели научной коммуникации, а именно: обмен последними научными достижениями; повышение общественного признания науки; улучшение понимания науки обществом; влияние на мнения и поведение людей; а также поиск решений социальных проблем с учётом многообразия точек зрения. В докладе подчеркивался междисциплинарный характер научной коммуникации и ее роль в формировании доверия к науке [14].

Таким образом, теоретические подходы американских политиков и ученых к научной коммуникации, разрабатывавшиеся еще в середине XX в., являются фундаментом современного понимания роли популяризации науки в общественной жизни на глобальном уровне. Политика международных организаций, к примеру ЮНЕСКО, в области науки, технологий и инноваций стремится «вплести научные знания в культурную ткань общества», что, в свою очередь, должно служить «основой для доверия, устойчивого развития и информирования граждан» [15].

Доктрины научной политики ЕС

В свою очередь, в ЕС научные коммуникации, включающие взаимодействие ученых и общественности, регламентируются рядом документов и программ, которые определяют верховенство принципа открытого доступа к научной информации и приоритет проектов гражданской науки.

Текущая рамочная программа ЕС по научным исследованиям и инновациям «Горизонт Европа» (Horizon Europe), действующая до 2027 г., закрепляет системный подход европейских политиков к популяризации научного знания в формате открытой науки. В программе на доктринальном уровне закреплена обязанность участников финансируемых Союзом проектов распространять результаты научной деятельности среди широкой аудитории. «Рекомендация Европейской Комиссии 2012/417/ЕС от 17 июля 2012 г. о доступе к научной информации и ее сохранении» закрепляет положение, согласно которому открытый доступ к результатам научных исследований, финансируемых из государственных средств, должен стать стандартной практикой, так как это способствует более широкому распространению

[1] Учреждено в 1976 г. Конгрессом США.

знаний, ускорению научного прогресса и повышению прозрачности использования бюджетных средств. Рекомендация акцентирует внимание на том, что популяризация научного знания должна выходить за рамки академического сообщества и включать широкие слои общества, чему, в свою очередь, могут способствовать открытые лицензии научных журналов, позволяющие журналистам в кратчайшие сроки и без эмбарго адаптировать и публиковать материалы для неспециалистов.

Политическая повестка Европейского исследовательского пространства (ERA) на 2025–2027 гг. уделяет значительное внимание популяризации науки как неотъемлемой части развития европейской научной экосистемы [16]. В документе подчеркивается важность «активного участия граждан и вовлечения общества в исследования и инновации за счет укрепления доверия к науке через участие, вовлеченность и научную коммуникацию» [17]. Таким образом, особое внимание повестка уделяет инициативам гражданской науки.

Основы данного подхода были сформулированы в Стратегическом плане Генерального директората по исследованиям и инновациям на 2020–2024 гг. Документ фиксировал генеральные и специфические цели европейской науки. В качестве одной из генеральных целей авторы документа выделили «Новый толчок для европейской демократии», реализация которой должна была быть обеспечена за счет «поддержки участия граждан, социальной интеграции и равенства в европейских исследованиях и инновациях, включая всестороннюю коммуникацию их добавленной ценности» [18]. На практике это означало, что странам ЕС следовало перейти к более системному подходу к популяризации научного знания, основанному на активном вовлечении местных сообществ не только посредством повышения осведомленности о проводимых научных исследованиях, роста научной грамотности и внедрения результатов научной деятельности в повседневную жизнь, но также посредством «разработки и определения приоритетов в повестке исследований и инноваций». План также систематизировал наиболее эффективные и актуальные по состоянию на 2020 г. практики популяризации научного знания в Европе. К ним составители Плана отнесли: миссии программы «Горизонт Европа», Конференцию о будущем Европы (проходила в 2021–2022 гг.), ежегодно проводимые Европейские дни исследований и инноваций, а также стратегию гендерного равенства (как способ преодоления диспропорций и продвижения политики инклюзии в ученой среде).

Можно сделать вывод, что научная политика ЕС в области популяризации научного знания базируется на признании роли эффективной коммуникации в формировании общественной поддержки не только науки, как одной из значимых сфер социальной жизни, но и идеологии ЕС в целом, поскольку последняя позволяет консолидировать европейское сообщество вокруг демократических ценностей. Стратегия научной политики ЕС в области популяризации научного знания включает различные инструменты и каналы коммуникации (традиционные СМИ и социальные медиа) и заключается в создании у граждан представления о ключевых вызовах, стоящих перед ЕС, информировании о предпринимаемых для преодоления этих вызовов действиях политиков, а также формировании согласия в отношении результатов принятых политиками действий.

Доктрины научной политики КНР

Интерес китайских исследователей к теме популяризации науки в 1970–1980-х гг. сформировался в результате глобального распространения западных теорий коммуникаций в сфере науки и технологий. Национальная научная конференция, проведенная в марте 1978 г., дала толчок развитию популяризации научного знания в Китае как самостоятельной области исследований, поскольку в ходе мероприятия была впервые выдвинута идея создания «науки о популяризации науки» [19: 68]. Что характерно, идея была выдвинута не учеными, а политиками, а именно фактическим руководителем страны Дэн Сяопином, который в приветственной речи обратился к исследователям с призывом ускорить модернизацию науки и технологий, а также начать усиленно развивать популяризацию науки. В свою очередь, директор Государственного комитета по науке сформулировал конкретные задачи в отношении форм и целей популяризации науки.

Однако тема популяризации науки в доктринах государственной политики Китая поднималась и ранее. Еще в 1949 г., за несколько дней до провозглашения КНР, в ходе первого пленарного заседания Научной консультативной конференции китайского народа была принята «Общая программа» — прообраз Конституции КНР, в статье 43 которой закреплялась следующая цель: «Стремиться к развитию естественных наук для служения стране в области промышленности, сельского хозяйства и обороны, поощрять научные открытия и изобретения, а также популяризировать научные знания» [20]. Для реализации данной цели были созданы две научные организации: Союз всех китайских обществ естественных наук и Ассоциация популяризации науки

и технологий Китая. В 1958 г. в целях консолидации усилий на их базе была создана Ассоциация науки и технологий Китая (CAST), которая в настоящее время насчитывает порядка 167 национальных профессиональных объединений. Конституция КНР 1982 г., которая заменила «Общую программу», закрепила важность популяризации науки на высшем законодательном уровне.

Следует отметить, что среди китайских исследователей нет единого мнения относительно терминологии популяризации научного знания. Некоторые исследователи считают, что следует использовать термин «научная коммуникация», так как он более всеобъемлющ и лучше отражает суть современных процессов взаимодействия ученых и общества, ученых и государственных структур. Однако некоторые исследователи полагают, что необходимости заменять укоренившийся и в научном поле, и в массовом сознании термин нет, поскольку его можно наполнить новыми «прогрессивными идеями» [21].

Возникновение подобных дискуссий было обусловлено тем, что до 1990-х гг. китайские исследователи популяризации научного знания не испытывали влияния западных идей и теорий. Однако проведенный в 1992 г. опрос о научной грамотности в Китае побудил исследователей изучить деятельность западных институтов, занимающихся популяризацией науки, включая долгосрочно реализуемый проект 2061 Американской ассоциации содействия развитию науки, нацеленный на совершенствование научного образования и повышение уровня научной грамотности граждан страны [22].

Для современной китайской системы государственного управления в сфере популяризации науки определяющее значение имеют следующие документы научной политики, принятые в 1990–2000-е гг.: Закон КНР о научном и технологическом прогрессе (1993 г.), Указания по усилению работы в области популяризации науки и технологий (1994 г.); Закон КНР о популяризации науки и технологий (2002 г.), Национальная программа повышения научной грамотности (2006–2010–2020).

Так, статья 6 Закона 1993 г. возлагает на государство обязательство «распространять научные и технологические знания, чтобы повысить научный и культурный уровень всех граждан» [23]. «Указания» предписывали государству увеличить финансирование сферы популяризации научного знания; всем органам власти без исключения — включить популяризацию науки в качестве задачи в свои рабочие планы и принимать участие в ее реализации; научным учреждениям — поощрять участие ученых во взаимодействии со СМИ с целью популяризации научного знания и противодействия распространению лженауки [24]. Национальная программа повышения научной грамотности определила в качестве приоритетной задачи популяризации науки повышение научной грамотности граждан [25].

Принятие Закона о популяризации науки и технологий стало результатом разработанных в 1993 г. «Указаний» и плодотворной работы специальной рабочей группы, которая велась на протяжении 1990-х гг. Закон определил популяризацию науки и технологий как «деятельность в интересах общества» [26]. В главе «Гарантии» было указано, что «государственное финансирование мероприятий по популяризации науки должно быть обеспечено на всех уровнях власти», и предусмотрено «льготное налогообложение для организаций, занимающихся популяризацией науки, и поощрение пожертвований от организаций и частных лиц как внутри страны, так и из-за рубежа» [27: 88].

Закон КНР о популяризации науки и технологий 2002 г. стал основой для подзаконных актов, регулирующих отдельные аспекты популяризации науки в Китае, актуален до сих пор, однако в 2024 г. он был всесторонне пересмотрен. С 2024 г. популяризация науки официально признана равноценной по важности научным и технологическим инновациям. Зафиксирована необходимость подготовки профессиональных научных коммуникаторов. Определены стандарты оценки, механизмы поощрения и программы подготовки волонтёров. Ужесточен контроль за контентом в области научной коммуникации в целях предотвращения распространения ложной или вводящей в заблуждение информации. Предусмотрено наказание за распространение подобной информации. Также была введена новая глава, определяющая механизмы реагирования на общественные чрезвычайные ситуации. А сентябрь объявлен ежегодным Национальным месяцем популяризации науки в целях распространения просветительских акций и мероприятий в масштабе всей страны. Это решение трансформировало «Национальный день популяризации науки» в централизованную ежегодную тематическую серию мероприятий, которая в 2025 г. впервые проводилась совместно профильными органами власти, научными учреждениями, учебными заведениями и частными компаниями.

Выводы

Движущие силы популяризации науки в разных странах многообразны, но особое значение имеют идеологические установки и заимствован-

ные извне инициативы. Поскольку популяризация науки включена в документы научной политики правительств многих стран, политические решения в этой области обретают все большее влияние и требуют глубокого понимания.

Современная западная культура популяризации науки обусловлена определенными политическими метриками, а не свободой журналистского самовыражения, как это может показаться на первый взгляд. Это коллегиальная работа научных политиков и специалистов в области массовых коммуникаций, которые определяют приоритетные для освещения темы, продвигая тем самым выгодные власти нарративы.

Китай — единственная страна в мире, принявшая и поддерживающая отдельный, юридически обязательный национальный закон. В отличие от Китая, ни в США, ни в ЕС нет отдельного, юридически обязательного национального закона, централизованно определяющего государственную политику в сфере популяризации науки. США и ЕС реализуют популяризацию науки через децентрализованные механизмы финансирования, директивы ведомств и институциональные политические рамки. Напротив, КНР использует централизованный подход государственного планирования и управления «сверху вниз», где популяризация науки законодательно закреплена и обязательна к реализации всеми органами власти, а также всецело интегрирована в культурную ткань общественной жизни.

Список литературы

1. Антюхова Е. А., Крынжина М. Д. Концептуальные основы культуры популяризации научного знания // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2026. Выпуск № 2. С. 141–153.

2. Haas P. Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination. International Organization. 1992. No. 1. P. 1–35.

3. Коннов В. И. Социально-психологические основы национальной научно-исследовательской культуры // Психологический журнал. 2014. № 5. С. 19–27.

4. Sastre-Juan J. Interpeting science for a general public: the Rockefeller Foundation and the politics of science popularization in the 1930s. URL: https://ddd.uab.cat/pub/worpap/2013/22b908478f30/27873.pdf

5. Романова М. Д. Влияние культурного контекста на формирование научной политики (опыт Франции) // Полис. Политические исследования. 2015. № 5. С. 119–129.

6. Lupia A. A Broader Impacts Framework for Proposals Submitted to NSF's Social, Behavioral, and Economic Sciences Directorate. 18 March 2021. URL: https://www.nsf.gov/funding/opportunities/dcl-broader-impacts-framework-proposals-submitted-nsfs-social

7. Advancing Informal STEM Learning. URL: https://www.nsf.gov/funding/opportunities/aisl-advancing-informal-stem-learning/504793/nsf24-601

8. Funding Opportunity: NSF — Science of Science: Communication and Impact (SoS:DCI). 16 May 2025. URL: https://pmc.humboldt.edu/portal/funding-opportunity-nsf-science-science-communication-and-impact-sosdci

9. Weaver W. AAAS policy // Science. 1951. No. 114. P. 471–472.

10. Morris R. A., Sales B. D., & Berman, J. J. Research and the Freedom of Information Act // American Psychologist. 1981. No. 36 (8). P. 819–826. URL: https://doi.org/10.1037/h0078384

11. Holpuch A. Obama White House expands access to federally funded research. 23 Feb 2013. URL: https://www.theguardian.com/technology/2013/feb/22/obama-white-house-access-federal-research

12. 2022 OSTP Public Access Memo Release. 30 September 2022. URL: https://www.osti.gov/2022-OSTP-Public-Access-Memo-Release

13. How to find a citizen science opportunity. 17 February 2026. URL: https://www.usa.gov/citizen-science

14. National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. Communicating Science Effectively: A Research Agenda. Washington, DC: The National Academies Press. 2017. DOI: 10.17226/23674.

15. Science popularization. URL: https://www.unesco.org/en/science-popularization

16. Commission adopts proposal for the next European Research Area Policy Agenda 2025-2027. 5 March 2025. URL: https://euraxess.ec.europa.eu/worldwide/south-korea/news/commission-adopts-proposal-next-european-research-area-policy-agenda

17. The European Research Area Platform. URL: https://european-research-area.ec.europa.eu/sites/default/files/documents/2025-02/COM_2025_62_F1_PROPOSAL_FOR_A_RECOMMENDATION_EN_V5_P1_3951028.PDF P. 9

18. Strategic Plan 2020-2024. 8 October 2020. Ref. Ares (2020)5352987. URL: https://commission.europa.eu/document/download/5ac1ff20-d41e-4c10-9a05-048b7339292e_en

19. Ren F., Yin L., Li H. Science popularization studies in China // Science communication in the world: Practices, theories and trends. Dordrecht : Springer Netherlands, 2012. C. 65–79.

20. Deng X. Speeches at the Opening Ceremony of National Science Conference. In Administrative Office of CPC Central Committee (Ed.) (1992) // Beijing: Science Press. Speeches and lectures on science and technology development by government leaders. 1978. P. 116–129.

21. Wu G. From science popularization to science communication // Science and Technology Daily. 2000, September 22. No. 003.

22. de Semir V. Spanish PCST and the European Science in Society Strategy // Science Communication in the World: Practices, Theories and Trends. Dordrecht : Springer Netherlands, 2012. C. 193–209.

23. NPC (National People's Congress of the People's Republic of China). Law of the People's Republic of China on Science and Technology Progress. 1995. URL: http://www.most.gov.cn/eng/policies/regulations/200412/t20041228_18309.htm

24. CCPC–SC (Central Committee of the CPC and State Council). 1994. Instructions on Strengthening Engagement in Science and Technology Popularization. CCPC–SC.

25. Council S. (Outline of the national scheme for scientific literacy (2006–2010–2020). Beijing: Popular Science Press, 2006.

26. NPC (National People's Congress of the People's Republic of China). Law of the People's Republic of China on popularization of science and technology. Beijing: Popular Science Press, 2002.

27. Shi S., Zhang H. Policy perspective on science popularization in China // Science communication in the world: Practices, theories and trends. 2012. P. 81–94.

Информация об авторах

П. И. Касаткин — доктор философских наук, профессор, и. о. заведующего кафедрой методологии научных исследований, профессор кафедры мировых политических процессов.

М. Д. Крынжина — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры международной журналистики.

Information about the authors

P. I. Kasatkin — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Acting Head of the Department of Methodology of Scientific Research, Professor of the Department of World Political Processes.

M. D. Krynzhina — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of International Journalism.

Статья поступила в редакцию 29.06.2026; одобрена после рецензирования 06.07.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 29.06.2026; approved after reviewing 06.07.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Вклад авторов: оба автора сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

The authors declare no conflicts of interests.
Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

ДИСКУССИИ И РЕЦЕНЗИИ
DISCUSSIONS AND REVIEWS

От редакционной коллегии

В июне 2026 г. в России, в исторически знаменательных местах Санкт-Петербурга, прошел IX Российский философский конгресс, что, как нам представляется, можно смело отнести к ряду знаменательных и уникальных событий. Это были дни, наполненные мудростью, стратегией провидения, вариантами решения актуальных задач. Философское сообщество генерировало идеи, которые, к сожалению, не наши широкого отклика в российском обществе. Доклады на пленарном заседании и в работе многочисленных секций отличались актуальностью и были наполнены смыслом. В эти дни надо было ловить каждое слово и наполняться дерзновением и смелостью реализовывать идеи в действительности.

На Российском философском конгрессе было представлено новое учебное пособие «Философия» / Ф. Е. Ажимов, К. Ю. Аласания, А. Р. Апресян и др. / Под ред. А. П. Козырева, Т. А. Вархотова. М. : Прометей, 2026, вызвавшее неподдельный интерес у преподавателей философии. В редакционную коллегию в самое короткое время на учебное пособие поступили отклики, ряд которых мы предлагаем вниманию читателей.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 125–128.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):125-128.

Научная статья

УДК 130.2;165

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-125-128

НУЖНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ СТУДЕНТАМ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ?

Владимир Серафимович Диев

Институт философии и права СО РАН, Новосибирский государственный университет, Новосибирск, Россия, diev@smile.nsu.ru, 0000-0003-0277-7027

Аннотация. Статья посвящена проблемам преподавания философии в высшей школе России. Автор обосновывает необходимость курса философии для всех студентов вузов вне зависимости от специальности. Особо подчеркивается роль философии как «хранителем культуры», в первую очередь стандартов рациональности. Рассмотрено учебное пособие по философии под редакцией А. П. Козырева и Т. А. Вархотова, которое рекомендуется использовать в учебном процессе для всех специальностей.

Ключевые слова: философия, модернизация, высшее образование, наука, методология, рациональность, культура

Для цитирования: Диев В. С. Нужна ли философия студентам естественнонаучных специальностей? // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 125–128. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-125-128.

Original article

DO STUDENTS OF NATURAL SCIENCES NEED PHILOSOPHY?

Vladimir S. Diev

Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia, diev@smile.nsu.ru, 0000-0003-0277-7027

Abstract. This paper examines the challenges of teaching philosophy in Russian higher education. We justify the necessity of a philosophy course for all university students, regardless of their major. The role of philosophy as a «custodian of culture», at first of the standards of rationality, is emphasized. A philosophy textbook edited by A. P. Kozyrev and T. A. Varkhotov, which is recommended for use in the educational process for all majors, is reviewed.

Keywords: philosophy, modernization, higher education, science, methodology, rationality, culture

For citation: Diev VS. Do Students Majoring in Natural Science Need Philosophy? *Bulletin of Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):125-128. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-125-128.

Прежде чем ответить на вопрос, вынесенный в название статьи, и перейти к обсуждению учебного пособия под редакцией А. П. Козырева и Т. А. Вархотова, считаю необходимым сделать несколько пояснений. Во-первых, термин «естественнонаучные специальности» будем понимать широко и включать в него также математику и информатику. Я работаю в классическом университете, в котором уже давно развивается инженерное образование как в рамках передовой инженерной школы, так и в рамках отдельных факультетов и институтов. Исходя из собственного опыта (я с отличием закончил механико-математический факультет НГУ), не выделяю отдельно инженерное образование, а включаю его в естественнонаучное.

Во-вторых, из какого определения философии будем исходить? «За долгую историю философии ей было дано немало определений. И сегодня в философской, и не только в философской литературе постоянно ведутся дискуссии о том, что такое философия, чем она должна заниматься, нужна ли философия вообще и т. д. и т. п. Тем не менее, среди множества дефиниций, на наш взгляд, определение Бертрана Рассела

© Диев В. С., 2026

является одним из наиболее образных и понятных» [2]. «Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все определенное знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все догмы, поскольку они выходят за пределы определенного знания, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничейная Земля, открытая для атак с обеих сторон; эта Ничейная Земля и есть философия» [1, с. 19]. «Исторически то, что мы понимаем сейчас под наукой в целом, возникает как часть философии и в ходе своего развития осваивает все большую часть «ничейной земли», которую ей уступает философия» [2]. Более того, философия способна порождать новые пространства проблем, новые контексты и области «ничейной земли», — реагируя на вызовы современного ей общества, — и сегодня, на наш взгляд, такой новой ничейной землей для философии являются междисциплинарные исследования и сопутствующие комплексные проблемы [2].

Философия была и остается частью культуры и, как многие элементы культуры, может играть как позитивную, так и реакционную роль с точки зрения развития человека и общества. Не могу не упомянуть Платона Александровича Ширинского-Шихматова, чье высказывание о философии не утрачивает своей актуальности вот уже более полутора веков: «Польза философии не доказана, а вред от неё возможен». Сегодня философию не запрещают, но вопрос остался. Действительно ли изучение философии, погружение в соответствующий контекст помогает доказывать теоремы и ставить эксперименты? Вопрос не праздный. Перед «высшим образованием стоят три важные задачи: подготовка специалистов, воспитание широко образованных граждан и расширенное воспроизводство культуры. В одном из своих определений философия является самосознанием культуры, душой культуры. Как следствие, решение последней задачи без философии будет невозможно» [5]. Философия — это то, что формирует общекультурные компетенции у студента, по крайней мере, их значимую с точки зрения воспитания гражданина часть. Если человек не знает, что такое бином Ньютона, то это простительно, но если он не знает, кто такие Платон и Аристотель, то его считают невеждой. Говоря о месте философии в культуре и в нашей повседневной жизни, необходимо обратить внимание на такой факт. Речь современного образованного человека насыщена, по крайней мере, десятками, если не сотнями слов, прямо относящихся к философии, такими, например, как: истина, сознание, метод, практика, мораль, добро, зло, этика, парадигма, верификация и т. д. Эти понятия, а во многих случаях и эти слова, имеют философское происхождение, значимые философские коннотации. Философия учит рациональности мышления, что необходимо для студентов любых специальностей. Убеждать в пользе философии нужно не студентов, в чем они сами смогут удостовериться, а коллег — профессоров-естественников, тех, кто формирует госстандарты и составляет учебные планы. В этом диалоге с коллегами весомым аргументом может послужить учебное пособие по философии под редакцией А. П. Козырева и Т. А. Вархотова.

Это пособие — новинка для сообщества философов России. Уже тот факт, что в его написании была задействована целая плеяда широко известных российских философов, дает основания полагать, что оно, вне всякого сомнения, послужит ценным подспорьем в учебном процессе российских вузов. При изложении центральных философских вопросов авторы традиционно опираются на труды выдающихся философов прошлого. Так, во введении, говоря об особенностях философского мышления, авторы рассуждают в русле идей великого Сократа: «Быть философом означает утратить способность просто плыть в потоке повседневного опыта, поскольку мыслить — значит формировать дистанцию с предметом мысли, смотреть на него не «изнутри», как непосредственно переживающий события участник, а «снаружи», откуда видно гораздо больше непосредственно происходящего и переживаемого». Трудно поспорить с этими словами, которые отражают самую суть философского размышления — независимо от того, в какую эпоху мы живем или какой тренд прямо сейчас доминирует в культуре. Это вечные истины.

В разделе «Базовые понятия философии» рассматриваются такие важнейшие понятия, как бытие, пространство, время, познание, добро, прекрасное, ценность и др., представляющие интерес во все эпохи развития философии, и всегда находящиеся на переднем плане философских дискуссий. К примеру, А. А. Гусейнов, обсуждая понятие «добро», пишет: «понятие добра не поддается экспликации путем сведения к чувственному объекту или их эмпирической совокупности (к тому, на что, как говорится, можно было бы указать пальцем); оно имеет предельную (последнюю) степень абстракт-

ности, придающую ему философский статус». Переход на уровень абстракции — это то, чему учит философия, способность рационально оперировать абстрактными категориями — это признак хорошей философской подготовки.

Отдельный раздел посвящен дисциплинарной структуре философии, она представлена в традиционном плане: авторы рассматривают онтологию, теорию познания, социальную и политическую философию, философию науки, философию морали, эстетику и философию религии. Этот раздел написан авторами, которые хорошо знакомы российской философской аудитории: В. А. Лекторским, Н. И. Кузнецовой, А. А. Гусейновым и др. На мой взгляд, раздел написан доступно и понятно для студенческой аудитории. Деление философии на онтологию, теорию познания, этику и т. д. не возникло случайно. Очень важно, чтобы, кроме имен великих философов прошлого — Платона, Аристотеля, Р. Декарта, И. Канта, Э. Гуссерля, Б. Рассела, М. Хайдеггера и др., — студенты также уяснили логику содержания и развития проблемного поля философии, а это невозможно без четких определений и понимания того, какая часть философии чем занимается. Пособие написано ясным языком. Со своей стороны, с точки зрения преподавателя с большим стажем, отмечу, что текст пособия составляет более девятисот страниц, поэтому предлагаю подумать о том, чтобы издать пособие в двух, а может быть, и в трех частях.

Еще один важный момент, чувствительный для российской аудитории, заключается в том, что основная часть пособия посвящена изложению идей западной философии. Это правда: та философия, которую мы знаем, является продуктом развития европейской культуры. И вместе с тем приятно, что авторы не оставляют без внимания и другие традиции, которые также имеют большое значение для понимания философии: отдельный раздел посвящен рассмотрению арабо-мусульманской, китайской, индийской традиций, оказавших колоссальное влияние как на мировоззрение человека, так и на всю условную западную традицию мышления. И, конечно, не оставлена без внимания и русская философия. Нельзя написать хороший учебник по философии, не обращаясь как минимум к творчеству Владимира Соловьева, Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Павла Флоренского и других выдающихся русских религиозных мыслителей. Философия объединяет много традиций, но рецепция философии на русской культурной почве по праву считается одной из наиболее сильных и в плане развития собственно философской проблематики, и в плане закрепления оснований своей русской культуры.

О необходимости единого общего пособия по философии для высшей школы России уже давно говорилось в преподавательской среде. И вот наконец оно появилось! Это хорошо. Но непременно возникнет и следующий вопрос. Кто будет работать по этому пособию или, шире — кто должен преподавать философию? Понимая то, что хороший университет — это университет, который, кроме прочего, призван выполнять и «третью функцию», ориентируясь на применение знаний на пользу общества, какова отведенная преподавателю роль? Прежде всего — исследования, практика, а потом преподавание, или наоборот? Замечу, что подобный вопрос можно задать не только философии, но и большинству дисциплин, преподаваемых в высшей школе. Фридрих Ницше разделил философов и философских работников, архитекторов новых смыслов и академических ученых. Первые должны создавать ценности, ставить, которые волнуют общество, и отвечать на них. Однако и у вторых задача не менее ответственная и сложная. «Этим исследователям надлежит сделать ясным, доступным обсуждению, удобопонятным, сподручным все случившееся и оцененное, надлежит сохранить все длинное, даже само «время» и одолеть все прошедшее: это колоссальная и в высшей степени удивительная задача, служение которой может удовлетворить всякую утонченную гордость, всякую упорную волю» [4, с. 334–335]. Философ, исследователь, преподаватель философии — это типы, предполагающие разные виды деятельности. И, конечно, в реальности трудно выделить единый «идеальный» тип, который смог бы (не сможет!) одинаково отвечать всем этим типам деятельности. Кто-то в большей степени является философом и меньше философским работником, другой, прежде всего, преподаватель. И ценность последнего ни в коем случае нельзя потерять!

Если взглянуть на современную ситуацию в России, то у нас нет недостатка в «философах», я имею в виду людей, которые считают себя таковыми: одни строят глобальные системы, другие открывают новые законы, третьи знают, что делать с нашей страной и т. д. А вот ситуация с профессиональными философскими работниками, профессорами, опытными преподавателями обстоит гораздо хуже. Говоря о профессиональном образовании, считаю, что главной задачей философских факультетов была и остается именно подготовка высококлассных философских работников. Привить любовь к философии надо уметь, но прежде всего надо любить философию, понимать ее, быть специалистом своего дела.

«Современный мир как никогда требует рационального осмысления и объяснения. И здесь роль философии фундаментальна. Философия была и остается своего рода «хранителем культуры», и в первую очередь стандартов рациональности. Она же учит рациональности мышления. Задач, стоящих перед философией, со временем не становится меньше, и одна из важнейших — помочь человеку сориентироваться в постоянно меняющемся мире и подготовить его к новым вызовам времени. Сегодняшний мир, как бы ни банально это звучало, как и во все времена, нуждается в осмыслении и объяснении. И философия помогает если уж не найти ответы на эти вызовы, то, по крайней мере, осмыслить их» [3, с. 5–8] с учетом ее тысячелетней истории. Курс философии необходим всем студентам высшей школы России вне зависимости от их специальности. Курс — это часы, программа и литература. Считаю, что учебное пособие по философии под редакцией А. П. Козырева и Т. А. Вархотова по праву можно считать хорошим подспорьем в освоении этого нового, общего для всех курса философии.

Список источников

1. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2003.
2. Диев В. С. Междисциплинарные проблемы — новая «ничейная земля» для философии // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия : Философия. 2008. Т. 6. № 3. С. 3–8.
3. Диев В. С. Будущее, в которое мы хотели попасть // Сибирский философский журнал. 2013. Т. 11. № 2. С. 5–8.
4. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Том 2. М. : Мысль, 1990.
5. Бондарчук Е. В. Формирование мировоззрения личности специалиста в техническом вузе : дисс. ... канд. пед. наук : 13.00.08. Калининград, 2006.

Информация об авторе

В. С. Диев — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН; директор Института философии и права НГУ.

Information about the author

V. S. Diev — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Research Fellow, Institute of the Philosophy and Law; Director, Institute of the Philosophy and Law.

Статья поступила в редакцию 05.08.2026; одобрена после рецензирования 31.08.2026; принята к публикации 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The article was submitted 05.08.2026; approved after reviewing 31.08.2026; accepted for publication 31.08.2026.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 129–132.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):129-132.

Научная статья

УДК 101.

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-129-132

ФИЛОСОФИЯ В СТРУКТУРЕ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЯДРА: ВЫЗОВЫ НОВОЙ МОДЕЛИ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Елена Владимировна Сердюкова

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, evserdyukova@sfedu.ru, 0000-0002-3628-3001

Аннотация. В статье осмысливаются задачи, возникшие перед российским академическим сообществом в связи с разработкой и реализацией новой модели высшего образования. Особое значение в этом контексте приобретает философия как академическая дисциплина, а также новое учебное пособие по философии, разработанное коллективом ведущих российских ученых для студентов нефилософских специальностей. Актуальность издания рассматривается в контексте реформы российского высшего образования и формирования единого «социогуманитарного ядра» образовательных программ. Анализируются структура пособия, его методологическая новизна и теоретическое наполнение. Делается вывод о том, что проблемно-модульный подход, выбранный авторами нового учебного пособия, отвечает духу времени и способствует развитию критического мышления и формированию ценностных ориентиров у студентов.

Ключевые слова: философия, социогуманитарное ядро, реформа высшего образования, учебное пособие, мировоззрение, ценности, проблемно-модульный подход

Для цитирования: Сердюкова Е. В. Философия в структуре социогуманитарного ядра: вызовы новой модели высшего образования // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 129–132. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-129-132.

Original article

PHILOSOPHY WITHIN THE STRUCTURE OF THE SOCIO-HUMANITARIAN CORE: CHALLENGES OF THE NEW HIGHER EDUCATION MODEL

Elena V. Serdyukova

Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia, evserdyukova@sfedu.ru, 0000-0002-3628-3001

Abstract. The article examines the challenges facing the Russian academic community in connection with the development and implementation of a new model of higher education. In this context, philosophy as an academic discipline takes on particular significance, as does a new philosophy textbook developed by a team of leading Russian scholars for students majoring in non-philosophical fields. The relevance of the publication is examined within the context of the reform of Russian higher education and the creation of a unified “socio-humanitarian core” for educational programs. The manual’s structure, methodological novelty, and theoretical content are analyzed. The conclusion is drawn that the problem-based modular approach adopted by the authors aligns with the spirit of the times and fosters the development of critical thinking and the shaping of value orientations among students.

Keywords: philosophy, socio-humanitarian core, higher education reform, study guide, worldview, values, problem-based modular approach

For citation: Serdyukova EV. Philosophy within the Structure of the Socio-Humanitarian Core: Challenges of the New Higher Education Model. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):129-132. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-129-132.

Последние несколько лет в российском академическом сообществе активно обсуждается реформирование системы высшего образования, обусловленное отказом от Болонской системы и необходимостью перехода к новой образовательной модели подготовки специалистов.

Указ Президента Российской Федерации от 12 мая 2023 г. № 343 «О некоторых вопросах совершенствования системы высшего образования»

© Сердюкова Е. В., 2026

положил начало этому процессу. Переход на новую образовательную модель уже осуществляется в ряде вузов нашей страны: в пилотном проекте, который продлен до 2030 г., участвуют 17 университетов. В этой новой модели высшего образования весьма важную роль играет так называемое «социогуманитарное ядро» — группа общеобязательных дисциплин, в которую входят «История России», «Философия», «Основы российской государственности»; в 2026 г. к ним присоединился «Русский язык». Эти дисциплины в новой модели мыслятся не как самостоятельные и разрозненные курсы, а как единое мировоззренческое поле, пронизанное общими смыслами и ценностями. Как отметил Министр науки и высшего образования Российской Федерации В. Н. Фальков: «У каждого, кто получает высшее образование в России, в процессе обучения должен сформироваться необходимый запас знаний, имеющих мировоззренческое значение. Прежде всего, это позволит воспитывать у студентов осознанный патриотизм. Ведь чтобы гордиться своей страной, её надо хорошо знать. Также это будет способствовать развитию критического мышления»[1].

Философия в этом союзе дисциплин играет особую роль. Она призвана стать не только основой, но и тем скрепляющим звеном, которое соединяет разрозненные элементы ядра в целостное мировоззрение, выполняя интегративную, методологическую и критическую функции. Н. А. Бердяев определял философию не только как любовь к мудрости, но и как «раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия» [1, с. 23–24]. В контексте новой образовательной модели эта идея обретает новое звучание: философия — это не просто академическая дисциплина, но и пространство ценностей и смыслов (в комплексе с «Историей России» и «Основами российской государственности»), в котором формируется самосознание молодого человека, выстраивается его ценностная система координат, пробуждается чувство сопричастности к судьбе своей страны и ее великому культурному наследию. Актуальность такой содержательной модели социогуманитарного ядра становится очевидной, например, при осмыслении опубликованных в августе 2026 г. результатов опроса ВЦИОМ о жизненных приоритетах молодых россиян в возрасте 14–35 лет[2]. Согласно данным опроса, в число ведущих жизненных приоритетов молодежи вошли финансовая независимость, забота о здоровье, построение карьеры и профессиональный рост. В число первых трех достижимых приоритетов вошли забота о своем здоровье, развитие собственной личности и своих талантов, получение образования и освоение новых знаний и навыков. Среди приоритетов молодежи на ближайшие 1–2 года создание собственной семьи и воспитание детей оказались лишь на седьмом месте (в том числе в возрастных группах 25–29 лет и 30–35 лет), уступая путешествиям и получению впечатлений. Участие в общественной жизни заняло последнюю, девятую позицию в иерархии приоритетов.

Полярность между фундаментальными философскими вопросами о человеке и его месте в мире и прагматическими целями молодежи не случайна. Вопрос о месте философии в системе образования — один из «вечных» и дискуссионных вопросов; полемика о ее роли и статусе, в том числе и в системе образования, велась на протяжении столетий. Спектр мнений был весьма широк — от обвинений в бесполезности, «пустой словесности» и даже вредности[3] до признания ее «царицей наук». Русский философ Н. О. Лосский о значении философии писал следующее: «Философия закладывает фундамент всей системы знания и, сверх того, увенчивает это здание куполом. Понятно отсюда, что философия есть царица наук: она в своей теоретической части служит основою других наук, а в практической части дает высшее руководство нашему поведению» [2, с. 10].

Сегодня мы являемся свидетелями фундаментальных трансформаций, происходящих в современном мире. Они затрагивают не только политическую, экономическую и технологическую сферы, но и ценностные основания человеческого бытия. Выпускник школы, вступая во взрослую жизнь, оказывается перед лицом не только новых технологических вызовов, но и экзистенциальной неопределенности — окружающий мир утратил

[1] Фальков В. Н. Выступление на конференции по вопросам формирования социогуманитарного ядра высшего образования. Севастополь, 18 октября 2025 г. // Официальный сайт Министерства науки и высшего образования РФ. URL: https://minobrnauki.gov.ru/press-center/news/novosti-ministerstva/98789/ (дата обращения: 25.07.2026 г.).

[2] Легко ли быть молодым? Индекс приоритетов молодежи. 26 августа 2026 г. ВЦИОМ // https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/legko-li-byt-molodym-indeks-prioritetov-molodezhi (дата обращения: 26.08.2026 г.).

[3] Например, в 1850 году министр народного просвещения кн. П. А. Ширинский-Шихматов, заявив, что «польза от философии весьма сомнительна, а вред очевиден», добился исключения философских дисциплин из университетских программ.

предсказуемость и стабильность, в нем для молодого человека нет готовых ответов на важные вопросы: на что можно опереться в этом быстро меняющемся мире, во что верить, в чем смысл человеческой жизни?

Философия — это «кладовая» смыслов и ценностей человечества, которая не хранит их как застывшее знание, а критически осмысливает, соотносит с реальностью и находится в постоянном творческом поиске, пытаясь помочь человеку найти устойчивые основания для человеческого существования в гармонии с окружающим миром и самим собой. Как писал В. В. Миронов, «важно осознавать, что философия является своеобразной “интерпретацией интерпретаций” (П. Рикер), то есть все время творит новые смыслы» [3, с. 11]. В системе высшего образования философия оказывается той самой дисциплиной, которая помогает студенту формулировать вопросы о насущном и вечном и не бояться их задавать, искать смысл человеческого бытия, выстраивать мировоззренческий фундамент и формировать критическое мышление. Для молодого человека философия становится своего рода инструментом для осмысленного конструирования целостной картины мира. Для студента (особенно нефилософских специальностей) проводниками в мир философии становятся преподаватель и корпус литературы, в котором особое место занимает учебник. В советский период и в современной России было издано достаточно много учебников и учебных пособий по философии. Структура их была во многом схожа: вводная часть, в которой речь шла о предмете философии и ее функциях, сменялась большим разделом по истории философии, после которого следовало систематическое изложение основных разделов — онтологии, гносеологии, социальной философии, этики, эстетики. Уже классикой стали учебники по философии П. В. Алексеева и А. В. Панина, А. Г. Спиркина, В. В. Миронова и др. Однако современные вызовы и задачи, поставленные перед социогуманитарным ядром, потребовали переосмысления сложившихся подходов к содержанию и преподаванию философии как академической дисциплины. В этой связи особый интерес вызывает новое учебное пособие, подготовленное коллективом авторов под редакцией А. П. Козырева и Т. А. Вархотова по заданию Министерства науки и высшего образования РФ [4].

В состав авторского коллектива вошли ведущие российские философы, признанные специалисты в области онтологии, гносеологии, социальной философии, философии религии, этики, эстетики, истории философии, в том числе академики РАН В. А. Лекторский, А. В. Смирнов, А. А. Гусейнов. Ключевой новацией предложенной концепции курса является отказ от традиционного историко-философского подхода в пользу проблемно-модульного подхода. Как отмечается во введении, авторы учли «разрушение культуры классического чтения» и предложили «вертикальную» форму организации материала, «не требующую непрерывного линейного чтения «от начала до конца», в которой восприятие последующих разделов не зависит от освоения предыдущих, и позволяющую работающему с этим учебным пособием преподавателю самостоятельно собирать из отдельных глав, как из кубиков, собственную версию сюжета» [4, с. 27]. Этот подход нашел отражение в структуре пособия, которое состоит из четырех частей. В первой части — «Базовые понятия философии» — авторы не просто дают их дефиниции (что такое бытие, пространство, время, субъект и объект, метод, интеллект естественный и искусственный, человек, общество и др.), но и представляют их в контексте современных философских дискуссий, включая тему искусственного интеллекта (глава В. К. Финна), что делает курс созвучным актуальным вызовам современности. Во второй части — «Дисциплинарная структура философии» — представлены основные разделы философского знания («ключевые субдисциплины философии»): онтология, теория познания, социальная и политическая философия, философия науки, философия морали, эстетика, философия религии. Третья часть — «Другие философии» — представляет альтернативные европейской философской традиции интеллектуальные культуры: арабо-мусульманскую, китайскую, индийскую. Благодаря наличию данного раздела в пособии преодолевается европоцентризм, демонстрируется многообразие путей мышления, что необходимо для понимания современной полицентричной картины мира. Четвертая часть — «Основные идеи и направления русской философии» — посвящена специфике русской философской традиции, что соответствует задачам социогуманитарного ядра и работает в одном ценностном и смысловом поле с дисциплинами «История России» и «Основы российской государственности». Уход от исторического изложения материала компенсируется кратким очерком истории философии В. В. Васильева во введении, а также перекрестными ссылками между главами. Как пишут авторы, читатель может начать с «традиционного исторического изложения, интересующих его проблем, с одного из традиционных разделов философского знания или даже с радикальных альтернатив этому

знанию, предложенных другими интеллектуальными культурами» [4, с. 30]. В этом заключается главное достижение и одновременно вызов, который ставит перед собой авторский коллектив. С одной стороны, проблемно-модульная структура пособия позволяет преподавателю гибко выстраивать курс, адаптируя его к профилю вуза, с другой — возникает вопрос о сохранении целостности: можно ли собрать из всех этих «кубиков» единое здание? Ответ на этот вопрос, как нам кажется, кроется в самом замысле пособия: целостность обеспечивается не линейным, последовательным приростом знаний, а системой сквозных понятий и перекрестных ссылок, которые пронизывают общее смысловое поле, где каждая глава вписана в общий контекст. Однако остается риск, что студент, изучающий курс по индивидуальной траектории, может не уловить всех философских связей, да и часть глав написана достаточно сложным академическим языком, что может представлять трудность для усвоения материала студентами нефилософских специальностей. В этом случае особую роль приобретает личность и компетентность преподавателя, а также его умение научить студента видеть за многим единое, побуждая молодого человека «жить осознанно и заботиться об этой своей осознанности» [4, с. 25].

В заключении следует отметить, что проблемно-модульный подход, выбранный авторами нового учебного пособия, отвечает духу времени и задачам новой модели образования. Он помогает студенту не просто получать новое знание, но и соотносить его с окружающим миром, «присваивать» его себе, задавая вопросы о насущном и вечном, находить ответы в мировой философской традиции. Философия, понятая как искусство вопрошания и поиска смыслов, сегодня становится, наряду с другими дисциплинами социогуманитарного ядра, тем пространством, где формируется целостная личность и гражданское мировоззрение как система ценностей, в основе которой лежит ответственность за свою судьбу и судьбу своей страны. Именно такая личность способна не только ориентироваться в современном мире глобальных вызовов, но и активно участвовать в его осмысленном преобразовании.

Список источников

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. М. : Республика, 1993.
2. Лосский Н. О. Философия — царица наук // Русский национальный календарь. 1951. С. 10–16.
3. Миронов В. В. «Мой оптимизм — сдержанный»: о философии, образовании и человеке в современной российской культуре // Концепт: философия, религия, культура. 2019, № 2. С. 9–26.
4. Философия : учебное пособие / Ф. Е. Ажимов, К. Ю. Аласания, А. Р. Апресян [и др.]; под ред. А. П. Козырева, Т. А. Вархотова. М. : Прометей, 2026. 932 с.

Информация об авторе

Е. В. Сердюкова — кандидат философских наук, доцент, директор Института философии и социально-политических наук.

Information about the author

E. V. Serdyukova — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Director of the Institute of Philosophy and Social and Political Studies.

Статья поступила в редакцию 25.08.2026; одобрена после рецензирования 31.08.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 25.08.2026; approved after reviewing 31.08.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 133–135.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):133-135.

Научная статья

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-133-135

ОНТОЛОГИЯ: КАРТИНА МИРА И ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ

Анатолий Борисович Невелев

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

Аннотация. Методологическое и теоретическое осмысление происходящих в наше время событий предполагает, в конечном счете, фиксированную в учебниках онтологическую исследовательскую программу, которая может быть с формальной точки зрения не нова, но сознательно выбрана с помощью учебного процесса в качестве наиболее конструктивного основания подхода к миру. Это особенно важно для учебных целей, поскольку философски определяющийся в мире молодой человек не может не примерять на себя несколько онтологических «оптик», выбирая ту, которая из них адекватна его жизненным приоритетам.

Ключевые слова: онтологическая исследовательская программа, учебное пособие, субстанция, атрибут, модус, акциденция, предметный слой бытия, генетическая связь, опыт онтологической рефлексии, предметность, энергийность

Для цитирования: Невелев А. Б. Онтология: картина мира и жизненный путь // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 133–135. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-133-135.

Original article

ONTOLOGY: WORLDVIEW AND LIFE PATH

Anatoly B. Nevelev

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

Abstract. Methodological and theoretical understanding of current events ultimately presupposes an ontological research program, as set out in textbooks. While this program may not be formally new, it is consciously chosen through the educational process as the basis for an approach to the world, as the most constructive. This is especially important for educational purposes, since a young person philosophically defining themselves in the world cannot help but try on several ontological "lenses," choosing the one that best suits their life priorities.

Keywords: ontological research program, textbook, substance, attribute, mode, accident, objective layer of being, genetic connection, experience of ontological reflection, objectivity, energetics

For citation: Nevelev AB. Ontology: Worldview and Life Path. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):133-135. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-133-135.

Опубликованное недавно учебное пособие по философии, как представляется, будет с большим интересом встречено преподавательским сообществом. Существенные изменения в современной общественной и индивидуальной жизни не могут не повлиять на фундаментальные жизненные установки людей. Философски осмысленные, они высвечивают даже саму онтологическую структуру мировоззрения, которая может попасть и начинает попадать в учебники и учебные пособия. Привычные онтологические формулировки, пока подспудно, наполняются обновленным содержанием. На фоне динамики содержания подтверждают свою методологическую и мировоззренческую значимость классические категориальные каркасы мысли. В частности, заслуживает поддержки обращение авторов упомянутого учебного пособия к категории субстанции. Порой мы наблюдаем попытки устранения субстанции из современного онтологического лексикона и замены ее совокупностями свойств без обозначения носителей. Свойства предстают носителями самих себя. По нашему мнению, носитель должен быть назван, хотя бы гипотетически. Он самым ближайшим образом указывает на сущность как основание изучаемых процессов. Так, субстанции (материальная и духовная) Р. Декарта в качестве предельных абстракций имеют свойства протяженности

© Невелев А. Б., 2026

и мышления. Эти свойства не самодовлеют, а отсылают онтологическое размышление к обладателю атрибутов.

В сходной логике введены в онтологический оборот субстанции абстрактного и конкретного труда в «Капитале» К. Маркса. Конкретный труд выступает носителем атрибута потребительной стоимости, человечески значимых свойств товара; абстрактный труд выступает носителем стоимости, доведения абстрагирующего обмена продуктами труда до чистоты «кристалла» (К. Маркс). Потребительная стоимость и стоимость выступают атрибутами конкретного и абстрактного труда как субстанций. Или, точнее, двух сторон одной субстанции деятельности. Последнее точнее, поскольку ближе к монизму и, в целом, к онтологии Б. Спинозы.

Методологическое рассмотрение категории акциденции в рассматриваемом учебном пособии можно было бы конкретизировать в том же духе определения носителя, но не всеобщего, а частного порядка. По отношению к акциденции таковым мог бы выступать модус. Так, в первом приближении, на наш взгляд, может выглядеть онтологический фон исследования любой научной проблемы. Авторы учебного пособия вполне резонно не ограничиваются классической исследовательской программой, хотя отдают ей должное. В пособии упоминается и разбирается несколько онтологических проектов, каждому из которых воздается по их достаточным заслугам. В силу ограниченности возможностей обсуждения этих проектов сосредоточимся на высказывании соображений по своему варианту новой онтологии, который перекликается с некоторыми упомянутыми в учебном пособии исследовательскими онтологическими программами.

Близкой по парадигмальным установкам к нашему проекту нам представляется вариант новой онтологии Н. Гартмана. Он стремится учесть структурность предметного бытия в виде его слоев. Каждый слой бытия объектно ориентирован. При этом сам человек как субъект встроен в структуру вселенского бытия, укорененного в материальной природе. Встроен в виде души и исторически эксплицированного духа. Четыре слоя бытия не связаны явно генетически и, скорее, «самозамкнуты» на манер субстанции. Это обстоятельство отмечено в учебнике по онтологии и теории познания В. В. Миронова и А. В. Иванова (Онтология и теория познания. М. Гардарики, 2005, с. 96). Резонно также их замечание о необходимости указать не только субстанциональное генетическое единство, но и субстратное единство.

Сравнивая подход Н. Гартмана с подходом Ф. Энгельса, следует отметить, что Энгельс значительно преуспел именно в современном ему описании субстратного единства природы. Нельзя не упомянуть в этой связи и существенные достижения советских философов, в частности достижения философов Уральской философской школы (И. Я. Лойфман, В. И. Плотников, Д. В. Пивоваров и др.). Субстратное генетическое единство мира можно усмотреть и в научных разработках современной астрофизики и других наук.

Кратко говоря о нашем варианте «новой онтологии», напомним об одном из ведущих методологических тезисов советской философии о необходимости выведения структуры онтологических категорий из «клеточки», каковой является базовое отношение, содержащее в себе в неразвитом виде все дальнейшее многообразие форм бытия. Ясно, что такую онтологию (и гносеологию, и логику) — «не надо трех слов» — разрабатывали последователи, прежде всего, Гегеля и Маркса с опорой на «Науку логики» и «Капитал».

Продолжая работать в этой онтологической традиции, мы сочли нужным начинать не с категории «отношение», а с категории предмета. Отношение никуда не исчезает, но становится представленным категорией предмета. К примеру, К. Маркс в «Капитале» предпочитал начинать с категории товара, уходя потом в анализ отношения между потребительной стоимостью и стоимостью. Главная методологическая идея в этой связи заключается в том, что непревзойденной онтологической значимостью обладает первая глава «Капитала». И при создании нашего варианта «новой онтологии» надо учитывать методологически и логически как «форму стоимости», так и «форму прибавочной стоимости». Причем делать это надо, переведя акцент с экономического содержания на онтологическую (диалектическую, гносеологическую и логическую) форму. То есть философия тут играет заглавную роль, а экономика иллюстрирует ее, готовая уступить место любому другому, столь же второстепенному, материалу.

Учебное пособие, содержащее онтологический раздел, выполненное в этом духе, должно, по нашему мнению, строиться как история, логика и гносеология извлечения отношения в качестве идеальной формы из любого материала. Извлечение предметного отношения из предметных относящихся предстает как онтологическая идеализация, когда относящиеся «сходят на нет», а отношение в качестве деятельного отношения концентрирует в себе энергийность всей предшествующей деятельности.

Решающим онтологическим шагом является демаркация предметной и энергийной сторон бытия. С философской точки зрения становится уместным вести речь о двух видах идентичности человека: предметной и энергийной — и об их взаимодействии в человеческом бытии.

Мы высказываем гипотезу закона обратного отношения между предметностью и энергийностью человеческого бытия: увеличение предметной определенности, жесткой привязанности человека к предмету, влечет уменьшение энергийной насыщенности. Предметность и энергийность онтологически могут принять форму отношения экстремумов: максимум предметности сопряжен с минимумом энергийности, и наоборот: минимум предметности сопряжен с максимумом энергийности. Онтология предметно-энергийного бытия, как видим, предполагает динамику: через полюс человеческой идентичности перетекает предметно-энергийная противоречивость.

Эта противоречивость уже в античности была схвачена в учениях Гераклита и Парменида. В целом античность может быть представлена как диалектика предметности и энергийности. На закате античной мысли все ее огромное предметное многообразие, хотя бы в лице Платона и Аристотеля, концептуально сошло на нет у скептиков. Концептуально от всего теоретического предметного многообразия античности осталось: «воздерживайся от суждений», «молчи». Осталось «ничто суждения» как завершающее и предметно-резюмирующее суждение. В соответствии с законом обратного отношения экстремумов с минимумом предметности оказался сопряжен максимум энергийности. Неоплатонизм как переходная форма начинает с того, чем кончают скептики — с категории Единого, которое исключительно энергийно. В нем нет, по учению неоплатоников, ни грана предметности, хотя бы и только в виде предметности мыслительной формы.

Средневековая философия начинается с энергийности Единого, которое на тысячелетие становится творческим принципом предметного бытия. В рассматриваемом учебном пособии вполне удачно рассмотрены основные черты спора об универсалиях, которым и выпала судьба представлять творческую энергийность Единого, как под формой реализма, так и под формой номинализма, которые последовательно анализируются в учебном пособии.

Касаясь роли учебного пособия в образовательном процессе в целом и по разделу онтологии в частности, отметим, что мы приветствуем этот опыт и резюмируем, что данное учебное пособие способно оказать конструктивную помощь студентам-философам при уяснении ими самых сложных проблем философского знания и познания.

Список источников

1. Философия : учебное пособие / Ф. Е. Ажимов, К. Ю. Аласания, А. Р. Апресян [и др.]; под ред. А. П. Козырева, Т. А. Вархотова. М. : Прометей, 2026. 932 с. ISBN 978-5-7281-3612-5
2. Онтология. Там же, с. 498–541.
3. В. В. Миронов и А. В. Иванов. Онтология и теория познания. Учебник. М. : Гардарики, 2005, с. 96.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

Статья поступила в редакцию 28.08.2026; одобрена после рецензирования 31.08.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 28.08.2026; approved after reviewing 31.08.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 136–144.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):136-144.

Аналитическая статья

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-136-144

«СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ» КАК ПРЕДМЕТ ПОЗНАНИЯ СТУДЕНТАМИ НЕФИЛОСОФСКИХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ

Наталья Леонидовна Худякова

Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, hudyakovanl@gmail.com

Аннотация. Статья представляет собой рецензию на главу «Социальная и политическая философия» в проекте учебного пособия «Философия»: Кржевов В. С. Социальная философия // Философия : учебное пособие / Ф. Е. Ажимов, К. Ю. Аласания, А. Р. Апресян и др. / Под ред. А. П. Козырева, Т. А. Вархотова. — М. : Прометей, 2026. — С. 575–595. В качестве критерия отбора философских знаний для студентов нефилософских специальностей названа их необходимость для решения проблем своей жизни и в качестве методологических оснований проводимых студентами научных исследований. Отмечается в целом адекватное изложение автором сложившегося в отечественной социальной философии понимания её содержания. Тем не менее сформулирован ряд вопросов по поводу предмета, цели и основных проблем социальной философии. В рецензии уточняются системные характеристики общества как социальной формы бытия, описанные автором текста фрагментарно; предлагается более полное описание основных элементов человеческой деятельности на основе использования исследований отечественных философов; вносятся предложения по определению «общих принципов структурной организации человеческих обществ»; обращается внимание на недостаточную представленность основных идей концепции социокультурного взаимодействия П. Сорокина, которую автор текста называет концепцией общества как «системно-организованного единства»; обращается внимание на то, что следует различать философию истории как часть социальной философии и как часть методологии исторических наук. В рецензии отмечается редкое для современной философии, но плодотворное признание автором текста закона соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил, сформулированного К. Марксом, основанием «исторической изменчивости общественной жизни».

Ключевые слова: социальная философия, предмет, цель и проблемы социальной философии, общество как социальная форма бытия, субстанция общества, человеческая деятельность, структура общества, философия истории

Для цитирования: Худякова Н. Л. «Социальная философия» как предмет познания студентами нефилософских специальностей // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 136–144. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-136-144.

Analytical article

"SOCIAL PHILOSOPHY" AS A SUBJECT OF STUDY FOR NON-PHILOSOPHICAL STUDENTS

Natalia L. Khudyakova

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, hudyakovanl@gmail.com

Annotation. The article is a review of the chapter “Social and Political Philosophy” in the draft textbook “Philosophy”. V. S. Krzhevov. Social Philosophy / Philosophy: a textbook / F. E. Azhimov, K. Yu. Alasaniya, A. R. Apresyan, et al. / Edited by A. P. Kozyrev, T. A. Varkhotov. — Moscow: Prometheus, 2026. — Pp. 575–595. The criterion for selecting philosophical knowledge for students of non-philosophical majors is its necessity for solving the problems of their own lives and for serving as the methodological foundation for the scientific research conducted by the students. It is noted that the author generally provides an adequate exposition of the understanding of its content that has developed in Russian social philosophy. Nevertheless, a number of questions have been formulated regarding the subject, purpose, and main problems of social philosophy. The review clarifies the systemic

© Худякова Н. Л., 2026

characteristics of society as a social form of existence, which the author of the text described in a fragmentary manner; it offers a more comprehensive description of the main elements of human activity based on the research of Russian philosophers; it puts forward proposals for defining the "general principles of the structural organization of human societies"; it draws attention to the insufficient representation of the main ideas of P. Sorokin's concept of sociocultural interaction, which the author of the text refers to as the concept of society as a "systematically organized unity"; it points out that it is necessary to distinguish between the philosophy of history as part of social philosophy and as part of the methodology of historical sciences. The review notes that the author, in a rare but fruitful acknowledgment for modern philosophy, recognizes the law formulated by K. Marx — the law of correspondence between production relations and the nature and level of development of productive forces — as the basis for the "historical variability of social life."

Keywords: social philosophy; the subject matter and purpose of the problems of social philosophy; society as a social form of existence; the substance of society; human activity; the structure of society; the philosophy of history

For citation: Khudyakova NL. "Social Philosophy" as a Subject of Study for Non-Philosophical Students. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):136-144. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-136-144.

Анализируемая глава является частью проекта учебного пособия «Философия», создаваемого группой ученых и предлагаемого в качестве единого источника знаний по философии для студентов нефилософских специальностей. От учебного пособия не требуется полного и системного изложения фундаментальных знаний о предмете познания, принимаемых большинством научного сообщества, которое обязательно для учебников. В то же время учебное пособие может содержать дополнительные к учебнику знания, разные точки зрения, содержать спорные ответы на проблемы изучаемой дисциплины. То есть по своей форме учебное пособие не может быть единым источником знания для всех студентов. Наоборот, специфика учебного пособия свидетельствует о том, что учебных пособий по философии может быть множество. Вместе с тем и учебное пособие как источник содержания целенаправленного образования должно содержать в себе специально отобранные и педагогически организованные знания. Для обучающихся на нефилософских специальностях философские знания должны предстать с одной стороны именно как *философские* знания, способствующие формированию в сознании обучающегося целостной картины мира, позволяющей понять частные его проявления из понимания всеобщего и общего, с другой, — как необходимые для него, как те, на которые можно опереться и при решении проблем своей жизни, и в качестве методологических оснований проводимых ими научных исследований. Также следует учесть особенности восприятия студентами-нефилософами философских текстов. С этих позиций мы проводим анализ главы «Социальная и политическая философия» в части «Социальная философия», написанной Кржевовым Владимиром Сергеевичем.

В целом автор адекватно излагает сложившееся в отечественной социальной философии понимание её содержания. Тем не менее возникает ряд вопросов, возможное уточнение ответов на которые автором анализируемого текста, с нашей точки зрения, облегчит понимание студентами необходимости социально-философских знаний для решения проблем общества и человека.

Первая часть текста посвящена, судя по подзаголовку, *предмету социальной философии*. Автор справедливо отмечает, что выяснение особенностей социальной философии «опирается на определенное понимание предмета и задач философии в целом» [9, с. 575], тем не менее предлагает содержание главной цели социальной философии *без предварительного определения её предмета*. Предмет социальной философии в тексте так и не определен, но при описании цели и проблем социальной философии он фактически обозначается, но очень уж вариативно. В качестве такового называются: «мир людей», «процессы жизнедеятельности сменяющих друг друга поколений человечества», «социокультурный мир», «человеческие общества», «человечество», «сфера социальных процессов», «социальные явления», «социальные объекты» [9, с. 576–578].

Автором сформулирована главная цель социальной философии: «дать целостную и достоверную картину *мира людей* и тем самым сориентировать их на понимание того, что произошло в прошлом, разрешения насущных проблем настоящего и прогнозирования будущего» [9, с. 576]. Ожидается, что текст соответствующей главы учебного пособия должен быть также ориентирован на реализацию этой цели.

Далее названы три основные группы проблем социальной философии, которые в определенной мере определяют структуру содержания текста, посвященного этому разделу философии: 1) «…определение *качественного своеобразия социокультурного мира*…»; 2) «постижение *общих принципов структурной организации*

человеческих обществ и установление источников и причин наблюдаемых в человеческой истории изменений форм этой организации» и связанная с решением этой проблемы *проблема типологизации обществ*; 3) «проблема выявления в *историческом движении человечества* движущих сил и установление его *закономерностей*» [9, с. 577].

Первая проблема весьма оправданно освещается автором в части текста, посвященной предмету социальной философии. К сожалению, студенту-нефилософу весьма трудно соотнести эту часть текста с решением соответствующей проблемы, так как отсутствует четко обозначенная связь между ними.

Очень важно, что автор указывает на исходное положение излагаемой им концепции предмета социальной философии: «понимание человека и общества как высокоорганизованных единиц … мира, в своем существовании и изменении подчиненных его фундаментальным законам» [9, с. 577]. Качественное своеобразие «социокультурного мира» автор определяет через сравнение с миром природным. Возникает вопрос: почему социальную форму бытия автор не относит к органическому миру, т. е. к миру живого, а «объекты органического мира (мира живого)» различает с «объектами мира социального» [9, с. 578]? Разве социальная форма бытия не является бытием человека как живого существа??? Не точнее ли будет, вслед за Ф. Энгельсом, различать биологическую и социальную формы бытия? В социальной философии и социологии многие исследователи относят то и другое к органическим системам. В пользу этой позиции говорят также исследования основателей философской антропологии как учения о человеке в его целостности — Х. Плеснера, М. Шелера, А. Гелена, П. Теяра де Шардена и др., которые рассматривают возникновение человека на определенной ступени развития мира (стратификационная онтология) на базе биологической формы жизни, но принципиально отличающейся от неё. Именно в этой логике автор текста описывает возникновение социального мира на базе предшествующей ему формы бытия.

С целью удержания проводимого анализа в поле социальной философии мы будем опираться на упомянутую автором социальную форму бытия, а точнее — на общество как социальную форму бытия и как предмет социальной философии.

Для установления параметров «сходства и различий между природными и социальными явлениями» автор предлагает использовать *субстанциальный подход*, предполагающий познание объектов как субстанциальных систем. К сожалению, автором мимоходом и не в полном объеме называются существенные свойства таких систем, позволяющие обосновать то, что называется в качестве субстанции социального, и выявлять внутренние механизмы существования и развития социальной формы бытия. При этом есть ссылка только на идею Спинозы о субстанции как «причины самой себя», но нет даже упоминания свойств субстанциальных систем, выявленных К. Х. Момджяном. Названа только «способность к самоорганизации, т. е. самопорождению и самоподдержанию» [9, с. 578], но не указаны такие свойства, как самодвижение, саморазвитие, самоцельность и самодостаточность [4, с. 171–172; 5, с. 141]. Это упущение не позволяет рассматривать общество как саморазвивающуюся систему и использовать открытия диалектики и синергетики для понимания закономерностей развития социальной формы бытия. В то же время автор акцентирует внимание на таком свойстве субстанциальных систем, как негэнтропийность, и пишет, что «на анализе этой способности сосредотачивается субстанциальный метод познания» [9, с. 578]. К сожалению, кроме общей характеристики негэнтропийного процесса: «извлекая ресурсы из внешней среды, самоорганизующиеся системы меняют энергетический баланс „в свою пользу“, сохраняя и даже приумножая запасы собственной энергии» [9, с. 578], автор не описывает, за счет чего именно, каких механизмов это происходит в социальной форме бытия.

Далее автор называет субстанцию, которую рассматривает, «интегрирующим началом, образующим единство всех возможных элементов социальных процессов». В качестве таковой автор предлагает *«деятельность организованных в устойчивые сообщества индивидов»*. Но субстанцию чего именно предлагает рассматривать автор? То есть в «тексте так и сохраняется неопределенность предмета социальной философии и отсутствуют его характеристики, позволяющие определить его субстанцию. Для этого недостаточно отнести предмет социальной философии к субстанциальным системам» [12]. Важно, что это *система органического типа*, т. е. обеспечивающая воспроизводство жизни людей как живых существ, и это *социокультурная система*, субстанциальные свойства которой поддерживаются этими же людьми, но уже как социокультурными существами — как субъектами деятельности и как личностями.

Итогом разъяснения названной автором субстанции является определение содержания понятия *«организационные формы деятельности»*, которые рассматриваются как «возникающие

между людьми и устойчиво возобновляемые связи и отношения, в том числе и по поводу деятельно присваиваемых ими объектов» [9, с. 579]. В этой части текста данное понятие не связано с предметом социальной философии, и только на с. 584 автор пишет, что «*инвариантной* организационной формой совместной деятельности людей является *общество*».

Предлагаемая автором субстанция — по нашему предположению, субстанция общества как социальной формы бытия — даже для специалистов (а не только для студентов) нуждается в уточнении. У него речь идет не просто о деятельности, а о деятельностях сообщества индивидов, т. е. об организационной форме совместной деятельности. Но какой именно? Являясь субстанцией, она должна обеспечивать проявление всех свойств субстанциальных систем: самопорождение, самоподдержание, самодвижение, саморазвитие, самоцельность и самодостаточность. Всем требованиям, предъявляемым к субстанции социального, отвечает *производство*, которое является *«организационной формой деятельности»*. Начало этого подхода к определению «субстанции социального заложено К. Марксом, который писал, что термин «производство» используется как абстракция, позволяющая отразить то общее, что характеризует не только процесс целенаправленной деятельности, но и процесс её воспроизводства через включение продукта одной деятельности в другую» [3, с. 29]. Так как идея производства как субстанции социального не противоречит пониманию субстанции автором текста, мы имеем смелость предложить свое решение проблемы. Следуя К. Марксу, мы определили субстанцией общества как социальной формы бытия производство, которое рассматриваем как «живую деятельность, взятую в отношении к своему продукту, который встраивается в новый акт живой деятельности, либо в виде субъекта (цели), либо в виде средства, либо в виде предмета. Таким образом, производство всегда складывается как комплекс деятельностей, взаимосвязанных через продукт, и обеспечивает воспроизводство всех элементов деятельности» [10, с. 25].

В конце части текста о предмете социальной философии, посвященной субстанции, автор формулирует *«ключевые философские вопросы»* как «вопросы о внутренних регулятивных механизмах деятельности, состоянии или свойствах её субъектов и причинах формирования устойчивых социальных групп». Т. е. предмет социальной философии смещается на внутреннюю структуру деятельности без её связи с обществом как социальной формой бытия. К ключевым философским вопросам отнесены: 1) «об истоках определенной направленности человеческих действий», 2) «о необходимой обусловленности видов и форм социальной организации», 3) «о сущности свободы человека» [9, с. 579]. Но возникает вопрос: каким образом они связаны с рассмотрением предмета социальной философии как субстанциальной системы, т. е. в его соотнесении с сущностными признаками такой системы?

Вторая часть текста, посвященного социальной философии, названа автором *«Специфика информационного обеспечения деятельности. Деятельность, потребности, мышление»* [9, с. 580]. В ней прежде всего автор характеризует простейший акт деятельности — действие как её «элементарную клеточку»: называет субъекта и объект основными элементами действия; рассматривает потребности и интересы субъекта деятельности в качестве исходных «объективных детерминант человеческих действий»; в структуре действия выделяет «функциональные элементы» и обращает внимание на то, что результат одного действия является основанием для организации другого действия. В итоге автор фактически выходит на структуру субстанции социальной формы бытия — структуру производства как комплекса деятельностей, связанных через продукт. Но это остается трудноуловимым и для читателей, и для самого автора. В этой части текста автор, кажется, забывает о субстанциальном подходе.

Характеризуя элементарную форму деятельности через взаимодействие субъекта и объекта, автор не вспоминает о таких её структурных элементах, как культурное средство, предмет и продукт (результат). В то же время на с. 584 им описывается роль результата одного действия при определении цели следующего действия, а на с. 577 подчеркивается важность средств производства, которые являются средствами деятельности, то есть тем, что применяет субъект для воздействия на объект и его преобразования в продукт. В этой части текста, получается что характер деятельности определяется *только* потребностями и интересами её субъекта.

Потребности человека автор описывает как «свойство субъекта нуждаться в объективно необходимых условиях своего существования» [9, с. 581]. Здесь требуется уточнение: речь идет о потребностях человека или только человека-субъекта, который становится таковым, как ранее утверждает автор, только в его взаимодействии с объектом, т. е. в ситуации осуществления целенаправленной деятельности? Очень важно, что автор обращает внимание на непродуктивность очень живучей в социогуманитарном

знании идеи «построить иерархию потребностей», так как все они отражают «равную объективную необходимость для человека» [9, с. 582]. Вместе с тем, жаль, что, характеризуя потребности человека, автор не обращается к трудам А. Н. Леонтьева и Д. А. Леонтьева [1, 2], которые убедительно обосновывают, что конкретные предметы потребностей человека определяются культурой. Согласно исследованиям А. Н. Леонтьева, для высших животных и человека характерен механизм формирования конкретно-предметного содержания базовых потребностей и на основе врожденного (генетически обусловленного), и на основе приобретенного (на основе опыта установления отношений конкретного живого организма с внешней для него средой) [1]. Для человека — это опыт культурно-опосредованных отношений, т. е. опыт целенаправленной деятельности, опыт культуры. Д. А. Леонтьев трактует потребности человека как отношение между ним и миром, которое складывается в процессе целенаправленной деятельности [2, с. 10].

Наряду с потребностями автор рассматривает «интерес» как «специфичный лишь для нее (деятельности) причиняющий фактор» [9, с. 583]. Интерес понимается как «необходимо присущее субъекту свойство нуждаться в средствах удовлетворения потребностей — тех объектах, которые прямо или опосредованно обеспечивают поддержание его жизни» [9, с. 583]. То есть получается, что предметом интереса является и предмет потребления, и средство, необходимое для производства этого предмета. Что же тогда является предметом собственно потребности? Как пишет автор: «отношение к средствам жизнеобеспечения и составляет основное содержание интересов субъектов», а потребности, по его же словам, «нужда в условиях своего существования». Чем одно отличается от другого?

Очень странно, что автор не вводит в характеристики субъекта его ценностные ориентации (личностные ценности), соотнеся их с потребностями и интересами. И это в то время, когда проблема ценностей и их роли в жизни человека и общества приобрела насущную актуальность. Согласно нашим исследованиям, личностные ценности являются социокультурной формой существования базовых потребностей.

Далее автор пишет о «способах производительного удовлетворения потребностей», которые «меняются вместе с изменением применяемых людьми орудий и технологий (последние включают в себя и располагаемую информацию, скомпонованную по формуле «знаю как»)» [9, с. 583]. Здесь автор фактически пишет о способах организации деятельности, характер которых определяется качествами *культурных средств* деятельности, применяемых субъектом для воздействия на объект. И выходит на закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил, который объясняет зависимость форм деятельности от качеств используемых культурных средств. В качестве таких средств автором называется информация, которая, судя по названию этой части текста, рассматривается автором как одна из главных характеристик деятельности, но упоминается в тексте только три раза: как «присущие деятельности механизмы информационной саморегуляции» на с. 581, как «технологии, включающие в себя информацию» на с. 583 и как «информационно-регулятивный элемент простейшей формы деятельности» на с. 583. Ни о какой «специфике информационного обеспечения деятельности» в тексте больше ничего нет.

В итоговой части текста, посвященной деятельности, автор пишет о деятельности как постоянно возобновляющемся процессе и предлагает *структуру действия*, представленную «функционально-обособленными элементами»: 1) «причиняющий», 2) «информационно-регулятивный», 3) «операциональный», 4) «результативный». С нашей точки зрения, это точнее назвать *структурой организации действия* субъектом, которая включает в себя: 1) потребности и интересы субъекта как источник и направляющие его предметно определенной активности (а точнее, ценностная и целевая определенность действий субъекта); 2) действия субъекта по построению (конструированию, проектированию) образа предстоящей деятельности (определение цели и плана действия), обеспечивающей удовлетворение потребностей и интересов, основным средством в котором выступает имеющийся у субъекта опыт, сохраняемый в форме содержания сознания — то, что автор называет «информационно-регулятивным элементом» действия; 3) реализацию проекта действия (которая может быть произведена и в сфере материального, и в сфере идеального бытия человека) и получение результата.

Особенное внимание автор уделяет результату действия, который объявляет «*новым* компонентом объективно данной субъекту ситуации, характеристики которой он должен учитывать в последующих циклах деятельности» на с. 584. Результат, который, с точки зрения автора, может как удовлетворить, так и не удовлетворить потребности человека, становится отправной точкой нового действия. Сама по себе эта идея методологически плодотворна. Подробно она

описана как «дельта-результат» в работе А. Б. Невелева «Философия познания» (2015) [6, с. 34–35]. Есть сомнение в правильности соотнесения автором результата действия с потребностями и интересами, а не с целями субъекта: в системе разделения труда и его кооперации человек чаще всего реализует цели, непосредственно не связанные с его потребностями и интересами. Цель деятельности есть образ её продукта, сочетающий в себе и внешние, и внутренние для субъекта предпосылки его действий, т. е. базовые потребности человека и его личностные ценности с осознаваемыми человеком внешними условиями его деятельности, прежде всего со свойствами объекта деятельности и используемого культурного средства.

В третьей части текста, посвященной социальной философии и названной *«Общество, культура, цивилизация: философия истории и специфика исторического познания»*, автор предлагает определение понятия «общество»; рассматривает «ключевой вопрос философии общества» «о причинах и источниках устойчивой интеграции образующих сообщество индивидов»; предлагает функциональную структуру общества; описывает действие закона соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил (хотя закон и не называет), которое признается основанием «исторической изменчивости общественной жизни»; описывает три концепции направленности исторического процесса («вечного круговорота», «начала и конца истории», «стрелы времени») и некоторые положения философско-исторических концепций Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса; взгляды на методологию исторического познания позитивистов и неокантианцев. Это содержание соотносится со второй и третьей группой основных проблем социальной философии, названных автором в начале главы на с. 577, но о заявленной в названии этой части текста цивилизации вообще нет ничего, а о культуре говорится только как о типах культуры, выявленных П. Сорокиным.

Определение *«общих принципов структурной организации человеческих обществ...»* (2-я группа проблем) автор начинает с определения общества как «инвариантной организационной формы совместной деятельности людей» [9, с. 584]. Автор не разъясняет ни того, что является «организационной формой совместной деятельности людей», ни того, почему общество является её инвариантом. Зато пишет о том, что выявление существенных признаков общества «остается предметом бесконечных дискуссий» [9, с. 585]. Для студентов нефилософских специальностей такого рода утверждения являются лишь обоснованием ненужности философских знаний.

Вызывает сомнение утверждение об обществе как инварианте, в качестве которого может выступать только нечто неизменное, но является ли таковым общество? Автор рассматривает предмет социальной философии как субстанциальный, а значит, и саморазвивающийся, т. е. постоянно меняющийся и существующий в форме модусов субстанции. Можно согласиться, что в обществе как организационной форме совместной деятельности людей можно обнаружить его *инвариантную структуру*, отражающую «устойчиво возобновляемые связи и отношения» — т. е. существенные признаки «организационной формы деятельности», названные автором на с. 579. Кстати, там определение этого понятия ни с чем не связано, а в этом месте текста оно было бы уместно в связи с определением понятия «общество».

Далее рассматривается *«ключевой вопрос философии общества»* — «вопрос о причинах и источниках устойчивой интеграции образующих сообщество индивидов», примером решение которого автор предлагает концепцию общества как «системно-организованного единства» П. А. Сорокина. Обращение к концепции П. Сорокина, которую точнее назвать концепцией социокультурного взаимодействия, с нашей точки зрения, очень продуктивно, так как позволяет понять неразрывную связь «*личности* как субъекта взаимодействия, *общества* как совокупности взаимодействующих индивидов с его социокультурными отношениями и процессами и *культуры* как совокупности *значений, ценностей и норм*, которыми владеют взаимодействующие лица, и *совокупность носителей*, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения» [7].

Сорокин описывает движение от *личности (творца)* к порождаемым ею формам культуры, представленной значениями, ценностями и нормами и их предметными воплощениями (проводниками), и далее *к обществу* как организационной форме коллективной деятельности людей, основанием организации которых становятся освоенные людьми значения, ценности и нормы, приобретающие надындивидуальный характер. Но эти базовые идеи концепции Сорокина даже не упомянуты. Более того, если Сорокин пишет о культуре как о совокупности «значений, ценностей и норм», то автор пишет о «смыслах, ценностях и нормах». Подмена термина «значения» термином «смыслы» в данном случае недопустима, так как «значение», «значимость»

для Сорокина выступают сущностной характеристикой социокультурных явлений, к которым он относит общество. Сорокин пишет: «Самой родовой моделью любого социокультурного феномена является значимое взаимодействие двух или более индивидов». ... «Значимое взаимодействие — это любое взаимодействие, в котором влияние, оказываемое одной частью на другую, имеет значение или ценность, возвышающиеся над чисто физическими и биологическими свойствами соответствующих действий» [8]. Из исследований П. Сорокина взято лишь весьма краткое описание идеационного, чувственного и идеалистического типов культуры, которые называются автором «структурообразующим основанием интеграции социальной» [9, с. 586]. Из текста непонятен механизм такого структурообразования, так нужно ли об этом писать для студентов нефилософских специальностей?

Далее автор переходит к решению проблемы функциональной целостности общества и ставит задачу «установить, что за элементы и какие функции необходимы для устойчивого поддержания общества», «любого из известных нам обществ» [9, с. 586]. Для решения этой задачи применяется *«сравнительный анализ»*, который, с точки зрения автора, «помогает установить те элементы, что необходимы и достаточны для формирования структуры любого общества» [9, с. 586]. «В итоге получаем теоретическую модель «общества вообще», включающую: 1) деятельность субъектов, 2) предметные средства их производительной деятельности, 3) информацию на предметных носителях, 4) устойчивые организационные связи...» [9, с. 586]. Непонятно, почему в философском исследовании для построения теоретической модели общества использован «сравнительный анализ», видимо, «известных нам обществ». Названные элементы «общества вообще» могут быть определены методом теоретического анализа деятельности и условий её воспроизводства. Они представляют собой то, что необходимо для воспроизводства деятельности (которую автор назвал субстанцией социального) множества людей как совместной: 1 — человека, способного быть субъектом деятельности; 2 и 3 — материальных и идеальных средств деятельности; 4 — организационной структуры совместной деятельности людей. Все эти элементы рассматриваются автором как продукты «целенаправленной деятельности», а обеспечивающие их производство «четыре основных вида деятельности» центрами «формирования соответствующих сфер жизни общества: сфер *производства* «материального»..., «духовного», «социальной сферы» и «сферы социального управления». Почему бы все эти сферы жизни общества не назвать сферами общественного производства? Социальная сфера — производства людей как живых и как социокультурных существ. Сфера социального управления — производства организационной структуры общества и обеспечения её устойчивого воспроизводства. Это позволило бы описывать именно функциональную структуру общества и не включать в её характеристику что-либо иное. Например, в описание социальной сферы — демографическую структуру общества.

В предлагаемом автором подходе к определению структуры общества как субстанциальной системы именно *производство* как комплекс деятельностей, связанных через продукт и обеспечивающих свое воспроизводство, фактически выступает *в качестве субстанции социальной формы бытия*. Об этом свидетельствует и утверждение автора: «стабильное существование человеческих обществ обеспечивается *производством* достаточного для жизнеобеспечения при данных условиях количества средств потребления» [9, с. 587].

Следующая часть текста посвящена описанию условий возобновляемости существования «социокультурного мира». Особенно автором подчеркивается «важнейшая роль *средств производства*, поскольку их качественные характеристики в наибольшей степени влияют на формы и способы существования социального мира» [9, с. 587]. Здесь было бы уместно сказать об открытом К. Марксом *законе соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил*, так как действие именно этого закона описано автором на с. 387–588 и признано основанием «исторической изменчивости общественной жизни».

Далее автор рассматривает *«философию истории»* как «область философии, обращенную к фундаментальным проблемам исторического бытия человека и социально-исторического познания». Здесь возникает вопрос: не следует ли уточнить, что философия истории рассматривает проблемы исторического познания и формирует методологические основания исторических наук и проблемы развития общества как исторического процесса, решаемые на уровне социальной философии? Хотелось бы в тексте более четкого выделения социально-философских проблем, решение которых автором описывается очень неупорядоченно.

Текст о философии истории начинается с утверждения, что в ней оформились два направления. В основании одного лежат представления

о «наличии в мире правильного порядка», а другое? Далее речь идет о «концепции циклической направленности движения всего мироздания», которая сменилась концепцией «начала и конца истории» и «стрелой времени». То есть, судя по тексту именно концепции направленности исторического процесса представляют собой два направления в философии истории.

Раскрывая *проблему направленности исторического процесса*, но не обозначая её как таковую, автор описывает «модель вечного круговорота» и модель «начала и конца истории», упоминая лишь А. Августина. Возникает вопрос: почему не упомянуты другие концепции направленности исторического процесса, особенно те, которые предполагают вариативность тенденций изменения обществ? Конечно, обращаясь далее к исследованиям Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса, автор описывает и их представления о целях истории, но решение проблемы направленности тонет в тексте, посвященном описанию других проблем социальной философии.

В следующей части текста, посвященной философии истории, описываются некоторые положения философско-исторических концепций Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса, рассматривающих исторический процесс как развитие общества, подчиняющееся определенным законам, и взгляды представителей позитивизма и неокантианства («критической философии истории»), сосредоточившихся на проблемах познания исторического процесса.

Автор описывает понимание Гегелем истории человечества как «обретение мировым Духом сознания своей свободной сущности». Параллельно *упоминается проблема соотношения необходимости и свободы*, которая раскрывается на примере взглядов Гегеля, но очень невнятно. Здесь было бы уместно написать и об идее Маркса об истории как процессе освобождения человека, выделяя три сменяющих друг друга типа социальности: отношении личной зависимости, отношении вещной зависимости (при личной независимости) и отношении «свободной индивидуальности». Иначе в сознании студентов внедряется идея о том, что материализм в принципе несовместим со свободой человека.

Далее автор переходит к описанию основных, по его мнению, положений «материалистического понимания истории», разработанного Марксом и его последователями. Обращает внимание на то, что «исходным положением материалистической философии К. Маркс «сделал тезис о Человеке как единственном субъекте исторического процесса». Важно обратить внимание студентов на то, что на этом положении также строится излагаемое в предлагаемом тексте решение проблем социальной философии.

Далее автор пишет: «в следующем шаге анализа выявлялась зависимость между совокупностью социальных ролей, исполнение которых необходимо для поддержания жизни, и базовыми принципами взаимодействия субъектов — исполнителей этих ролей» [9, с. 591]. Непонятно, кем выявлялась? Вроде бы автором текста, так как К. Маркс не использовал термин «социальная роль», но в конце абзаца на основании изложенного делается вывод, что «классовая борьба рассматривается как главная движущая сила исторического процесса» [9, с. 592]. А далее автор пишет: «осмысливая с этих позиций ... Маркс формулирует общий закон исторического движения: закон соответствия уровня развития производительных сил и форм производственных отношений» [9, с. 592]. То есть получается, что Маркс вывел этот закон из положения о классовой борьбе?? Да и закон сформулирован автором как-то не по-русски.

Исторический материализм К. Маркса представлен в тексте описанием действия названного закона; описанием общественно-экономических формаций, сменяющих друг друга в соответствии с этим законом; описанием основных признаков прогнозируемого Марксом постбуржуазного общества с его социалистической и коммунистической фазами.

Следующую часть текста, с нашей точки зрения, следовало бы более четко отделить от предыдущей, так как речь идет уже о «критической философии истории», которая предметом познания делает не сам исторический процесс как реальность, а сосредоточивается на природе исторического знания — на анализе того, *как* мы познаем прошлое. Нужно ли эти знания включать в содержание главы о социальной философии, предназначенной для студентов-нефилософов? Автор сам подвергает сомнению возможность применения взглядов позитивистов в социальной философии, которые вообще отрицают необходимость философского уровня познания. О взглядах неокантианцев на *историю человечества* (а не развитие общества как исторический процесс) он пишет с позиций историков, а не социальных философов: «история человечества являет собой континуум уникальных, никогда не повторяющихся событий, а поэтому в арсенале познавательных средств историка следует исключить допущения об их закономерности» [9, с. 594].

Единственно применимыми в социальной философии из того, что названо, но не описано в этой части текста, являются метод «идеальных типов», разработанный Вебером, и метод «соотнесения с ценностью».

Резюмируя, так как рецензируемый текст является частью *проекта* учебного пособия «Философия», то надеемся, что сформулированные по ходу анализа вопросы помогут его усовершенствовать.

Список источников

1. Леонтьев А. Н. Потребности, мотивы и эмоции [Электронный ресурс]. М., 1971. С. 1, 13–20, 23–28, 35–39. URL: https://web.archive.org/web/20091223080624/http://flogiston.ru/library/leontev

2. Леонтьев Д. А. Жизненный мир человека и проблема потребностей [Электронный ресурс]. URL: https://gigabaza.ru/doc/194100-pall.html

3. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. Введение / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 29.

4. Момджян К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Часть 1. М. : Изд-во Московского университета, 2013. 400 с.

5. Момджян К. Х. Введение в социальную философию : учеб. пособие. М. : Высш. шк., КД «Университет», 1997. 448 с.

6. Невелев А. Б. Философия познания : учеб. пособие / А. Б. Невелев, Н. Л. Худякова. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2015. 123 с. (Классическое университетское образование).

7. Сорокин П. А. § 6. Личность, общество и культура как неразрывная триада. Родовая структура социокультурных явлений [Электронный ресурс]. Социология: хрестоматия: М. : Российский государственный гуманитарный университет. URL: https://studfile.net/preview/4343069/page:42/

8. Сорокин П. А. Родовая структура социокультурных явлений [Электронный ресурс]. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Союмонов ; пер. с англ. С. А. Сидоренко. М. : Политиздат, 1992. 543 с. URL: https://virmk.ru/read/s/SOROKIN/kniga_1/032.htm

9. Кржевов В. С. Социальная и политическая философия // Философия : учебное пособие / Ф. Е. Ажимов, К. Ю. Аласания, А. Р. Апресян и др. / Под ред. А. П. Козырева, Т. А. Вархотова. М. : Прометей, 2026. С. 575–595.

10. Худякова Н. Л. Производство как субстанция общества // Вестник ЧелГУ: философия, социология, культурология. Вып. 31. 2013. № 38 (329). С. 24–29.

11. Худякова Н. Л. Потребности человека и личностные ценности как социокультурная форма их существования // Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. Вып. 55. 2020. № 4 (438). С. 36–47.

12. Худякова Н. Л., Внутских А. Ю. Проблема цели и предмета социальной философии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2025. № 4. С. 553–564.

Информация об авторе

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

Information about the author

N. L. Khudyakova — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Eurasia and the East.

Статья поступила в редакцию 25.07.2026; одобрена после рецензирования 31.08.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 25.07.2026; approved after reviewing 31.08.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 145–150.
Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(8(514):145-150.

Научная статья

УДК 130.1

doi: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-145-150

СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ В АРХИТЕКТОНИКЕ ВТОРОГО ПРЕОДОЛЕНИЯ

Андрей Иванович Мацына

Челябинское высшее военное авиационное училище штурманов МО РФ, Челябинск, Россия, matsyna@inbox.ru, 0000-0001-9834-348X

Аннотация. Статья-отклик на отдельную главу А. В. Смирнова в учебном пособии «Философия» для студентов нефилософских специальностей посвящена анализу роли смыслополагания в архитектонике преодоления как базового элемента культуры. На материале теоретических положений А. В. Смирнова о специфике арабо-мусульманской интеллектуальной культуры и собственной концепции культуры преодоления автор рассматривает механизмы формирования трех уровней коллективной идентичности. Показано, что смыслополагание, определяемое схематикой полагания связности (субстанции или действия), выступает ключевым моментом целеполагания в деятельности преодоления. Указывается на наличие предпосылок Второго преодоления в арабо-мусульманской интеллектуальной традиции. Обоснована возможность интеграции различных схематик полагания связности на основе принципа дополнительности Н. Бора. Практическая значимость материала А. В. Смирнова, опубликованного в новом учебном пособии по философии, демонстрируется на примере преподавания философии в многонациональных учебных группах, моделирующих многополярный мир с единой судьбой.

Ключевые слова: смыслополагание, культура преодоления, коллективная идентичность, арабо-мусульманская философия, схематика действия, принцип дополнительности, интеллектуальная культура

Для цитирования: Мацына А. И. Смыслополагание в архитектонике Второго преодоления // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 8 (514). С. 145–150. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-145-150.

Original article

MEANING-MAKING IN THE ARCHITECTONICS OF THE SECOND REVOLUTION

Andrey I. Matsyna

Chelyabinsk Higher Military Aviation School of Navigators of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Chelyabinsk, Russia, matsyna@inbox.ru, 0000-0001-9834-348X

Abstract. The article is a response to a separate chapter by A. V. Smirnov in the textbook “Philosophy” for students of non-philosophical specialties; it is devoted to an analysis of the role of meaning-making in the architectonics of overcoming as a basic element of culture. Drawing on A. V. Smirnov’s theoretical statements about the specifics of Arab-Muslim intellectual culture and his own concept of the culture of overcoming, the author examines the mechanisms for the formation of three levels of collective identity. It is shown that meaning-making, defined by the schema of ascribing coherence (of substance or action), is a key moment in goal-setting in the activity of overcoming. It is indicated that there are prerequisites for a Second Overcoming in the Arab-Muslim intellectual tradition. The possibility of integrating various schemes for conceiving coherence on the basis of N. Bohr’s principle of complementarity is substantiated. The practical significance of A. V. Smirnov’s material, published in a new philosophy textbook, is demonstrated through the example of teaching philosophy.

Keywords: meaning-making, a culture of overcoming, collective identity, Arab-Muslim philosophy, the schema of action, the principle of complementarity, intellectual culture

For citation: Matsyna AI. Meaning-Making in the Architectonics of the Second Revolution. *Bulletin of the Chelyabinsk State University.* 2026;(8(514):145-150. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-514-8-145-150.

© Мацына А. И., 2026

В третьем разделе «Другие философии: незападные интеллектуальные культуры» рассматриваемого учебного пособия «Философия» для студентов нефилософских специальностей академику А. В. Смирнову принадлежит глава «Теоретическая мысль арабо-мусульманской большой культуры». Содержание этой главы послужило отправной точкой для размышлений, изложенных в настоящей статье. Итоговый вывод главы утверждает ответственный подход к изучению незападных интеллектуальных традиций как единства во многообразии, исключающий потерю уникальности вариантов развёртывания человеческого сознания: «Проектирование третьего уровня коллективной идентичности (уровня планетарного человечества) как всечеловеческого, сохраняющего субъектность каждой из больших культур, является сегодня настоятельной необходимостью и задачей, стоящей перед отечественной философской — и в целом гуманитарной и социальной — мыслью» [9, с. 798]. Абстрактное понятие (европейской, арабо-мусульманской, южноазиатской, дальневосточной) большой культуры определяется как «исторически подвижное, но в каждый момент определённое по своему составу содружество конкретных, эмпирически фиксируемых культур, различаемых по этноязыковым, религиозным, географическим, историческим и другим признакам, объединённых способом смыслополагания» [9, с.756].

Действительно, на макросоциальном уровне необходимость формирования планетарного уровня коллективной идентичности становится очевидной уже при первом взгляде на растущий список непреодолённых человечеством всеобщих и глобальных проблем, который свидетельствует об остром дефиците эффективной интеграции идентичности конкретных культур во всечеловеческую целостность. На микросоциальном уровне с этой необходимостью сталкивается каждый преподаватель, ведущий общий курс философии в специализированных многонациональных и многоконфессиональных учебных группах военного вуза, включающих, как правило, представителей всех больших незападных интеллектуальных культур. Субъектность таких социальных групп моделирует складывающиеся конфигурации многополярного мира, представленные живой связью носителей больших интеллектуальных культур в процессе обучения. Военная специфика здесь упомянута неслучайно, поскольку военная учебная группа, благодаря её жёсткой детерминированности общей целью, представляет собой не менее строгую, чем макросоциальная, модель выхода на уровень коллективной идентичности без потери уникальности субъекта.

Разговор об истории развития интеллектуальных традиций в таких специфических группах представляет собой, пожалуй, самый интересный момент возникновения живого общечеловеческого диалога. Завязавшийся диалог позволяет целенаправленно вести обучающихся и к знакомству с отечественной философской мыслью, и к дальнейшему освоению предметного курса. Особенность состоит в том, что момент возникновения откровенного и непредвзятого интереса к выходу на уровень общечеловеческой идентичности проявляется всякий раз, когда носителю традиционной культуры, будь то мусульманин, буддист или конфуцианец, выпадает возможность ознакомить остальную аудиторию с соответствующим его культуре образом мысли и интеллектуальной традицией. Именно в эти моменты мощный импульс осознания уникальности собственной культуры двигает обучающегося к выходу на уровень философской рефлексии. И именно в этот момент у преподавателя возникает острая необходимость: во-первых, в соответствующем уровне владения понятийной базой незападных интеллектуальных культур; во-вторых, в эффективном методе преодоления несоответствия категориальной архитектоники интеллектуальных культур. Особая сложность момента заключается еще и в том, что большая интеллектуальная культура претендует на полный захват сознания для развертывания его содержания в собственных традиционных категориях. Например, преподавание общего курса философии по программе нефилософской специальности носителю традиционного буддийского мировоззрения (с учетом наличия у обучающегося соответствующего уровня светского образования) требует от преподавателя уровня владения понятийной базой южноазиатской традиционной интеллектуальной культуры, достаточного для компаративного ознакомления обучающегося с европейской философской культурой и перехода к категориальному освоению предметного курса философии. В ином случае преподавание общего курса философии в специализированных «многополярных» группах завершится профанацией, искажением материала и формализацией учебного процесса.

Можно констатировать, что системность описанной ситуации на микросоциальном уровне верифицирует тезис о возможности достижения третьего уровня коллективной идентичности лишь путем собирания больших культур. Проблема, возникающая на этом пути, действительно связана с невозможностью перевода на язык европейской философии понятий незападных интеллектуальных традиций, которые могут быть

адекватно объяснены только из их собственных оснований.

В качестве собственного основания большой культуры А. В. Смирнов выделяет характеризующее её смыслополагание, то есть полагание связности «что-и-какое» [9, с. 757–758]. Полагание связности вариативно и различается схематикой, задающей целостные контуры морфологии большой культуры и традицию теоретической рефлексии в форме соответствующей ей интеллектуальной культуры. Так, полагание связности в схематике субстанции предопределяет появление европейской большой культуры и философии, а полагание связности в схематике действия лежит в основе зарождения и «развития арабо-мусульманской большой культуры и соответствующей ей интеллектуальной традиции. Таким образом, смыслополагание является базовым отношением, определяющим исходные формы культуры, поскольку его схематика задает морфологию большой культуры и каждой из культур» [11], её составляющих.

В соответствии со сказанным, проблема собирания третьего уровня коллективной идентичности сводится к проблеме поиска оснований корректной интеграции смыслополагания больших культур. Частичное продвижение к её решению может быть достигнуто, если рассматривать смыслополагание как специфическую деятельность [10] (сознания) субъекта: его структура может быть рассмотрена как совокупность двух неразрывных составляющих. Во-первых, это, собственно, активность полагания связности, которая проявляется как деятельность собирания субъектом множественности «как» в строгое единство «что». Во-вторых, это, собственно, схематика полагания связности как предопределяемый субъектом порядок собирания множественности «как» в строгое единство «что».

Деятельность собирания единства множественности может осуществляться в виде единства противоположностей или единства целого, состоящего из частей [9]. В обоих вариантах собирание представляет собой преодолевающую деятельность субъекта (части) по выходу к содержательности объекта (целого). В связи с этим собирание единства множественности можно охарактеризовать с опорой на понятийный аппарат концепции культуры преодоления и её центральную категорию «преодоление». Преодоление в самом общем лингвистическом фокусе определяется как действие по значению глаголов «преодолевать», «преодолеть» [8], направленное на то, чтобы побороть, пересилить что-либо или справиться с чем-либо [1, с. 98].

Преодоление можно трактовать как непрекращающееся усилие субъекта, реализуемое в различных модусах социального бытия (труд, образование, творчество, общение, игра), которое может носить как стихийный, единичный характер, так и быть систематически воспроизводимым на уровнях общего и всеобщего. Единичные акты преодоления в этом случае выступают как конкретные феномены преодоления, тогда как их устойчивая репродуцируемая совокупность конституирует культуру преодоления как систему, инкорпорирующую собственно преодолевающую активность субъекта. Как составная часть коллективного опыта человечества, культура преодоления систематично фиксируется и репродуцируется на различных (орудийном, символическом, знаковом, предельно-знаковом [6]) уровнях культурной разметки объекта, обеспечивая тем самым свою социальную воспроизводимость.

Социально воспроизводимая совокупность феноменов преодоления, организованная в устойчивую систему, образует локальную культуру (порядок) преодоления, отражающую уникальность коллективной идентичности на уровне «конкретной, эмпирически фиксируемой культуры» [9, с. 757, 798]. Обобщение локальных культур преодоления выявляет сложные общие исторические порядки преодоления, соответствующие мировоззренческим формам мифа, религии, науки. Однако группировка локальных порядков преодоления с учетом различий в смыслополагании позволяет выявить общий порядок преодоления, отражающий уникальность «второго уровня коллективной идентичности» в формате «большой культуры» [9, с. 757, 798]. Проективное обобщение порядков преодоления на уровне всеобщей связи, позволяющей интегрировать смыслополагания с различными схематиками, представляет собой собственно культуру преодоления на уровне «собирания больших культур» и выхода к «третьему, планетарному уровню коллективной идентичности человечества» [9, с. 762, 798]. Деятельность собирания единства множественности присутствует на всех этапах развития культуры преодоления, представляя собой преодоление, включающее в свой состав изначальный порядок преодоления.

Порядок собирания единства множественности может быть представлен как базовая разметка объекта, по которой налаживается (пред) сознательное развертывание преодолевающей деятельности субъекта. Структура преодоления изоморфна структуре деятельности и разворачивается во взаимосвязанных моментах цели, средства, предмета, продукта (вбирающего в себя эти

три момента) и результата. Последний включает не только целеполагаемый продукт, но и непредвиденные последствия, которые сами становятся препятствиями на всем поле бытия субъекта. В этой перспективе преодоление предстает как непрекращающееся снятие (Г. Гегель), или устранение ограниченного содержания бытия субъекта с сохранением его жизнеспособных элементов. Зарождение порядка собирания единства множественности неразрывно с истоковыми формами преодолевающей деятельности в недрах «элементарной социальной связи» [7, с. 29] и соотносится с категорией начала [7]. Развитие вариантов порядка собирания (схематики полагания связности) осуществляется в дальнейшем процессе возникновения и становления культуры. В целом, полагание связности (смыслополагание) можно принять в качестве элемента преодоления, важной составляющей момента цели, или целеполагания, обнаруживающего себя в критические моменты развития культуры преодоления — на этапах Первого и Второго преодоления человечества. В связи с ограниченным объемом публикации позволим себе лишь вкратце охарактеризовать роль смыслополагания на каждом из этапов.

Первое преодоление, или снятие инстинктивной природы человека, представляет видовой переход от (пред)человеческого инстинктивного существования к жизненному производству. В этот период на основе «задерживания вожделения» (Ф. Энгельс) и возвышения над собственной инстинктивной природой (пред)человек впервые закрепляет средство как абиологическую составляющую собственного бытия (орудие), посредством которого осуществляется объективация идеального содержания сознания (образ). «Что», как образ строгого единства изначальной целостности, посредством развивающейся орудийной связи человека с миром превращается во множественность «какое». Схематика полагания связности (например, субстанции либо действия) возникает и развивается на путях орудийной практики как объективация оставшейся в развивающемся (пред)сознании интуиции целостности и инстинктивного стремления к ней (первый уровень коллективной идентичности). Развившаяся в процессе Первого преодоления схематика полагания связности теперь удерживается в сознании как способ культурной разметки объекта, освоения предмета и фиксации передачи совокупного опыта множественности «какое» на орудийном, символическом, знаковом и предельно-знаковом уровнях. На этой основе развиваются культуры, складывающиеся в большие культуры (второй уровень коллективной идентичности). Однако смыслополагание Первого преодоления, независимо от его схематики, связано с ценностным сознанием, которое достигает апофеоза своего развития в игре идентичности, где «на место вещи заступает человек, а на место человека — вещь» (К. Маркс). Как всеобщий порядок, задавший вектор развития современной цивилизации, Первое преодоление, не обновлённое актуальными онтологическими свойствами, теперь содержит в себе угрозу упадка и гибели. В современных условиях эта логика уже приобрела глобальный масштаб и требует концептуального ответа ради выживания человечества.

Выход из этого кризиса условно может быть обозначен как преодоление Первого преодоления (снятие ценностного сознания с сохранением его жизнеспособного содержания), или Второе преодоление человечества, направленное на гармонизацию социального бытия (выход на третий уровень коллективной идентичности). Второе преодоление как теоретический конструкт применяется в силу проективности общественного сознания, «способного конструировать социальную реальность исходя из свободно избранных представлений о должном устройстве общества» [5, с. 39]. Предпосылки Второго преодоления непрестанно зарождаются и формируются в структуре Первого преодоления (первый и второй уровни идентичности) вне зависимости от схематики полагания связности.

Так, европейской большой культуре свойственна схематика субстанции, описывающая устойчивую суть («что»), представленную её меняющимися, текучими качествами («какое»); метафизика субстанции полагает многообразие мира как многообразие акциденций (многообразие «какое»), сводимое к единству субстанции (единству «что») [9]. В схематике субстанции смыслополагание европейской культуры и философии непрестанно кристаллизует предельно-смысловые порядки преодоления, указывающие на соответствующий предельно-смысловой полюс бытия. «Например, в религиозном контексте процесс предметно-уровневого восхождения субъекта понимается как преображение, а в светском — как метаморфоза предметной идентичности субъекта: движение к духу как совокупности чистой формы и чистого отношения, обретение себя как «места любящего бытия» (А. Б. Невелев)» [3]. В максимальном выражении это предполагает состояние безотносительного отрицания (Г. Гегель, М. Хайдеггер), позволяющее эффективно преобразовать существующие предпосылки в начало,

в новые условия, в новый порядок их связи — в новое смыслополагание.

Смыслополагание арабо-мусульманской культуры определяется схематикой действия, где действие («что») представлено действователем и претерпевающим («какое»), когда мир мыслится как система действий, протекающих между действователем и претерпевающим каждого действия; метафизика действия полагает действие как «что», а две его стороны (действователя и претерпевающего) как «какое». Устойчивость мира и его упорядоченность достигаются как устойчивость и упорядоченность действий. В схематике действия смыслополагание большой арабо-мусульманской интеллектуальной культуры также является основой для выстраивания предельно-смысловых порядков, указывающих на абсолютную деятельностную способность: доисламские представления о безличной силе (маниийа); исламская идея Бога как всесильного, ничем не ограниченного действователя; философская рефлексия представлений о предельной деятельностной способности Бога как единственного Действователя, источника всех действий, упорядоченности мира и упорядоченности всех действий [9]. В рассмотрении Ибн Халдуном человека как природного существа выявляется спаянность (‘асабиййа) как естественная деятельностная способность, проявляющаяся в своих предельных значениях в жизни на открытых (бадава) и отгороженных (хадара) пространствах. Формирование предпосылок Второго преодоления прослеживается в философской рефлексии человека как истинного действователя: в разработке мутазилизмом метафизики действия, воспринятой философией ашаризма и философией суфизма.

На наш взгляд, они присутствуют в оформлении мутазилизмом последовательной этики воздаяния и наказания; во введении ашаризмом категории «явленное-сокрытое» (захир-батин), раскрывающей в субъекте максимально возможный онтологический горизонт преодоления; во введении мутазилизмом понятия чистой вещи (вуджуд); в обнаружении Аль-Джунайдом парадигматической тройки вуджуд (нахождение) — мавджуд (находимое) — ваджид (находящий); в разработке Аль-Фараби, Ибн Синой теории возможного (мумкин). В максимальной степени предпосылки Второго преодоления в схематике действия, на наш взгляд, проявляются в учении Ибн Араби о Третьей вещи как повторяющемся двунаправленном действии, протекающем между Богом и миром, и отождествляемом с Совершенным человеком (инсан камил): «Ибн Араби отводит человеку в лице Совершенного человека центральное место в миропорядке, поскольку, взятый как Третья вещь, он обеспечивает постоянное двунаправленное протекание действия между Богом и миром» [9, с. 789].

В связи со сказанным выше представляется возможным утверждать, что вне зависимости от конкретной схематики полагания связности смыслополагание является одним из базовых элементов в структуре деятельности преодоления, относящимся к целеполаганию субъекта. Если в архитектонике Первого преодоления смыслополагание выступает моментом первоначального фокуса всех «задержанных вожделений» (Ф. Энгельс) предчеловека, превратившего его инстинктивную биологическую природу в социальную, то в архитектонике Второго преодоления смыслополагание раскрывается как фокус всех стремлений проективного общественного сознания к гармонизации социального бытия. Предпосылки Второго преодоления непрестанно зарождаются в ценностном бытии как результате Первого преодоления и кристаллизуются в форме теоретической рефлексии в интеллектуальных традициях больших культур, вне зависимости от присущей им схематики полагания связности. Проблема несоответствия схематики полагания связности в процессе формирования третьего уровня коллективной идентичности может быть решена с опорой на принцип дополнительности Нильса Бора, согласно которому различные описания объекта рассматриваются не как противоречащие, а как взаимодополняющие. В этом случае кажущиеся кардинально различными схематики полагания связности можно рассматривать как дополняющие аспекты смыслополагания коллективного субъекта, вовлеченного в процесс Второго преодоления как стремления к Третьему уровню планетарной идентичности единого человечества.

На микросоциальном уровне сложная компаративная и интегративная практика по совмещению смыслополаганий осуществляется в процессе преподавания философии в многонациональных, многоконфессиональных учебных группах, моделирующих многополярный мир с единой судьбой. Весьма существенной помощью в этом процессе являются не только рассматриваемая глава А. В. Смирнова в учебном пособии «Философия» для студентов нефилософских специальностей, но и его учебник по арабо-мусульманской философии [2], крайне востребованный в подготовке студентов по философским специальностям.

Список источников

1. Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб. : Норинт, 2008. 1536 с.

2. История арабо-мусульманской философии: учебник и антология / под ред. А. В. Смирнова. Москва : Академический проект; Садра, 2020. 623 с.

3. Мацына А. И. Культура преодоления и созидание «цивилизации любви» // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. Челябинск, 2023. С. 46–53.

4. Иларион (Троицкий), архиеп. Верейский. Прогресс и преображение / архиепископ Иларион (Троицкий) [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarion_Troitskij/progress-i-preobrazhenie (дата обращения: 18.08.2026).

5. Момджян К. Х. К вопросу о конструировании социальной реальности / К. Х. Момджян // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14, № 4. С. 38–52.

6. Невелев А. Б., Худякова Н. Л. Философия познания / А. Б. Невелев, Н. Л. Худякова. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2015. 123 с.

7. Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. Свердловск : УрГУ, 1975. 181 с.

8. Словарь русского языка : в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой ; РАН, Институт лингвистических исследований. 4-е изд., стер. Москва : Русский язык : Полиграфресурсы, 1999 [Электронный ресурс] // Фундаментальная электронная библиотека. URL: https://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp (дата обращения: 18.08.2026).

9. Смирнов А. В. Теоретическая мысль арабо-мусульманской большой культуры // Философия : учебное пособие / Ф. Е. Ажимов, К. Ю. Аласания, А. Р. Апресян [и др.]; под ред. А. П. Козырева, Т. А. Вархотова. Москва : Прометей, 2026. 932 с.

10. Щеколдина С. В. Основные теоретические подходы к феномену «деятельность» // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия № 3. Гуманитарные и общественные науки. 2022. № 2 [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-teoreticheskie-podhody-k-fenomenu-deyatelnost (дата обращения: 18.08.2026).

11. Шамилли Г. «Мы работаем именно с началом мысли и сознания» : беседа с А. В. Смирновым / Г. Б. Шамилли, 4 июня 2024 года. Институт философии Российской Академии наук. Musiqi Dünyasi. 2024. № 3 (100). С. 23–33.

Информация об авторе

А. И. Мацына — кандидат философских наук, профессор кафедры военно-политической работы в войсках (силах) Челябинского высшего военного авиационного училища штурманов МО РФ.

Information about the author

A. I. Matsyna — Candidate of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Military-Political Work in the Troops (Forces) of the Chelyabinsk Higher Military Aviation School of Navigators of the Ministry of Defense of the Russian Federation.

Статья поступила в редакцию 10.08.2026; одобрена после рецензирования 31.08.2026; принята к публикации 31.08.2026.

The article was submitted 10.08.2026; approved after reviewing 31.08.2026; accepted for publication 31.08.2026.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declare no conflicts of interests.