

ISSN 2949-5121 (PRINT)
ISSN 2949-5148 (ONLINE)

СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПРО
СВЕТ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ПРОСВЕЩЕНИЯ



Contemporary Philosophical Research
Souremennye filosofskie issledovaniya

2026 № 1

- Антропоконсерватизм и трансгуманизм
- Управленческие технологии в цифровой утопии XXI века
- Логика больших вызовов и приоритеты национального развития



ISSN 2949-5121 (print)

2026 / № 1

ISSN 2949-5148 (online)

СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Название журнала до сентября 2023 г.: Вестник Московского государственного
областного университета. Серия: Философские науки

Рецензируемый научный журнал. Основан в 1998 г.

Журнал «Современные философские исследования» включён в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук» Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации (См.: Список журналов на сайте ВАК при Минобрнауки России) по следующим научным специальностям: 5.7.1 – Онтология и теория познания (философские науки); 5.7.2 – История философии (философские науки); 5.7.6 – Философия науки и техники (философские науки); 5.7.7 – Социальная и политическая философия (философские науки).

The peer-reviewed journal was founded in 1998

“Contemporary Philosophical Research” is included by the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation into “the List of reviewed academic journals and periodicals recommended for publishing in corresponding series basic research thesis results for a Ph.D. Candidate or Doctorate Degree” (See: the online List of journals at the site of the Supreme Certifying Commission of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation) on the following scientific specialties: 5.7.1. – Ontology and theory of cognition (philosophical sciences); 5.7.2. – The history of philosophy (philosophical sciences); 5.7.6. – The philosophy of science and technology (philosophical sciences); 5.7.7. – Social and political philosophy (philosophical sciences).

ISSN 2949-5121 (print)

2026 / № 1

ISSN 2949-5148 (online)

CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL RESEARCH

Учредитель журнала:

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Государственный университет просвещения»

Выходит 4 раза в год

Редакционная коллегия

Главный редактор:

Бондарева Я. В. — д-р филос. наук, проф., Государственный университет просвещения

Заместитель главного редактора:

Губман Б. Л. — д-р филос. наук, проф., Тверской государственный университет

Ответственный секретарь:

Майкова В. П. — д-р филос. наук, проф., Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана (Мытищинский филиал)

Члены редакционной коллегии:

Беркут В. П. — д-р филос. наук, проф., Военная академия РВСН им. Петра Великого Министерства обороны Российской Федерации;

Виноградов А. И. — д-р филос. наук, проф., Мурманский арктический государственный университет;

Евстифеева Е. А. — д-р филос. наук, проф., Тверской государственный технический университет;

Ильин В. В. — д-р филос. наук, проф., Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана;

Кондаков А. М. — д-р пед. наук, проф., член-корреспондент Российской академии образования, Институт мобильных образовательных систем (ИМОС);

Костадинович Д. — д-р наук, доц., Университет Ниша (Сербия);

Кравченко В. В. — д-р филос. наук, проф., Московский государственный лингвистический университет им. М. Тореза;

Курабцев В. Л. — д-р филос. наук, проф., Государственный университет просвещения;

Лебедев С. А. — д-р филос. наук, проф., Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова;

Микосиба М. — д-р наук, почётный профессор, Университет Тиба (Япония);

Михалкин Н. В. — д-р филос. наук, проф., Московский государственный психолого-педагогический университет;

Синенко В. Я. — д-р пед. наук, проф., академик Российской академии образования, Новосибирский институт повышения квалификации и переподготовки работников образования;

Янич М. — д-р наук, проф., Университет Ниша (Сербия)

ISSN 2949-5121 (print)

ISSN 2949-5148 (online)

Рецензируемый научный журнал «Современные философские исследования» — печатное издание, в котором публикуются статьи российских и зарубежных учёных по вопросам онтологии и теории познания, истории философии, философии науки и техники, социальной и политической философии.

Журнал адресован преподавателям высшей школы, докторантам, аспирантам и всем, кто интересуется вопросами философии.

Журнал «Современные философские исследования» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Регистрационное свидетельство ПИ № ФС 77-73345.

Индекс журнала «Современные философские исследования» по Объединённому каталогу «Пресса России» — 40724.

Журнал включён в базу данных Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), его текст доступен в научных электронных библиотеках «eLibrary» (www.elibrary.ru) и «КиберЛенинка» (с 2017 г., www.cyberleninka.ru), а также на сайте журнала (www.philosmgou.ru).

При цитировании ссылка на журнал обязательна. Публикация материалов осуществляется в соответствии с лицензией Creative Commons Attribution 4.0 (CC-BY).

Ответственность за содержание статей несут авторы. Мнение автора может не совпадать с точкой зрения редколлегии серии. Рукописи не возвращаются.

Современные философские исследования. — 2026. — № 1. — 150 с.

© Государственный университет просвещения, 2026.

Адрес редакции:

г. Москва, ул. Радио, д. 10А, офис 98

тел. (495) 780-09-42 (доб. 6101)

e-mail: sj@guppros.ru

сайт: www.philosmgou.ru

Founder of the journal:
Federal State University of Education

_____ Issued 4 times a year _____

Editorial board

Editor-in-chief:

Ya. V. Bondareva – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Federal State University of Education

Deputy editor-in-chief:

B. L. Gubman – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Tver State University

Executive secretary of the series:

V. P. Maikova – Dr. Sci. (Philosophy), Mytischki Branch of Bauman Moscow State Technical University

Editorial board:

V. P. Berkut – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Peter the Great Military Academy of the Strategic Missile Forces of the Ministry of Defence of the Russian Federation;

A. I. Vinogradov – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Murmansk Arctic State University;

E. A. Evstifeeva – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Tver State Technical University;

V. V. Ilyin – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Bauman Moscow State Technical University;

A. M. Kondakov – Dr. Sci. (Education), Prof., Corresponding Member of the Russian Academy of Education, Institute of Mobile Educational Systems;

D. Kostadinović – PhD, Assoc. Prof., University of Niš (Serbia);

V. V. Kravchenko – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Moscow State Linguistic University;

V. L. Kurabtsev – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., State University of Education;

S. A. Lebedev – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Lomonosov Moscow State University;

M. Mikoshiba – PhD, Honored Professor, Chiba University (Japan);

N. V. Mikhalkin – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Moscow State University of Psychology and Education;

V. Ya. Sinenko – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Academician of the Russian Academy of Education, Novosibirsk Teachers' Upgrading and Retraining Institute;

M. Janjić – Doctor of Philology, Prof., University of Niš (Serbia)

ISSN 2949-5121 (print)

ISSN 2949-5148 (online)

The peer-reviewed scientific journal "Contemporary Philosophical Research" is a printed edition that publishes articles of Russian and foreign scientists, including but not limited to ontology, theory of cognition, history of philosophy, philosophy of science and technology, and social and political philosophy.

The journal is addressed to university teachers, doctoral students, postgraduate students, and anyone interested in philosophy.

The journal "Contemporary Philosophical Research" is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Communications (mass media registration certificate No. FS 77-73345).

The subscription index of "Contemporary Philosophical Research" is 40724 in the Press of Russia catalog.

The journal is included into the database of the Russian Science Citation Index, and its full texts are available through scientific electronic libraries "eLibrary" (www.elibrary.ru) and "CyberLeninka" (since August 2017; www.cyberleninka.ru), as well as on the journal's site (www.philosmgou.ru).

When citing, the reference to the journal is required. All publications are licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY).

The authors bear all the responsibility for the content of their papers. The opinion of the Editorial Board of the series does not necessarily coincide with that of the authors. Manuscripts are not returned.

Contemporary Philosophical Research. – 2026. – No. 1. – 150 p.

© Federal State University of Education, 2026.

The Editorial Board address:

ul. Radio 10A, office 98, 105005 Moscow, Russian Federation

Phone: +7 (495) 780-09-42 (add. 6101)

e-mail: sj@guppros.ru

sites: www.philosmgou.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

<i>Елхова О. И. Бытие-к-смерти как форма овладения временем.</i>	6
---	---

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Бондарева Я. В., Ильинская С. Г. Философские основания преодоления универсалистского подхода в российской гуманитаристике.</i>	13
<i>Гусейнов Ф. И. Габриэль Марсель: понятие бытие-в-ситуации</i>	26
<i>Леонов А. В. К вопросу об изучении эмиграции в философском аспекте (на примере российской эмиграции во время и после Гражданской войны 1918–1922 годов).</i>	38
<i>Мирошкин М. С. Экономический кризис телесного бытия человека в философии Ж. Лакана: историко-философский анализ.</i>	45

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Буренков С. В. От экономической целесообразности к этическому императиву: pro et contra идеи базового безусловного дохода</i>	59
<i>Губанов Н. Н. Антропоконсерватизм и трансгуманизм</i>	69
<i>Гурьянова А. В., Тимофеев А. В. Рефлексия традиционных ценностей в русской до- и постреволюционной философии.</i>	78
<i>Джавад О. В. Политизация культуры безопасности: легитимация власти и технологизация социального контроля.</i>	89
<i>Куприянов С. В. Поведенческий человек как фаза трансформации бунтующего человека .</i>	96
<i>Пржиленский И. В. Логика больших вызовов и приоритеты национального развития ...</i>	104
<i>Халуторных О. В. Управленческие технологии в цифровой утопии XXI века.</i>	114
<i>Цао Юнь, Ивлева М. Л. Теории социальной справедливости и гендерные размышления в западной философии: анализ применимости в китайском контексте</i>	124

О ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ С. Л. РУБИНШТЕЙНА

<i>Колесниченко Ю. В. Патриотизм на изломе времён (личная и творческая судьба С. Л. Рубинштейна).</i>	133
<i>Абульханова-Славская К. А. Оптимистическая трагедия С. Л. Рубинштейна</i>	136

CONTENTS

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

O. Elkhova. Being-Towards-Death as a Form of Mastering Time 6

HISTORY OF PHILOSOPHY

Ya. Bondareva, S. Ilinskaya. Philosophical Foundations of Overcoming the Universalistic Approach in Russian Humanities 13

F. Guseynov. Gabriel Marcel: The Concept of Being-In-Situation 26

A. Leonov. On Studying Emigration Philosophically (On Example of Russian Emigration During and After the Civil War of 1918–1922). 38

M. Miroshkin. The Economic Crisis of Human Bodily Existence in J. Lacan’s Philosophy: A Historical and Philosophical Analysis 45

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

S. Burenkov. From Economic Efficiency to Ethical Imperative: Pro Et Contra of the Basic Income. 59

N. Gubanov. Anthropological Conservatism and Transhumanism 69

A. Guryanova, A. Timofeev. Reflection on Traditional Values in Russian Pre- and Post-Revolutionary Philosophy 78

O. Dzhavad. Politicization of Security Culture: Power Legitimization and Social Control Technologization 89

S. Kupriyanov. A Man of Conduct as a Transformation Phase of a Man in Revolt 96

I. Przhilenskiy. The Logic of Great Challenges and Priorities for National Development. 104

O. Khalutornykh. Management Technologies in Digital Utopia of the 21st Century 114

Yun Cao, M. Ivleva. Theories of Social Justice and Gender Reflections in Western Philosophy: Analysis of Applicability in Chinese Context 124

ON THE SPIRITUAL HERITAGE OF S. L. RUBINSTEIN

Yu. Kolesnichenko. Patriotism at the Bend of Times (S. L. Rubinstein’s Personal and Creative Destiny) 133

K. Abulkhanova-Slavskaya. S. L. Rubinstein’s Optimistic Tragedy 136

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Научная статья

УДК 141.7 + 128:111.62

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-6-12

БЫТИЕ-К-СМЕРТИ КАК ФОРМА ОВЛАДЕНИЯ ВРЕМЕНЕМ

Елхова О. И.

Уфимский университет науки и технологий, г. Уфа, Российская Федерация

e-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

Поступила в редакцию 01.10.2025

После доработки 19.10.2025

Принята к публикации 05.11.2025

Аннотация

Цель. Выявить онтологический потенциал концепта *бытия-к-смерти* М. Хайдеггера и обосновать его как форму овладения временем в условиях социокультурных и технологических трансформаций.

Процедура и методы. Основу исследования составляет системный подход, позволивший рассматривать концепт *бытия-к-смерти* как универсальный механизм организации времени, интегрированный в социальные и институциональные практики.

Результаты. Установлено, что концепт *бытия-к-смерти* функционирует как универсальный механизм структурирования времени. Создание устойчивых символических систем становится способом овладения временем, продлевая существование за пределы жизни и включая его в культурную традицию.

Теоретическая и/или практическая значимость. Исследование расширяет горизонты философского знания, демонстрируя потенциал концепта *бытия-к-смерти* для анализа современных вызовов.

Ключевые слова: бытие-к-смерти, время, культурная память, символические системы, институциональные формы

Для цитирования:

Елхова О. И. *Бытие-к-смерти* как форма овладения временем // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 6–12. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-6-12>.

Original research article

BEING-TOWARDS-DEATH AS A FORM OF MASTERING TIME

O. Elkhova

Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russian Federation

e-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

Received by the editorial office 01.10.2025

Revised by the author 19.10.2025

Accepted for publication 05.11.2025

Abstract

Aim. To reveal ontological potential of M. Heidegger's concept of *being-towards-death* and to substantiate its reinterpretation as a specific mode of mastering time within the horizon of contemporary social-cultural and technological transformations.

Methodology. The study is based on a systemic approach, which made it possible to consider the concept of *being-towards-death* as a universal mechanism of time organization, integrated into social and institutional practices.

Results. It has been established that the concept of *being-towards-death* functions as a universal mechanism of time structuring. The creation of stable symbolic systems becomes a way of mastering time, extending existence beyond life and integrating it into cultural tradition.

Research implications. The study expands the boundaries of philosophy by demonstrating the potential of the concept of *being-towards-death* for analyzing contemporary challenges.

Keywords: being-towards-death, time, cultural memory, symbolic systems, institutional forms

For citation:

Elkhova, O. I. (2026). *Being-Towards-Death* as a Form of Mastering Time. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 6–12. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-6-12>.

Введение

Современное общество сталкивается с необходимостью осмысления конечности существования человека не только как биологического факта, но и как фундаментального онтологического горизонта. Актуальность исследования определяется рядом факторов. Прежде всего, современный мир испытывает кризис институциональной преемственности и нарастающее ускорение исторического времени, что влечёт за собой риск утраты устойчивых ценностных ориентиров [1, с. 155–160]. Кроме того, биотехнологическое продление жизни, развитие искусственного интеллекта и глубокие изменения в экономике формируют новые горизонты, в рамках которых конечность превращается в философскую проблему идентичности и границ человеческого существования [2, с. 185–189].

Отсюда возникает исследовательская задача, каким образом экзистенциальное измерение конечности может быть соотносено с динамикой современных трансформаций, включая социокультурные, технологические и институциональные процессы. В то же время цифровизация и трансформация субъектности создают новые сценарии отношения человека ко времени и памяти, усиливая значение символических систем в сохранении и передаче экзистенциально значимых смыслов [3, с. 38–39]. Конечность, осмысленная в экзистенциальном горизонте, предстаёт не только вызовом, но и ресурсом ценност-

ного конструирования, а также источником подлинного существования. Таким образом, проблема осмысления бытия-к-смерти выходит за пределы экзистенциальной философии и приобретает междисциплинарное измерение, объединяя онтологию, социальные науки и современные технологии.

Концепт *бытия-к-смерти*, предложенный М. Хайдеггером, традиционно понимается как экзистенциальная характеристика человеческого бытия, раскрывающая его подлинность через предвосхищение собственной конечности. Полагаем, что указанный концепт обладает значительным онтологическим потенциалом и должен получить новое расширенное толкование как особая форма овладения временем. Такая интерпретация позволит выявить связь между экзистенциальным горизонтом конечности и процессами организации времени в культуре, обществе и науке. Философское рассмотрение *бытия-к-смерти* в предложенной интерпретации откроет возможность выявления новых способов организации времени, преодоления его разрушительной логики и поиска оснований устойчивости в условиях глобальной нестабильности.

Онтологический смысл *бытия-к-смерти* в горизонте времени

Понятие *бытие-к-смерти*, введённое М. Хайдеггером в работе «Бытие и время» (*Sein und Zeit*), является центральным экзи-

стенциалом, т. е. фундаментальной характеристикой человеческого существования (*Dasein*) [4, с. 254–262]. Со своей стороны отметим, что в данном контексте смерть понимается не как биологический конец, а как предельная возможность, структурирующая всё человеческое бытие. В данном измерении раскрывается особая форма отношения ко времени, при которой смерть перестаёт быть лишь биологическим финалом и становится стимулом к подлинному существованию. В предлагаемой в этой статье интерпретации *бытие-к-смерти* рассматривается как форма овладения временем, поскольку оно побуждает человека придавать своим действиям устойчивую и непреходящую значимость.

В подлинной реализации человеческая деятельность стремится преодолеть бренность, создавая культурные, научные и духовные формы, обладающие длительностью и влиянием. Творчество выступает одним из ключевых механизмов преобразования времени. В отличие от механической повторяемости, творческий труд связан с замыслом и созданием новой реальности. Благодаря этому он не только сопротивляется разрушительной силе времени, но и наполняет его смыслом, формируя элементы культуры и цивилизации. Перспектива бытия-к-смерти выходит за пределы индивидуального опыта и может быть осмыслена как универсальная категория. Подобно тому, как электроны формируют материю, а клетки образуют организм, человек, существующий в горизонте конечности, преобразует социальную и духовную ткань мира, что не сводится к акту воли отдельного индивида, а представляет собой способ организации времени, направленный на формирование устойчивых ценностей, способных противостоять энтропии бытия.

Исторический опыт подтверждает, что созданное в перспективе бытия-к-смерти сохраняется и воспроизводится в культурной памяти. Как отмечает Я. Ассман, культурная память представляет собой особый способ закрепления смыслов и ценностей, выходящий за пределы индивидуальной памяти и обеспечивающий долгосрочную

преемственность в рамках больших сообществ [5, с. 139–153]. Она опирается на символические формы, тексты, ритуалы и институты, которые образуют устойчивые каналы передачи культурных смыслов. Благодаря этому становятся возможными сохранение значимых образов прошлого на протяжении веков, их трансформация и возвращение в новых исторических обстоятельствах. Такой подход позволяет глубже понять, каким образом формы, рождённые в горизонте конечности, обретают длительное существование и становятся своеобразными «островами смысла» в океане времени. Характерным примером является эпоха Возрождения, когда обращение к античной традиции показало, что культурная память не является статичной, а способна обновляться и актуализироваться в новых условиях, сохраняя при этом фундаментальные ценности. Следовательно, *бытие-к-смерти* предстаёт не только характеристикой человеческого существования, но и способом укоренения во времени. Оно способствует формированию организованного и осмысленного времени, противопоставленного хаосу случайностей. Такая онтологическая установка делает возможным сохранение и передачу знаний, идей и культурных ориентиров, обеспечивая их устойчивость к разрушительному действию времени. В этом смысле развитие бытия-к-смерти можно рассматривать как глубинный процесс овладения временем, основанный на способности общества утверждать непреходящие ценности. Через него формируются механизмы преемственности, культурной трансформации и устойчивости. Именно в данной перспективе человек способен не только сохранять смысл, но и преобразовывать действительность, создавая формы, неподвластные быстротечности.

Создание устойчивых символических систем

Создание устойчивых символических систем представляет собой один из ключевых механизмов овладения временем. Через символы, закреплённые в языке,

литературе, искусстве и научных концепциях, осуществляются передача, интерпретация и трансформация экзистенциально значимых смыслов. Символическая реализация бытия-к-смерти позволяет продлевать индивидуальное существование за пределы жизни и включать его в непрерывную культурную традицию. Историческая память, закреплённая в художественных произведениях, философских трактатах, архитектуре и научных открытиях, демонстрирует способность человеческой мысли сохранять прошлое и одновременно проектировать будущее [6; 7]. Символическая перспектива существенно влияет на формирование личности. Бытие-к-смерти предстаёт не только как артикуляция конечности, но и как преобразование временных координат человеческого существования. Оно задаёт ориентиры, соответствующие исторической эпохе и мировоззренческим установкам. Социокультурная эволюция реализуется через социализацию, воспитание и образование, в ходе которых индивид усваивает коллективный опыт и адаптируется к переменам. Перспектива смертности выступает инструментом моделирования будущего и ориентиром человеческого развития. Особое значение принадлежит культурному уровню, где формируются символы, сохраняющие связь времён и обеспечивающие передачу экзистенциальных ценностей. В этом контексте примечательны современные исследования, демонстрирующие, как в цифровую эпоху трансформируются механизмы памяти, идентичности и безопасности, образуя онтологически-социетальные узлы [8, с. 323–325].

В символической перспективе можно выделить несколько уровней: культурный, биологический и технологический, экономический и социально-политический. Культурный уровень занимает особое место, поскольку именно здесь формируются устойчивые символические системы, обеспечивающие преемственность смыслов и закрепление коллективной памяти. Символы, воплощённые в языке, литературе, искусстве и научных концепциях,

позволяют не только фиксировать важнейшие экзистенциальные значения, но и передавать их через поколения, сохраняя связь между прошлым, настоящим и будущим. Язык как универсальное средство коммуникации содержит коды, в которых закрепляются ценностные ориентиры и мировоззренческие установки, литература превращает индивидуальный опыт в художественные образы, обретающие значение общекультурных символов, а искусство выражает сложные идеи и эмоции в форме, способной преодолевать временные границы. Научные концепции, в свою очередь, не только объясняют устройство мира, но и закрепляют модели мышления, формирующие интеллектуальные горизонты эпохи. Историческая память, сохраняемая в философских трактатах, архитектурных формах, художественных произведениях и научных открытиях, демонстрирует способность человеческой мысли актуализировать прошлое и одновременно проектировать будущее. Благодаря этому культурный уровень символической перспективы становится основой, на которой строятся остальные измерения, т. к. именно он задаёт те рамки, в которых общество мыслит и действует. Классическими примерами могут служить тексты античной философии, архитектурные ансамбли Средневековья или художественные произведения эпохи Возрождения, символическое значение которых не утратило актуальности и сегодня. Эти примеры показывают, что культурные символы способны формировать устойчивые каналы передачи смыслов, поддерживая целостность коллективной идентичности даже в условиях радикальных исторических перемен. После культурного измерения символов следует рассмотреть биологический и технологический уровни. Современные достижения в биотехнологиях и медицине направлены на переосмысление человеческой конечности. Разрабатываются способы продления жизни, повышения её качества и управления психофизическими состояниями [9, р. 103–108]. Обсуждаются сценарии радикального продления или

технологического воскрешения, что вызывает философские вопросы об идентичности и границах человеческого существования. Формирование новых символических представлений о человеческом теле, идентичности и роли смертности в системе смыслов происходит под воздействием данных практик.

Следующий уровень проявляется в экономической сфере. Если традиционные экономические модели ориентировались на удовлетворение текущих потребностей, то современная экономика всё больше обращена к развитию технологий, ускорению процессов, повышению эффективности и контролю над природными циклами. Искусственный интеллект, автоматизация и биоинженерия становятся не просто практическими средствами выхода за пределы биологических и социальных ограничений, но и факторами символического конструирования, закрепляющими в культуре новые представления о времени, ценности и будущем. Экономическое измерение бытия-к-смерти усиливает способность человека распоряжаться временем и формировать долгосрочные ценности, интегрированные в устойчивые символические системы. Наконец, социально-политическое измерение показывает, что управление временем становится формой власти. Политические институты, правовые практики и образовательные системы задают ритм общественного существования и регулируют доступ к культурной памяти. Социальные структуры выступают в качестве не только инструментов организации жизни, но и факторов символического конструирования, закрепляющих представления о справедливости, долге и исторической преемственности. Символическая перспектива проявляется здесь в том, что сама организация времени через политику и институты становится элементом культурной памяти и источником устойчивых ценностей, определяющих горизонты человеческого существования. Современные вызовы алгоритмического управления и цифровой публичной сферы требуют новых подходов к власти и коммуникации [10].

Институциональные и экзистенциальные формы овладения временем

Институциональные и экзистенциальные формы овладения временем играют решающую роль в преодолении нестабильности человеческого существования, как отмечается в современных исследованиях философии науки, институциональные формы являются не только способом рационализации времени, но и фактором цивилизационной устойчивости [11, с. 241–245].

Политические, социальные и культурные институты, возникающие в горизонте бытия-к-смерти, обеспечивают устойчивость коллективной жизни, задают цивилизационные ориентиры, формируют представления о будущем и упорядочивают временные структуры человеческой деятельности. Государственные стратегии, научные программы, образовательные и правовые системы выступают средствами институциональной рационализации времени, направленными на повышение предсказуемости и эффективности действий, а также на минимизацию хаоса, возникающего в результате стихийности исторического процесса. Бытие-к-смерти предстаёт как сложный механизм овладения временем, обеспечивающий сохранение и преобразование человеческой деятельности; через символические структуры, научные методы, институциональные практики оно формирует условия для осмысленного существования, в котором человек способен противостоять разрушительной логике времени и стремиться к устойчивости цивилизационного бытия. В этом контексте бытие-к-смерти проявляется как системообразующий принцип, преобразующий хаотичную временность в организованную историчность. Целенаправленное действие в политической, научной и моральной сферах становится формой власти над временем, основанной на рациональной интерпретации и прогнозировании событий. Сюда относятся также волевые и этические решения, определяющие направления че-

ловческого поведения и обеспечивающие преемственность смыслов. Жизнь в таком понимании предстаёт ареной напряжения между конечностью и стремлением к её преодолению. Даже в повседневности человек стремится структурировать собственное существование, наделяя его разумным содержанием, а каждое осмысленное действие становится актом сопротивления энтропии и забвению.

Исторический опыт свидетельствует, что человечество постоянно искало способы преодоления временной дилеммы. Однако многие решения основывались либо на утопической вере в трансцендентное спасение, либо на фаталистическом принятии неуправляемого хода событий. Подлинная альтернатива заключается в стратегическом использовании разума как единственного средства, способного преобразовать время в категорию проектного действия. Речь идёт не о пассивном ожидании вечности, а о формировании времени как предмета осмысленного взаимодействия. Современные тенденции указывают на переход к интеллектуализированным формам овладения временем [12]. Дисфункциональные и неорганизованные временные структуры постепенно вытесняются концепцией разумно спроектированного исторического порядка. Данный порядок может быть результатом глобального усилия человечества, направленного на создание устойчивых форм бытия в горизонте конечности. Только синтез различных культурных моделей, миро-

воззренческих систем и институциональных решений в рамках онтологического проекта преодоления конечности способен приблизить формирование согласованного и гармоничного будущего, понимаемого не как утопия, а как ценностно сконструированная историческая реальность.

Заключение

На основании проведённого исследования можно сделать следующие выводы:

- концепт *бытия-к-смерти* в современной философской интерпретации раскрывается как форма овладения временем, поскольку позволяет человеку осмысленно структурировать собственное существование и преобразовать временные координаты бытия, выходя за пределы биологической конечности;

- символическая перспектива бытия-к-смерти реализуется на нескольких уровнях: культурном, биологическом и технологическом, экономическом и социально-политическом. При этом именно культурный уровень задаёт основу для остальных, т. к. формирует устойчивые каналы передачи смыслов и обеспечивает преемственность традиций;

- институциональные и экзистенциальные формы овладения временем преобразуют хаотичную временность в организованную историчность, обеспечивая устойчивость существования и превращая конечность в основу проектирования будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хан Б.-Ч. Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива. М.: АСТ, 2023. 160 с.
2. Елхова О. И. Цифровая иммортализация: дискуссия о будущем человеческой эволюции // Цифровой учёный: лаборатория философа. 2024. Т. 7. № 3. С. 182–192. DOI: 10.32326/2618-9267-2024-7-3-182-192.
3. Елхова О. И. Многослойная структура личностной идентичности // Вестник Донецкого национального университета. Серия Б: Гуманитарные науки. 2024. № 1. С. 36–40. DOI: 10.5281/zenodo.14192665.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
5. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
6. Рикёр П. Память, история, забвение / пер. с фр. И. И. Блауберга, И. С. Вдовиной, О. И. Мачульской, Г. М. Тавризяна. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.

7. Wolpert D., Kipper J. Memory Systems, the Epistemic Arrow of Time, and the Second Law [Электронный ресурс] // *Entropy*. 2024. 26 (2). URL: <https://www.mdpi.com/1099-4300/26/2/170> (дата обращения: 27.09.2025). DOI: 10.3390/e26020170.
8. Елхова О. И. Онтологически-социетальный узел безопасности как феномен цифровой среды // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2025. Т. 29. № 2. С. 317–334. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-317-334.
9. Fernández-Mateo J. Philosophical & Bioethical Boundaries in Current Biotechnologies: Human Enhancement and Welfare Biology // *Techno Review. International Technology Science and Society Review*. 2023. Vol. 13. P. 103–114. DOI: 10.37467/revtechno.v13.5120.
10. Lazar S. Governing the Algorithmic City // *Philosophy & Public Affairs*. 2025. № 53. P. 102–168. DOI: 10.1111/papa.12279.
11. Философия и прогресс науки: практический аспект: коллективная монография / отв. ред. Е. И. Арепьев. Курск: Курский государственный университет, 2023. 269 с.
12. Haas V., Eskinazi R. H., Jodelet D. Collective Memory and Social Representations [Электронный ресурс] // *Current Opinion in Psychology*. 2025 № 66. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352250X25001368> (дата обращения: 27.09.2025). DOI: 10.1016/j.copsyc.2025.102123.

REFERENCES

1. Khan, B.-C. (2023). *The Society of Fatigue. Negative Experience in the Era of Excessive Positivity*. Moscow: AST publ. (in Russ.).
2. Elkhova, O. I. (2024). Digital Immortalization: Discussion about the Future of Human Evolution. In: *The Digital Scholar: Philosopher's Lab*, 7 (3), 182–192. DOI: 10.32326/2618-9267-2024-7-3-182-192 (in Russ.).
3. Elkhova, O. I. (2024). Multilayer Structure of Personal Identity. In: *Bulletin of Donetsk National University. Series B: Humanities*, 1, 36–40. DOI: 10.5281/zenodo.14192665 (in Russ.).
4. Heidegger, M. (2003). *Being and Time*. Kharkov: Folio publ. (in Russ.).
5. Assman, Ya. (2004). *Cultural Memory. Writing, Memory of the Past, and Political Identity in the High Cultures of Antiquity*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury publ. (in Russ.).
6. Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Oblivion*. Moscow: Humanitarian Literature publ. (in Russ.).
7. Wolpert, D. & Kipper, J. (2024). Memory Systems, the Epistemic Arrow of Time, and the Second Law. In: *Entropy*, 26 (2). URL: <https://www.mdpi.com/1099-4300/26/2/170> (accessed: 27.09.2025). DOI: 10.3390/e26020170.
8. Elkhova, O. I. (2025). Ontological-Societal Security Node as a Phenomenon of the Digital Environment. In: *RUDN Journal of Philosophy*, 29 (2), 317–334. DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-2-317-334 (in Russ.).
9. Fernández-Mateo, J. (2023). Philosophical & Bioethical Boundaries in Current Biotechnologies: Human Enhancement and Welfare Biology. In: *Techno Review. International Technology Science and Society Review*, 13, 103–114. DOI: 10.37467/revtechno.v13.5120.
10. Lazar, S. (2025). Governing the Algorithmic City. In: *Philosophy & Public Affairs*, 53, 102–168. DOI: 10.1111/papa.12279.
11. Arepyev, E. I., ed. *Philosophy and Progress of Science: Practical Aspect*. Kursk: Kursk State University publ. (in Russ.).
12. Haas, V., Eskinazi, R. H. & Jodelet, D. (2025). Collective Memory and Social Representations. In: *Current Opinion in Psychology*, 66. URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352250X25001368> (accessed: 27.09.2025). DOI: 10.1016/j.copsyc.2025.102123.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Елхова Оксана Игоревна (г. Уфа) – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии Уфимского университета науки и технологий;
e-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Oksana I. Elkhova (Ufa) – Dr. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., Prof., Department of Philosophy and Cultural Studies, Ufa University of Science and Technology;
e-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Научная статья

УДК 1.93

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-13-25

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРЕОДОЛЕНИЯ УНИВЕРСАЛИСТСКОГО ПОДХОДА В РОССИЙСКОЙ ГУМАНИТАРИСТИКЕ

Бондарева Я. В.^{1*}, Ильинская С. Г.²

¹Государственный университет просвещения, г. Москва, Российская Федерация

²Российская академия народного хозяйства и государственной службы, г. Москва, Российская Федерация

*Корреспондирующий автор; e-mail: bondareva.iana@yandex.ru

Поступила в редакцию 23.12.2025

После доработки 16.01.2026

Принята к публикации 28.01.2026

Аннотация

Цель. Раскрыть ценность идей самобытных русских философов в деле решения проблемы осознания особенности российской цивилизационной традиции и преодоления универалистского подхода в системе российского образования.

Процедура и методы. Исследование выполнено в рамках локально-цивилизационного подхода с применением исторического, сравнительно-сопоставительного и герменевтического методов, а также образно-логического моделирования.

Результаты. Полученные результаты могут послужить основанием для понимания того, почему осознание ключевых отличий российской традиции и необходимости формирования аутентичного теоретико-методологического инструментария и концептуального аппарата для её дальнейшего развития сложно утверждается в общественном сознании и учебных программах, несмотря на переориентацию страны от модели нации-государства к модели государства-цивилизации. В качестве оппозиции таким ключевым ценностям западной цивилизации, как индивидуализм, права и свободы человека, а также рыночная конкуренция (ставшие основой либеральной теории и капитализма), предложены соборность, идея служения и принцип кооперации усилий.

Теоретическая и/или практическая значимость. Поднятые в статье проблемы имеют существенное значение для российской политики государственной идентичности, а также связанной с ней дальнейшей трансформации учебного процесса, пересмотра учебных программ по всему блоку социо-гуманитарных дисциплин.

Ключевые слова: Запад, индивидуализм, конкуренция, кооперация, права человека, разум, рациональность, российская цивилизация, служение, соборность

Для цитирования:

Бондарева Я. В., Ильинская С. Г. Философские основания преодоления универалистского подхода в российской гуманитаристике // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 13–25. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-13-25>.

Original research article

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF OVERCOMING THE UNIVERSALISTIC APPROACH IN RUSSIAN HUMANITIES

Ya. Bondareva¹, S. Ilinskaya²

¹Federal State University of Education, Moscow, Russian Federation

²Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

Received by the editorial office 23.12.2025

Revised by the author 16.01.2026

Accepted for publication 28.01.2026

Abstract

Aim. To reveal the value of the ideas presented by Russian philosophers on understanding the specificity of the Russian civilizational tradition and overcoming the universalist approach in the Russian education system.

Methodology. The study was conducted using a local-civilizational approach, historical, comparative and hermeneutic methods, as well as figurative and logical modeling.

Results. The results obtained can serve as a basis for both understanding difficulties of the key differences in the Russian tradition and a need to form an authentic theoretical and methodological toolkit, as well as a conceptual basis, for its further development in public consciousness and educational programs, despite the country's reorientation from the model of a nation-state to the model of a state-civilization. As an alternative to the key values of Western civilization, such as individualism, human rights and freedoms, and market competition (which have become the foundation of liberal theory and capitalism), the concept of conciliarity, the idea of service, and the principle of cooperative efforts have been proposed.

Research implications. The issues raised in the article are of significant importance for Russia's policy on state identity and the subsequent transformation of the educational process and the revision of curricula in the entire range of social-humanitarian disciplines.

Keywords: West, individualism, competition, cooperation, human rights, reason, rationality, Russian civilization, service, conciliarity

For citation:

Bondareva, Ya. V., Ilinskaya, S. G. (2025). Philosophical Foundations of Overcoming the Universalistic Approach in Russian Humanities. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 13–25. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-13-25>.

Введение

С 2022 г. идёт официальная переориентация Российской Федерации от существования в рамках универсалистской парадигмы единой общечеловеческой цивилизации и модели нации-государства к существованию в рамках парадигмы самобытного государства-цивилизации. Тем не менее, чем далее идёт этот процесс, тем становится всё более понятно, что философско-мировоззренческое преодоление последствий либерального тридцатилетия

(1992–2022 гг.) затягивается, и в общественном сознании их предстоит изживать ещё очень долгое время.

На базе Российской академии народного хозяйства и государственной службы под руководством проректора А. В. Полосина в еженедельном режиме работает дискуссионная площадка «Гуманитарный реактор», где в настоящее время активно обсуждаются проекты новых учебников для вузов по философии, другим учебным курсам социо-гуманитарной направленности.

Но кого будут обучать по этим учебникам и уже обучают основам российской государственности? В головах старшеклассников, судя по тому, что написано в настоящее время в школьных учебниках, должен царить чудовищный когнитивный и мировоззренческий диссонанс. Приведём ряд доказательств в пользу данного тезиса. При этом не будем затрагивать 11 класс, ибо история постсоветского периода – крайне сложный для взвешенного преподавания предмет.

Для 10 класса обычной российской школы написаны новые, вполне адекватные учебники по всеобщей¹ и отечественной истории², в качестве претензий к которым можно предъявить лишь упоминание по-прежнему завышенных цифр по жертвам репрессий 1937–1938 гг. и возложение вины на НКВД за гибель польских военнопленных в Катыни, что противоречит данным на главном историческом портале страны ИСТОРИЯ.РФ³.

Наряду с этим в учебнике по обществознанию⁴ на многих страницах представлены цитаты радикально либерального экономиста Ф. фон Хайека, в качестве литературы, рекомендованной для дополнительного чтения, предложен переведённый 30 лет назад учебник по экономике для западных вузов⁵, из которого (со значительными сокращениями) полностью заимствовано содержание 4 главы, что имеет слабое отношение не только к российской экономике, но и к реальной действительности,

поскольку данный учебник устарел ещё в момент его перевода с английского языка и использовался как продвижение политики МВФ в страны третьего мира для консервации их отсталости. В учебнике по географии различные главы написаны с принципиально иных методологических позиций, иногда настолько компилятивно, что складывается впечатление, что их писали абсолютно разные люди. При этом российская (она же православная) цивилизация отнесена к одной из цивилизаций Запада (с такими общими базовыми ценностями, как *либерализм, права человека, свободный рынок*), наряду с западноевропейской (к которой авторы учебника отнесли и «жизненное пространство» США, Канады, Австралии, Новой Зеландии) и латиноамериканской⁶. Всё это никак не согласуется с нормативными актами, принятыми в стране в последние годы, согласно которым Россия – это самобытное государство-цивилизация. Более того, данное утверждение не согласуется и с объективной реальностью, банально противоречит здравому смыслу.

Западный и российский типы цивилизационного развития: общие истоки и различные результаты

В целом в российских научных кругах в той или иной степени уже состоялись признание и утверждение парадигмы, согласно которой Запад и Россия – две различные мировые цивилизации, которые имели общий религиозный импульс – Новый Завет, христианство. Говоря словами А. Тойнби, православное христианское общество и западная цивилизация имеют общую отеческую эллинскую цивилизацию, преемственность от которой состоялась через вселенскую церковь. Из «одной куколки» (христианства) в данном случае «образовалось два самостоятельных организма: римско-католическая церковь и православная церковь» [1, с. 59].

¹ Мединский В. Р., Чубарьян А. О. История. Всеобщая история. 1914–1945 годы: 10-й класс: базовый уровень: учебник. М.: Просвещение, 2023. 240 с.

² Мединский В. Р., Торкунов А. В. История. История России. 1914–1945 годы: 10-й класс: базовый уровень: учебник. М.: Просвещение, 2023. 496 с.

³ Всё, что надо знать о Катыни. К годовщинам обвинений и показаний [Электронный ресурс]. URL: <https://history.ru/read/articles/vsio-cto-nado-znat-o-katyni-k-ghodovshchinam-obvinenii-i-pokaianii> (дата обращения: 12.11.2025).

⁴ Котова О. А., Лискова Т. Е. Обществознание. 10 класс: учебник для общеобразовательных организаций: базовый уровень. М.: Просвещение, 2022. 96 с.

⁵ Фишер С., Дорнбуш Р., Шмалензи Р. Экономика / пер. с англ. М.: Дело ЛТД, 1995. 864 с.

⁶ Гладкий Ю. Н., Николина В. В. География. 10 класс: базовый и углублённый уровни: учебник. М.: Просвещение, 2025. С. 144.

Поэтому первофилософы (Аристотель, Августин Блаженный, Василий Великий и др.) у двух цивилизаций были общие. Однако развитие этих огромных социальных систем весьма отличалось, поскольку шло параллельно различными путями. Различны были народы, воспринявшие христианство в Европе и на Руси (основатель локально-цивилизационного подхода Н. Я. Данилевский и один из ранних славянофилов А. С. Хомяков в своих работах многократно отмечали воинственность германских племён, их склонность к насилию, и миролюбивый характер славянских тружеников), различно было само христианство в западном и восточном варианте (раскол церквей на Западную и Восточную в XI в. н. э. далеко не случаен), различны были климатические условия, исторические вызовы двух цивилизаций и т. д. «Виновата ли летопись старого русского быта, что её не читают», спрашивал в своё время Хомяков и подчёркивал, что «все настоящие просвещённые царства» (современные ему государства Западной Европы) «стали образовываться из хаоса варварства» не ранее XII в., когда в России «христианский мир уже процветал» [2, с. 455].

Авторский анализ российского и западного типов философствования доказал, что они диаметрально противоположны по линиям «онтологизм – гносеологизм», «холизм – номинализм», «диалогизм – монологизм» [3; 4], на что ранее обращали внимание историки русской философии (В. В. Зеньковский, А. Ф. Лосев, В. В. Кожин и мн. др.). Западная мысль, которая на ранних этапах своего философского становления сохраняла онтологическую и холистическую составляющую, постепенно её утрачивала. Причём это был процесс, закономерно связанный с усилением на Западе рационалистической и индивидуалистической составляющих мышления и ослаблением религиозности, даже обусловленный этими тенденциями. Ибо что такое западная схоластика, как не попытка рационалистически доказать существование Бога? В эпоху Нового вре-

мени онтология практически исчезает из западной философии, интересы которой концентрируются на процессах познания. Возникает гносеологизм как новое направление дискредитации метафизики (которую считали источником суеверий) и её центральной части – онтологии. Классическое проявление эта тенденция получает в философии И. Канта, критикующей традиционную метафизику и имеющей претензию создать метафизику как доказательную науку, возвысив рассудочное познание до разумного состояния [5, с. 111–112]. В этой философии Бог превращается в идею чистого разума.

Наиболее подробно тенденция постепенного вытеснения онтологии гносеологией и усиления рационалистической составляющей западной философии прописана в трудах Н. Я. Данилевского, А. С. Хомякова и И. В. Киреевского: сначала раскол церквей на западную и восточную, затем европейская реформация как процесс индивидуализации и иудаизации веры, потом формирование внерелигиозной рационалистической философии. Все эти эпохальные события западного мира, промежутки между которыми достигали столетий, увеличивали мировоззренческий разрыв между западным и российским типами мышления. Не случайно самобытные российские мыслители даже прямо называют католицизм первым протестантизмом, первым «раскольников», вскрывая истинные причины, по которым Карл Великий способствовал отделению католической церкви от Вселенской, а позднее Генрих VIII отделил англиканскую церковь от римской – создание «собственной» государственной церкви, т. е. тот самый цезарепапизм, в котором так любят обличать Россию на Западе [6, с. 192]. Киреевский подробно описал общую тенденцию создания философских систем на Западе, когда каждая последующая «универсальная» система, освобождённая от «оков веры», всё более уповает на разум, не решая, тем не менее, главнейших философских задач, а увеличивая степень философского заблуждения.

Начиная с реформ Петра I, процесс самобытного развития российской цивилизации был прерван, ей были (по О. Шпенглеру) навязаны чуждые формы организации, в том числе наука по западному образцу (а в её составе и университетская философия), т. е. случился первый псевдоморфоз, начался процесс активной европеизации элиты [7, с. 238–239]. Сделано это было вынужденно, чтобы предотвратить порабощение России Западом. Успешно противостоять агрессивности западной цивилизации можно было, только переняв в какой-то степени отдельные её институты и системы управления. Но с этого момента (говоря словами В. В. Зеньковского) многие российские философы «попадали в плен Западу»: «в философии собственное творчество было всё же очень стеснено в России тем, что находили русские люди на Западе» [8, с. 18–19]. Хотя ранее философская мысль в России полноценно развивалась самобытным образом, что было доказано в XX в. в работах М. Н. Громова, М. А. Маслина, а недавно подробно раскрыто в книге В. В. Варавы [9].

Несмотря на существенные изменения российской жизни под воздействием петровских реформ, её самобытная традиция мышления сохранила целостность, т. е. *одновременную онтологичность, холистичность, диалогичность и вне- или сверхрациональность (трансцендентность)*. В западном же случае (а на пути происходившей с Западом трансформации были и неоднократные безуспешные попытки «возвращения» к традиционным истокам целостного и онтологически обусловленного мышления), холистические философские системы были крайне рациональны (в частности, у Г. Гегеля), а онтологические (как, скажем, у Дж. Локка) номиналистичны, что привело в итоге (по М. Веберу) к «расколдовыванию» мира, т. е. утрате философского восторга перед мирозданием.

И. В. Киреевский, обращаясь к философии Гегеля, указывал на невозможность преодоления ограничений рационального мышления рациональными средствами,

противопоставлял гегелевской отвлечённой «сущности» славянофильскую онтологическую «существенность». Против позитивизма и материализма (как результата кризиса западной философии) выступал В. С. Соловьёв. Одна из его работ – «Оправдание добра» – даёт понимание принципиального отсутствия обоснования в российской социально-политической мысли, например, принципа разделения властей и тому подобных систем «сдержек и противовесов». Склонность к теоретизированию относительно оптимального социального и политического устройства на Западе была связана с восприятием человека как рационального эгоиста, чью хищническую природу необходимо ограничивать правовыми и политическими институтами. Русская же философия видела в человеке образ Божий, разрабатывала те же самые вопросы в ракурсе нравственного совершенствования человеческой природы.

Н. Ф. Фёдоров, критикуя гносеологическое обоснование гражданского общества, в качестве альтернативы кантовскому пониманию цивилизации как миропорядка, подчинённого нравственной воле индивида и направляемого знанием, предложил другой, ценностно обусловленный миропорядок, выступающий как общее дело людей, связанных родственными узами и братским единством [10, с. 90–91]. На место связки «понятие – сущность – явление» Фёдоров предложил укоренённую в российской традиции связку «проект – осуществление – преображение» [10, с. 85]. Религиозный философ о. С. Н. Булгаков прямо обвинил новейшую для него западную рационалистическую философию XX в. в «догматизме, в отсутствии критического осознания границ разума» [11, с. 317].

Различия в структуре и иерархии ценностей

В различных культурных (тем более цивилизационных) контекстах смысловое наполнение, казалось бы, одних и тех же

категорий оказывается разным. Это очень хорошо знакомо переводчикам, которым иногда сложно подобрать термин, который бы адекватно передавал смыслы одной культуры языком другой. Традиционные российские и западные ценности нередко называются одними и теми же словами (хотя смысловое наполнение этих понятий может существенно различаться, что объясняется различием в типах мышления). Так, В. В. Кожин обращал внимание на имманентный расизм многих западных авторов, казалось бы, гуманистической направленности, Н. С. Трубецкой высказался об этом резко: «романогерманцы были всегда столь наивно уверены в том, что только они – люди, что называли себя “человечеством”, свою культуру “общечеловеческой цивилизацией”, и, наконец, свой шовинизм “космополитизмом”» [12, с. 23].

Есть в российской сакральной вертикали принципиально иные ценности, современному Западу не свойственные (сборность, нестяжание, вера, правда и др.), присутствуют и существенные отличия в иерархии ценностей: так, например, традиционно высока роль государства. Государство является ключевой ценностью и организующим началом не только для российской, но и, например, для китайской цивилизации. А. С. Хомяков обращал на это пристальное внимание задолго до утверждения цивилизационного подхода: «Не должно смешивать понятия о *Respublica*, понятия холодного и сухого, с детским чувством, заставляющим китайца искать решения высокой задачи – государства нравственного, развитого разумно» [2, с. 77]. Ибо государство для китайца – это огромная семья.

В настоящее время в связи с утратой религиозного начала (сакральной вертикали) и абсолютизацией принципов свободы и индивидуализма на Западе утвердились так называемые «новые ценности» в виде самых деструктивных форм самореализации и самоидентификации. Коротко это можно сформулировать как вектор постоянного и постепенного полного «освобождения от опеки» (дисциплинарной,

нравственной, эстетической) различных коллективных инстанций: церкви, государства, семьи, культуры, представлений о прекрасном, о добре и зле, отторжения религии, традиции и обычаев, нарастающей автономизации и атомизации, когда каждый член общества становится самозаконодателем, что приводит к исчезновению (или распаду) общества [13, с. 58–61]. Россия, как полагают некоторые авторы левопатриотического толка (С. Ф. Черняховский, С. Е. Кургинян), сумела на советском этапе развития соединить просвещенческое рациональное начало и традиционно-ценностное, поэтому её эти процессы разложения затронули в меньшей степени, оставив в настоящее время твёрдые основания для обретения коллективной идентичности.

Тем не менее основная проблема российской социо-политической науки заключается в том, что она глубоко западодцентрична. В 1990-е гг. общественные науки были полностью заимствованы из иностранных источников в том виде, в котором они сложились на тот момент при осмыслении особенностей западного общества, а затем уже происходила их адаптация под российские реалии. Антагонизм гражданского общества и государства, уже утвердившийся к 1990-м гг. как общемировое явление и «естественный» ход событий, также был усвоен, как и тренд на «минимизацию» государственного участия в жизни общества. При этом понятия «государство» и «гражданское общество» в российском контексте имеют совершенно другое категориальное наполнение, нежели на Западе, ввиду государствоцентричности российского общества. Если для западного мышления «государство – гражданское общество» – это антиномия «или-или», когда одно в пределе «снимает» или «отменяет» другое (у Г. Гегеля итог – это государство, у К. Маркса – гражданское общество), то для российского сознания «государство – гражданское общество» – это дихотомия, в которой одно перетекает в другое. В частности, в начале XVII в. гражданское общество в России, самоорганизовавшись и от-

стояв независимость страны, добровольно передаёт власть всенародно избранному монарху. Обратный пример: в самом начале XXI в. только что избранный Президент В. В. Путин собирает Гражданский форум для поддержки развития организаций гражданского общества и обретения опоры в своём противостоянии с олигархатом. Это остаётся совершенно непонятным западному сознанию, вызывая шквал обвинений в том, что создаются «ручные», «прикормленные» общественные организации. Такое непонимание идёт от индивидуалистических *versus* коллективистских стереотипов мышления, которые не изживаются даже при насильственной аккультурации. По свидетельству А. С. Хомякова свыше чем 150-летней давности, «славянские местности, даже онемеченные, до нашего времени *отличаются от германских уцелевшими остатками общинного быта*» [2, с. 528].

Любое открытие, тем более в гуманитарной сфере, неизгладимо несёт на себе печать творца, а следовательно, и той культуры, в которой творец был взращён. Более того, оно базируется на наблюдениях за той общественной жизнью, в которой теоретик социализировался, следовательно, носит отпечаток апологетики определенных её свойств. Н. Я. Данилевский подробно проанализировал данный вопрос, обращая внимание на индивидуализм, прагматизм и конкуренцию, которые лежат в основе теоретических построений у политэкономов-британцев (Д. Юма, А. Смита, Дж. Ст. Милля и др.), в то время как французская экономическая школа (меркантилисты, физиократы, защитники права на труд, сенсимонисты и т. д.) чаще разрабатывала «понятие о необходимости государственной опеки над личным произволом» [6, с. 149]. Влияние протестантизма и католицизма на характер мышления в каждом из этих случаев очевидно, поскольку «характер господствующей философии... зависит от характера господствующей веры». «Под влиянием римского исповедания» утвердилось «логическая рассудочность», полнота которой

«разрушалась вмешательством внешнего авторитета. Под влиянием исповеданий протестантских эта рассудочность достигла полного развития в своей отдалённости и, сознавая себя в этой полноте своего развития как нечто высшее, назвала себя *разумом*» [14, с. 44–45].

Если подобная расколотовость сознания характерна даже для европейцев, то она тем более относится к политическому и социальному теоретизированию в России после всех свершившихся псевдоморфозов (а к таковым, без сомнения, кроме петровских реформ, можно отнести и реформы 1990-х гг.). Ещё И. В. Киреевский полагал «первым корнем большей части общественных зол в России неуважение к святыне правды», вызванное искажённым направлением российского «просвещения со времён Петра» [2, с. 520–521]. С тех пор одно направление в общественной жизни России (истоком которого стали славянофилы) «открыто признаёт за русским народом *обязанность самобытного развития и право самотрудного мышления*»; другое (западники) отстаивает «*подражание*», или «обязанность постоянного ученического отношения нашего к народам Западной Европы» [2, с. 519].

При этом «европеизированный или стремящийся к европеизации народ» начинает оценивать «самого себя, свой народ и свою культуру, именно с точки зрения романогерманца» [12, с. 73], поэтому те открытия, которые позволяет сделать ему более многогранный культурный багаж, представляются соплеменникам как «порча европейской культуры», от них «приходится отказываться», «поскольку они не могут получить признания в Европе» [12, с. 75–76]. «Изучая свою историю, этот народ оценивает её тоже с точки зрения природного европейца: в этой истории всё, что противоречит европейской культуре, представляется злом, показателем косности и отсталости», постепенно он «приучается презирать всё своё, самобытное» [12, с. 81]. Такие тенденции Н. Я. Данилевский назвал «европейничанием», или болезнью русской жизни.

Индивидуализм, права человека, конкуренция versus соборность, служение, кооперация

Атомистический «вирус» (или начало) западного общества является основой его ключевых ценностей, в числе которых права и свободы человека, базисные для получившей в мире господствующее распространение либеральной идеологии, рынок и его конкурентные отношения. Индивидуалистический принцип в ходе своего развития постепенно и неуклонно разрушал все коллективные идентичности и обозначающие их понятия – онтологические сущности, при этом паразитируя на них, их используя. Ввиду «подрывного» для общества характера либеральной идеологии соотношение прав и обязанностей стало классической проблемой западной философии. Однако в конце XX – начале XXI вв. происходит явный общемировой перекося в пользу прав и в ущерб обязанностям. При этом коллективные ценности, в числе которых семья и государство, подвергаются окончательной девальвации. В большинстве развитых стран это приводит к обострению проблемы общественного воспроизводства, замещению автохтонного населения инокультурными мигрантами, разрушению привычного культурного ландшафта.

Одной из особенностей российской цивилизации является служилое государство, в котором в допетровскую эпоху каждое сословие несло свою долю обязанностей в рамках богоустроенного порядка. При этом присутствовали понимание греховности человеческой природы в случае любых злоупотреблений и снисходительное к ним отношение до определённого предела, за которым начинался русский бунт [15, с. 28–30]. Эта система «бытового исповедничества» была восстановлена после большевистских преобразований, когда удалось преодолеть раскол между простым народом и правящей элитой, обрести культурное единство и «единство веры» (роль которой в светском варианте идеократии исполнял Моральный кодекс строителя ком-

мунизма, ценностно коррелировавший с Нагорной проповедью). Н. А. Бердяев обратил на это внимание в «Истоках и смысле русского коммунизма». Тем не менее, для Н. С. Трубецкого советская власть, противопоставляя диалектику метафизике, являлась продолжательницей гибельной политики европеизации [15, с. 50], вследствие чего он полагал, что момент, «когда Россия перестанет быть кривым зеркалом европейской цивилизации» и «обретёт своё собственное историческое лицо» [15, с. 60], мог возникнуть только после разрушения советской системы. Однако в настоящее время основным препятствием на пути этого обретения являются стереотипы западоцентричного мышления.

При этом нельзя не учитывать того факта, что современный мир является сложной взаимозависимой системой, где все мировые цивилизации находятся в состоянии непрерывного взаимного культурного обмена. Западные идеи имели рецепции в русском обществе и даже самобытным образом развивались в том числе и в советское время. Н. С. Трубецкой предоставил нам логически безупречное доказательство вторичности и бесплодности развития на чужеродной почве идей, порождённых иным культурным контекстом [12, с. 71–101]. Авторы склонны в этом вопросе согласиться с евразийцем Трубецким, а доказательной иллюстрацией того, что при современном формулировании принципов аутентичного российского обществознания необходимо отдавать безусловный приоритет самобытным российским философам, служит эпигонский характер поведения российских реформаторов последнего тридцатилетия, который нередко ставил их в смешное положение. В то время, когда в России насаждались заимствованные институты и ценности, сам Запад радикально менялся, поскольку развивался в собственной логике и последовательности. Так, например, российские реформы 1990-х гг. провозгласили незываемость частной собственности. Однако позднее оказалось, что частная собственность вполне подлежит отъёму по любым,

в том числе надуманным, поводам. Более того, по истечении короткого времени на самом Западе стала продвигаться модель жизни без собственности: ипотеку сменила пожизненная аренда жилья, личный автомобиль – каршеринг и т. д. Смена парадигмы развития была естественной для западного мышления, поскольку соответствовала логике постепенного освобождения от любого рода обязанностей, а собственность – это бремя ответственности (налоги, расходы на содержание, проценты по ипотеке). В российском же случае имело место парадоксальное метание, хаотичные действия по продвижению противоречивых заимствованных проектов.

При этом российское общество и сейчас имеет иную (нежели западное) *соборно-персоналистскую* природу. Так, например, индивидуалистический характер западного общества подтверждается тем фактом, что личное общение там осуществляется всегда с какой-либо целью (целерациональное, конкретное общение). В восточных обществах (например, в Китае), напротив, индивидуалистическая составляющая личности утрачивается. Человек – часть великой целостности, в крайнем случае рода, диаспоры (если речь идёт об иммигрантах). В российской культуре личностное начало хорошо развито, оно имеет деятельный, волевой характер. При этом человек включён в определённый круг общения, который не носит обязательного родственного характера (друзья, знакомые, сослуживцы, одноклассники или однокурсники). Человек ощущает потребность в общении с теми, кого он включил в свой круг, причём это диффузное взаимодействие без соблюдения иерархии и ритуала (как на Востоке) и без определённой цели (как на Западе). Российскому типу соборно-персоналистского человека необходимо просто «поговорить по душам» в домашней доверительной обстановке (например, на кухне) и т. д. [16, с. 347–352].

Капитализм – органичное явление западной цивилизации, порождённое протестантской этикой достижения личного материального успеха как свидетельства

богоизбранности и неоправданно распространённое на весь мир ввиду экспансионистского характера как капиталистической системы, так и самого Запада. В настоящее время капитализм монетизировал все высокие чувства (любовь, дружбу, доверие) через институты сетевого маркетинга и им подобные. С особенностями российского общества капиталистическая система не согласуется, более того, капитализм на российской почве категорически не приживается.

Суровые климатические условия, обусловившие получение малого прибавочного продукта, и постоянная необходимость отражения военной угрозы способствовали закреплению общинного духа, совместного способа преодоления трудностей. Прежде всего, речь идёт о коллективной форме организации труда (община, артель, колхоз), мобилизационном государстве с распределительной моделью экономики. Община была институтом, позволявшим при минимальном прибавочном продукте выжить максимальному количеству людей. Не только выжить, но и размножиться. Ибо ранние браки и обзаведение детьми были обязательной повсеместной практикой. Кооперация усилий, а не конкурентная модель экономики была исконной стратегией выживания русского народа и связанных с ним общим цивилизационным развитием этносов.

В Западной Европе в это же время гораздо интенсивнее развивались рыночные отношения, поскольку там имелся избышек продуктов питания, обусловленный благоприятными климатическими условиями, однако до определённого этапа развития производительности труда и там время от времени случался голод, выкашивавший значительную часть населения. Индивидуалистические стратегии хозяйствования, установившиеся в европейских государствах при раннем разложении общинного строя, способствовали появлению «лишних» людей, которые не имели возможности завести дом и семью и вынуждались к различным формам миграционной активности. Особенно за-

метна эта тенденция в специфике развития скандинавов, которые существовали в достаточно холодной климатической зоне и в VIII – XI вв. н. э. выживали набегами на европейские страны с более тёплым климатом. С момента открытия Нового света «лишние» люди Европы устремлялись в этот регион, из которого обратно щедро поступали материальные ценности. Ограбление колоний позволило существенно повысить уровень жизни среднего европейца, привело к появлению социальной прослойки рантье, возникновению отдельной категории женщин-содержанок.

Недоучёт климатического фактора и традиционных форм организации хозяйства и жизнедеятельности, сложившейся ментальности при распространении универсалистских штампов для проведения реформ по западному образцу в других регионах мира приводит к неадекватным решениям политического и социального характера. Академик Д. С. Львов в 2000-е гг. подсчитал, что для обеспечения каждому россиянину уровня жизни среднего европейца необходимо потратить 18 тыс. условных топливных единиц на человека в год, тогда как Россия в этот период добывала чуть более 8 тыс. у. т. ед. в год на одного жителя, причём значительную часть добытого экспортировала. В Европе же на обеспечение высоких жизненных стандартов в это время тратилось в год от 3,5 до 6 тонн условного топлива на одного человека в зависимости от страны проживания [17].

Ф. Броделю естественно было описывать синтез мира Средиземноморья и капитализма, поскольку это западный, хотя и католический, а не протестантский, регион. Там не было такого жёсткого отторжения, неприятия логики капитализма, как в России. По О. Шпенглеру, русское сознание однозначно не понимает капитализм и не принимает его. И Русская революция – результат этого неприятия. Размах разрушений 1917 г. он объяснял тем, что народ «из стремления вылечиться» отверг навязанный ему «западный мир», тяготая «к своей особой форме жизни», «своей собственной будущей истории» [7, с. 243]. В

настоящее время мы видим вынужденный тренд на национализацию крупнейших производств и естественных монополий, ибо по-другому в России просто не выжить.

Либерально-индивидуалистическая постановка проблемы свободы исторически была несвойственна аутентичному российскому философствованию. Соборное толкование оставляет возможность свободного выбора только один раз – при самоопределении в момент вхождения в коллективную целостность. Поэтому принципиально по-другому развивались в России и представительские институты. Сильная верховная власть сочеталась с активным самоуправлением на местах (вечевое управление, земские соборы, крестьянские сходы, казачьи круги, земства). Митрополит Иоанн объяснял это особенностями исторического развития, когда «тягостное иноверческое иго обратилось в школу исторического воспитания, выйдя из которой, народ обогатился твёрдым пониманием своего вселенского призвания и державного долга» [18, с. 101]. Идеальной моделью государственного устройства до реформ Петра I полагалась симфония властей (царской и патриаршей, мирской и духовной). Учение о законной власти включало в себя ряд положений, главное из которых – «идея царского служения как церковного послушания, наряду со служением иноческим, священническим и иными» [18, с. 104]. Важнейшим содержанием этого служения являлись «удерживание» земель (отсюда слова «державность», «самодержец» – российские аналоги «суверенности» и «суверена») и верозащитная миссия царя. Сегодня эта тенденция в развитии российского государства проявляется в укреплении вертикали власти и заботе о сохранении традиционных ценностей.

С течением времени появлялись новые институты и механизмы решения экзистенциальных проблем российского государства. Так, например, отечественный историк А. И. Фурсов, исследуя «Русскую систему», много писал о параллельном надстраиваемом контуре власти, с по-

мощью которого решались многие, казалось бы, неразрешимые проблемы [19]. Однако все эти исторические особенности российского развития не получили и не получают (за исключением отдельных немногочисленных публикаций) теоретического осмысления, не укладываются в стройную систему легитимации российских институтов и в целом специфики российской жизни. Наоборот, российская действительность неуклонно критикуется за её несоответствие чуждой, заимствованной теории, основные постулаты которой были сформулированы на основе осмысления иной цивилизационной системы. Именно поэтому обновление социально-гуманитарного образования в России в настоящее время осуществляется в режиме параллельного внеинституционального надстраиваемого контура¹. Причина проста: существующие научные и образовательные институты детерминированы той парадигмой, в которой они сформировались, им сложно разорвать устоявшиеся стереотипы мышления.

Заключение

Российская действительность является совокупностью, или множеством самых различных, порою противоречивых традиций; не случайно Н. С. Лесков когда-то

назвал её русским разнOVERием. При этом её определённое единство и отчётливая самобытность не подлежат сомнению, однако до сих пор не осмысливаются должным образом. В противоположность индивидуализму, правам человека и конкуренции, получившим преобладающее значение на Западе, аутентичной российской жизни были присущи соборность (коммунотарность в интерпретации Бердяева), служение (преимущественное исполнение долга), тенденция к объединению усилий при нахождении ответов на те экзистенциальные вызовы, которые ставила перед российской цивилизацией её история.

Категорию аутентичности на Западе, начиная с 1970-х гг., стали специально использовать для консервации незападных обществ для установления для них «запрета на развитие», превращения в этнографическую экзотику. Именно поэтому один из соавторов настоящей статьи в своих работах говорит не просто об аутентичности, но об аутентичном развитии российского общества [20], которое невозможно без видения проекта будущего (или «общего дела», говоря словами Н. Ф. Фёдорова), без формирования для его описания и осмысления категориального аппарата на базе самобытной русской философии, а также без скорейшей интеграции этого аппарата в систему образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тойнби А. Постигание истории. М.: Академический проект, 2021. 800 с.
2. Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Медиум, 1994. 592 с.
3. Бондарева Я. В., Ильинская С. Г. Логика смысла российской цивилизации через призму русской философии // Современные философские исследования. 2024. № 2. С. 64–75. DOI: 10.18384/2949-5148-2024-1-64-75.
4. Бондарева Я. В., Ильинская С. Г. Философские основания российской модели терпимости // Знание. Понимание. Умение. 2024. № 4. С. 27–39. DOI: 10.17805/zpu.2024.4.3.
5. Ерахтин А. В. Онтология и трансцендентальная метафизика Иммануила Канта // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. № 4. С. 111–114.
6. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Алгоритм, 2018. 560 с.
7. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. С. Э. Бориц. Минск: Попурри, 2019. 704 с.
8. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект, 2011. 880 с.
9. Варава В. В. Сокровенное и обжигающее. Лекции по истории русской философии. СПб.: РХГА: Солнце Севера, 2025. 276 с.

¹ Зачем власти и учёные готовят курс «национальноцентричной» философии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rbc.ru/politics/29/11/2025/6927ba7b9a79475963bbd7d4> (дата обращения: 12.11.2025).

10. Резник Ю. М. К метафизике И. Канта. Понятие «феномены» и его значение для понимания цивилизационного бытия человека (Часть 2) // *Личность. Культура. Общество*. 2023. Т. 25. № 3–4 (119–120). С. 82–92. DOI: 10.30936/1606_951X_2023_25_3_4_82_92.
11. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 309–518.
12. Трубецкой Н. С. Европа и человечество. М.: Опутошитель, 2022. 156 с.
13. Шевченко В. Н., Спиридонова В. И., Соколова Р. И. «Новая современность» и традиция в многополярном мире: философско-политический анализ. М.: ИФ РАН, 2018. 117 с.
14. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2015. 80 с.
15. Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1925. 60 с.
16. Баранов С. Д. Цивилизация Восточной Европы (цивилизация Оси). М.: Институт Наследия, 2024. 578 с.
17. Львов Д. С. Россия: границы реальности и контуры будущего // *Журнал экономической теории*. 2007. № 1. С. 5–17.
18. Иоанн (Снычев), митр. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб.: Царское дело, 2004. 496 с.
19. Фурсов А. И. Вперёд, к победе! Русский успех в ретроспективе и перспективе. М.: Книжный мир, 2019. 640 с.
20. Ильинская С. Г. Аутентичное развитие: ключевые аспекты концепта // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2020. Т. 22. № 1. С. 116–133. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-1-116-133.

REFERENCES

1. Toynbee, A. (2021). *A Study of History*. Moscow: Academicheskii Proekt publ. (in Russ.).
2. Khomyakov, A. S. (1994). *Works. Vol. 1. Works on Historical Philosophy*. Moscow: Medium publ. (in Russ.).
3. Bondareva, Ya. V. & Ilyinskaya, S. G. (2024). The Logic of Russian Civilization Idea through the Prism of Russian Philosophy. In: *Contemporary Philosophical Research*, 2, 64–75. DOI: 10.18384/2949-5148-2024-1-64-75 (in Russ.).
4. Bondareva, Ya. V. & Ilyinskaya, S. G. (2024). Philosophical Foundations of the Russian Tolerance Model. In: *Knowledge. Understanding. Skill*, 4, 27–39. DOI: 10.17805/zpu.2024.4.3 (in Russ.).
5. Erakhtin, A. V. (2014). Ontology and Transcendental Metaphysics of Immanuel Kant. In: *Vestnik of Kostroma State University*, 4, 111–114 (in Russ.).
6. Danilevsky, N. Ya. (2018). *Russia and Europe*. Moscow: Algorithm publ. (in Russ.).
7. Spengler, O. (2019). *The Decline of the West*. Minsk: Popurri publ. (in Russ.).
8. Zenkovsky, V. V. (2011). *History of Russian Philosophy*. Moscow: Academicheskii Proekt publ. (in Russ.).
9. Varava, V. V. (2025). *All that Dear and Scorching. Lectures on the History of Russian Philosophy*. St. Petersburg: Russian Academy of Arts; Sun of the North publ. (in Russ.).
10. Reznik, Yu. M. (2023). Toward I. Kant's Metaphysics. The Concept of "Phenomena" and Its Significance for Understanding the Civilizational Existence of Man (Part 2). In: *Personality. Culture. Society*, 25 (3–4), 82–92. DOI: 10.30936/1606_951X_2023_25_3_4_82_92 (in Russ.).
11. Bulgakov, S. N. (1993). The Tragedy of Philosophy. In: Bulgakov, S. N. *Works. Vol. 1*. Moscow: Nauka publ., pp. 309–518 (in Russ.).
12. Trubetskoy, N. S. (2022). *Europe and Humanity*. Moscow: Opustoshitel publ. (in Russ.).
13. Shevchenko, V. N., Spiridonova, V. I. & Sokolova, R. I. (2018). "New Modernity" and Tradition in a Multipolar World: A Philosophical and Political Analysis. Moscow: Institute of Philosophy of the RAS (in Russ.).
14. Kireevsky, I. V. (2015). *On the Necessity and Possibility of New Beginnings for Philosophy*. St. Petersburg: Abbess Taisia Memory Society publ. (in Russ.).
15. Trubetskoy, N. S. (1925). *The Legacy of Genghis Khan. A View of Russian History Not from the West, but from the East*. Berlin: Eurasian Book publ. (in Russ.).
16. Baranov, S. D. (2024). *Civilization of Eastern Europe (Axis Civilization)*. Moscow: Heritage Institute publ. (in Russ.).

17. Lvov, D. S. (2007). Russia: Boundaries of Reality and Contours of the Future. In: *Journal of Economic Theory*, 1, 5–17. (in Russ.).
18. Metropolitan John (Snychev) (2004). *Russian Symphony. Essays on Russian Historiosophy*. St. Petersburg: Tsarskoe Delo publ. (in Russ.).
19. Fursov, A. I. (2019). *Forward to the Victory! Russian Success in Retrospect and Prospect*. Moscow: Knizhny Mir publ. (in Russ.).
20. Ilyinskaya, S. G. (2020). Authentic Development: Key Aspects of the Concept. In: *RUDN Journal of Political Science*, 22 (1), 116–133. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-1-116-133.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Бондарева Яна Васильевна (г. Москва) – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Государственного университета просвещения;
e-mail: bondareva.iana@yandex.ru

Ильинская Светлана Геннадьевна (г. Москва) – кандидат политических наук, доцент, главный специалист Управления сетевых и партнёрских проектов государственной политики Российской академии народного хозяйства и государственной службы;
ORCID: 0000-0002-7402-5265; e-mail: svetlana_ilinska@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Yana V. Bondareva (Moscow) – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Head of the Department of Philosophy, Federal State University of Education;
e-mail: bondareva.iana@yandex.ru

Svetlana G. Ilinskaya (Moscow) – Dr. Sci. (Political Sciences), Chief Specialist, Office of Network and Partner Projects of Public Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration;
ORCID: 0000-0002-7402-5265; e-mail: svetlana_ilinska@mail.ru

Научная статья

УДК 141

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-26-37

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ: ПОНЯТИЕ *БЫТИЕ-В-СИТУАЦИИ*

Гусейнов Ф. И.

Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана

(национальный исследовательский университет), г. Москва, Российская Федерация

Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова, г. Москва, Российская Федерация

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, г. Москва, Российская Федерация

e-mail: metafizikas@rambler.ru

Поступила в редакцию 23.09.2025

После доработки 14.10.2025

Принята к публикации 27.10.2025

Аннотация

Цель. Выявить и эксплицировать понятие *бытие-в-ситуации* в комплексе философских идей французского мыслителя Габриэля Марселя.

Процедура и методы. На основе метода системного и структурного анализа, герменевтики оригинальных текстов проведён генеалогический анализ понятия *ситуация* у Марселя в компаративистике с аналогичным понятием у Ясперса, Хайдеггера, Сартра. Эксплицировано содержание данного понятия в терминологии Габриэля Марселя и выявлена связь с другими категориями из словаря французского мыслителя.

Результаты. Выявлен концепт *бытие-в-ситуации* как один из центральных в рамках концепции инкарнации как исходной позиции в экзистенциальной философии Габриэля Марселя.

Теоретическая и/или практическая значимость. Определены сферы применения значений понятия *ситуация*, выявлены виды ситуаций и конкретизированы экзистенциальные этические требования.

Ключевые слова: бытие-в-ситуации, Габриэль Марсель, диспонибельность, инкарнация, творческая верность.

Для цитирования:

Гусейнов Ф. И. Габриэль Марсель: понятие *бытие-в-ситуации* // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 26–37. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-26-37>.

Original research article

GABRIEL MARCEL: THE CONCEPT OF *BEING-IN-SITUATION*

F. Guseynov

Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russian Federation

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russian Federation

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russian Federation

e-mail: metafizikas@rambler.ru

Received by the editorial office 23.09.2025

Revised by the author 14.10.2025

Accepted for publication 27.10.2025

Abstract

Aim. To reveal and explicate the concept of *being-in-situation* in the complex of philosophical ideas of the French thinker Gabriel Marcel.

Methodology. A genealogical study of Marcel's concept of *situation* in comparative consideration of similar concepts in Jaspers, Heidegger, and Sartre is conducted using the method of systemic and structural analysis and the hermeneutics of original texts. The content of this concept is explicated in the terminology of Gabriel Marcel, and the connection with other categories from the vocabulary of the French thinker is revealed.

Results. The concept of *being-in-situation* is identified as one of the central concepts within the concept of incarnation as the starting point in the existential philosophy of Gabriel Marcel.

Research implications. The application areas of the concept *situation* meanings are defined, types of situations are identified, and existential ethical requirements are specified.

Keywords: being-in-situation, Gabriel Marcel, disponibility, incarnation, creative fidelity

For citation:

Guseynov, F. I. (2026). Gabriel Marcel: The Concept of *Being-In-Situation*. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 26–37. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-26-37>.

Введение

Размышляя об исходных основаниях, французский философ Габриэль Марсель (1889–1973) приходит к выявлению базовой ситуации человека, заключающейся в том, что каждый человек застаёт себя с момента рождения как телесно воплощённое существо, т. е. как существо, наделённое человеческим телом. Это состояние телесности Марсель называет феноменом инкарнации или воплощённости, что является фундаментальной онтологической данностью. Ситуация инкарнации становится исходным пунктом, своеобразной архимедовой точкой опоры, задающей весь дальнейший философский дискурс. Поль Рикёр в интервью с Марселем скажет, что этот анализ дал толчок на французской почве развитию великой философии телесности, которая получила продолжение у Мерло-Понти в его исследованиях по феноменологии восприятия: «Введя в «Метафизическом дневнике» эти размышления об *ощущении* и *восприятии*, Вы поистине положили начало новому типу анализа, которому во французской философии было суждено большое будущее!» [1, с. 15]. Продолжение философия тела получила также у Фуко и Делёза, которые в статусе молодых студентов слушали лекции по феноменологии восприятия у Мерло-Понти.

Как известно, Мишель Фуко впоследствии займётся исследованием в рамках истории сексуальности практик заботы о себе и будет разграничивать понятия *тело* и *плоть* [2, с. 6]. Делёз вместе с Феликсом Гваттари предложат постмодернистский образ, где вместо человека желающие шизофренические машины явят всеохватную жизнь во всём её размахе, где «я и не-я, внешнее и внутреннее утрачивают всякий смысл» [3, с. 20].

Детально развитие идеи инкарнации получают в «Метафизическом дневнике» – главном философском произведении Марселя, который, напомним, состоит из трёх частей. Автор Дневника вёл свои записи с небольшими перерывами в течение почти тридцати лет с 1913 до 1943 гг. Дневник написан в особом философском жанре и совсем не в академическом стиле. Опубликовав его в таком виде, в котором мы его знаем и читаем, Марсель выступил философом-новатором и открыл, по сути, новый философский жанр, которого ранее не существовало в философии. После публикации первого Дневника в 1927 г. от коллег по философскому цеху последовали разнообразные реакции: от критических и нейтральных до самых восторженных. Так, Леон Брюнsvик, преподаватель Марселя в Сорбонне, который стоял на по-

зициях неокантианства, был настроен критично, известны их периодические дебаты на Философских конгрессах. Для Сартра, как мы бы сказали, автор Дневника был своеобразной «фигурой умолчания», он предпочитал не высказываться о Марселе, ограничившись парой кратких указаний. То же самое касается всего кружка Сартра – Мерло-Понти, Арона, Низана, Камю, Симоны де Бовуар. Однако были и восторженные, в частности, Этьен Жильсон, с которым Марсель вместе учился, приветствовал идею нового жанра и считал его философско-дневниковую форму для XX в. таким же прорывом, каким в своё время были «Суммы» св. Фомы Аквинского для Средневековья или «Эссе» Мишеля Монтеня для Нового времени. Жан Валь, со своей стороны, пошёл ещё дальше Жильсона и даже выступил с предложением включить «Метафизический дневник» как лабораторию живой философской мысли во все университетские учебные программы для философских факультетов, чтобы студенты могли воочию увидеть и непосредственно почувствовать, что представляет собой настоящее философское мышление.

Второй Дневник, который вышел под названием «Быть и иметь» (1935), Марсель посвятил Анри Бергсону, он охватывает философские размышления периода 1928–1933 гг. В этом тексте в записи от 7 ноября 1929 г. Марсель вводит в философский оборот термин *ситуация*. Если не делать историко-философский экскурс со скрупулёзными подробностями и ограничиться кратким рассмотрением, то данное понятие более чем у остальных раскрыто в работе Ясперса «Духовная ситуация времени». Принято считать, что именно Ясперс является пионером «философии ситуации». Для корректности следует отметить, что указанный текст Ясперса вышел в 1931 г. В то же время анализ данного понятия в текстах Марселя активно ведётся с 1928 г., что легко фиксируется по записям, относящимся к соответствующему периоду во Втором Дневнике. Это ставит под вопрос общепринятое мне-

ние, широко распространённое в научных монографиях, учебниках и энциклопедиях, что термин «ситуация» в философии обязан своим происхождением немецкому философу Карлу Ясперсу. В своей «Философской автобиографии» Ясперс вспоминает, как взялся в 1929 г. за заказ, который ему поступил. Речь шла о том, чтобы написать тысячный по счёту том для серии Гёшена: «В качестве темы мне назначили "Духовные движения современности". Я сразу же изменил тему "Духовная ситуация времени". Этим я хотел сказать, что мой взгляд не охватывает всех движений; я не знаю, что происходит в целом. Я могу только показать ситуацию и её аспекты» [4, с. 230]. В сентябре 1930 г., пишет Ясперс, текст был готов, но из-за результатов успешных выборов в рейхстаг национал-социалистов пришлось оставить рукопись этого небольшого сочинения в письменном столе, чтобы затем издать её одновременно с трёхтомной «Философией». Это было необходимо, согласно Ясперсу, для большей аргументированности высказанных в ней идей. «Духовная ситуация времени» вышла в начале октября 1931 г., а «Философия» была опубликована сразу после этого, в декабре. При этом издательство на всякий случай предусмотрительно подстраховалось и указало «на книге 1932 год» [4, с. 202]. Сравнивая независимую хронологию исследований двух философов и исходя из научной справедливости, по крайней мере мы можем сделать заключение, что при анализе понятия «ситуация» совершенно правомерно наряду с Карлом Ясперсом не забывать о Габриэле Марселе.

История понятия *бытие-в-ситуации*

«Сущность человека, – утверждает Габриэль Марсель, – быть в ситуации» [5, с. 67]. Ситуация всегда есть некая данность, это то, в связи с чем человек себя застаёт как «завербованность» [5, с. 53]. Марсель при написании данного термина иногда использует дефисы (*бытие-в-*

ситуации), иногда опускает их (*бытие в ситуации*). Во избежание путаницы мы предпочтём одну – первую – форму написания и далее будем использовать написание с дефисами. Рикёр в своей статье по компаративному анализу взглядов Марселя и Гуссерля пишет, что исходный философский жест Марселя, которым он вводит нас в свой философский дискурс, является понятие *ситуация*. Данное понятие у Марселя, приходит к выводу Рикер, примерно соответствует понятию *горизонт* в словаре Гуссерля: «И если всё же нужно поискать в феноменологии Гуссерля эквивалент марселевскому понятию ситуации, то это скорее будет понятие горизонта, чем понятие объекта» [6, с. 430]. Бытие-в-ситуации устанавливает исходный приоритет горизонта над объектом.

Одной из заслуг Марселя является тот факт, что он первым ввёл в философский оборот понятия *ситуация* и *ангажированность*. На этом факте, в частности, делает акцент Жильсон: «Популярность так называемых “экзистенциалистских” философий, кстати, часто так именуемых вопреки их авторам, в конце концов привлекла внимание публики к тем страницам “Метафизического дневника”, на которых, начиная с 1928 г., такие понятия, как “ситуация” и “ангажированность” (engagement), были определены и пущены в оборот раньше, чем К. Ясперс обеспечил им распространение, сегодня им столь свойственное» [7, с. 315–316]. Как и Жильсон, эту же мысль высказывает в своей книге «По направлению к конкретному» (1932) Жан Валь в главе, посвящённой Марселю. Разумеется, речь не идёт о том, что до Марселя никто не употреблял эти термины, но о том, что он возвёл их на философский уровень и осмыслил как понятия, получившие впоследствии во французском культурном поле широкое распространение. Термин *ситуация* встречается у многих философов экзистенции, в частности, помимо Ясперса, ещё у Хайдеггера и Сартра.

Обращение к термину *ситуация* встречается также у раннего Хайдеггера, например, в его утерянной рукописи «Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации)» (1989). В этой оригинальной работе молодым Хайдеггером (1889–1976), который был одногодкой с Марселем (1889–1973), предлагается кардинально новое прочтение метафизики Аристотеля. Это философский текст со сложной историей, написанный летом 1922 г., потом утерянный, найденный и опубликованный только в 1989 г. в «Дильтеевском ежегоднике» с предисловием Ганса-Георга Гадамера. Как указывают исследователи, в «Феноменологических интерпретациях Аристотеля» в зародыше содержатся почти все основные идеи «Бытия и времени». Таким образом, у Хайдеггера, обратившегося к понятию *герменевтическая ситуация*, также был опыт использования данного термина в философии параллельно с Ясперсом. Однако отметим, что, во-первых, этот термин используется у него в конкретном контексте как *герменевтическая ситуация*, что синонимически близко к термину *философская ситуация*. Комментатор данной рукописи пишет, что в ней «Хайдеггер предлагает своё понимание философии как герменевтической феноменологии» [8, с. 32]. А во-вторых, тот факт, что работа об Аристотеле обнаружилась полвека спустя от хронологии описываемых событий, говорит сам за себя. И хотя мысли Хайдеггера и Марселя порой демонстрируют удивительную близость, в частности, это касается понятия *бытие-в-мире*, опубликованный недавно текст не мог быть известен никому, кроме ближайшего окружения Хайдеггера. Так, его студент и ученик Гадамер пишет, что текст феноменологической интерпретации Аристотеля в 1922 г. стал для него настоящим открытием: «Эту рукопись я читал неоднократно, с медленно возрастающим пониманием, пока она не была потеряна в неразберихе второй мировой войны» [8, с. 11].

Феномен Сартра

Во французском философском поле этот термин встречается у Жан-Поля Сартра (1905–1980), который пишет на страницах «Бытия и ничто», что хочет определить понятие *бытие в ситуации* и дать «более ясную концепцию того, что является “ситуацией”» [9, с. 552–553]. Известно, что нобелевский лауреат по литературе выпустил целый цикл работ под названием «Ситуации» и даже писал о «театре ситуаций», однако в этом вопросе есть предыстория. Речь идёт о том, что мы выше назвали «фигурой умолчания», и эта предыстория касается личных взаимоотношений Сартра и Марселя. В своих мемуарах Марсель пишет, что Сартр одно время посещал в его доме философские собрания – «марселевские пятницы», которые проходили в виде домашних семинаров в парижской квартире автора «Метафизического дневника». По воспоминаниям участников семинаров, Сартр, который на 16 лет младше Марселя, выступал на них с докладом на тему «Трансценденция Эго». Этот доклад после был опубликован в 1936 г. и стал самым первым философским произведением Сартра. Данные события происходили примерно за два года до публикации «Тошноты» (1938) и за десять лет до всемирной славы, пролившейся на Сартра после Второй мировой войны. Во время одной из бесед Сартр признался, вспоминает Марсель, что только после его объяснения ему стало ясно, что такое *ситуация* и что значит *быть в ситуации*: «...у нас с Сартром была очень сердечная, продолжительная встреча у меня дома. ...В ходе этой беседы Сартр меня удивил, заявив, что понял важность понятия “ситуация” благодаря моим работам» [10, с. 67].

Марсель также не без чувства заслуженной гордости вспоминает, что Сартр обязан именно ему основной темой, вокруг которой строится роман «Тошнота». Неизвестно, какой была бы судьба этого романа, который до этого Сартр планировал назвать «Меланхолия», не будь его встречи с Марселем, так же как неизвестно, какой

была бы судьба «Ревизора» без встречи Гоголя с Пушкиным. И хотя основные события романа у Сартра по сюжету связаны с преподавательской практикой автора в Гавре, где он проработал после Эколь Нормаль почти десять лет, взглянуть на всю фабулу под ракурсом темы «вязкости» или «клейкости» (*visqueux*) ему предложил Габриэль Марсель.

Это, в свою очередь, пересекается с собственными темами, разрабатываемыми Марселем, как мы увидим далее. Цепь таких его понятий, как *проницаемость*, *пористость* и *расположенность*, *оппозиция клейкость-расклеенность* ведёт к одному из ключевых марселевских понятий – понятию *диспонибельность*. Именно сквозь призму предыстории взаимоотношений двух философов мы выше заявили, что Марсель для Сартра является своеобразной «фигурой умолчания». Речь идёт о том, что на страницах своих многочисленных работ, где встречается великое множество разнообразных имён современных французских интеллектуалов, автор «Тошноты» упоминает Марселя всего два раза. Первый раз – в известном фрагменте знаменитой программной статьи «Экзистенциализм – это гуманизм» (1946), где вводится сегодня подвергающееся критике деление на экзистенциализм христианский и атеистический. И второй раз – в очерке «Что такое литература?» (1947), где Сартр, ссылаясь на работу своего друга Поля Низана, уделяет Марселю меньше половины предложения.

У Марселя, как верно замечает Жильсон, философский поиск связан с онтологической ангажированностью, его анализ рассматривает не абстрактные, а конкретные ситуации. Автор философии неотомизма указывает на методологию «второй рефлексии» у Марселя и подчёркивает, что вторая рефлексия есть «всегда открытое исследование бытия, ведомое самим же бытием, участным (*engagé*) и ситуационным» [7, с. 317]. Существование – это конкретная ситуация, в которой протекает жизнь человека. Марсель предупреждает, что имеется в виду не пространственное расположение, которое некто, находясь в

ситуации, занимает как физический объект или вещь, место в пространстве и во времени. Главный смысл заключается в идее находиться в некотором онтологическом месте, статус которого указывает Марсель, проясняется через обладание свойством промежуточности. Бытие-в-ситуации предстаёт как метафизическое бытие в экзистенциальной промежуточной зоне, где есть два разные области, с которыми человек как живущий определённым образом связан всё время. Для прояснения своей мысли Марсель приводит несколько иллюстраций, уточняющих понятие *бытие-в-ситуации*. Для лучшего понимания того, что значит *находиться в ситуации*, Марсель предлагает обратиться к понятиям «между» и «у», которые, в свою очередь, подводят нас к понятию «диспонибельность», несущему в его учении важную смысловую нагрузку.

Диспонибельность (*disponibilité*)

Для лучшего понимания этого связующего аспекта в философии бытия-в-ситуации Марсель вводит понятие *диспонибельность* (*disponibilité*). У этого слова, которое играет очень важную роль в учении, много словарных значений, поэтому при переводе нужно быть внимательным к контексту. Необходимо подчеркнуть, что у Марселя этот термин семантически имеет конкретное значение и выступает в качестве точного и однозначного философского понятия. С нашей точки зрения, данный термин, дабы избежать терминологических удвоений, предпочтительнее оставить в латинизированном виде без перевода и использовать соответственно как *диспонибельность*. Мы считаем, что латинизированный вариант термина позволяет сохранить научную точность. «Быть “disponible” – значит дарить себя и связывать себя этим дарением (*s'engager*)»¹. Если вкратце, то диспонибельность понимается как открытость или расположенность.

Противоположным термину *диспонибельность* будет термин *замкнутость*, или по-другому *недиспонибельность*. Примером замкнутого, закрытого состояния является ситуация, описанная Марселем в пьесе «Человек праведный» (1922). Главный герой пьесы пастор Клод Лемуан, столкнувшись с крушением супружеской жизни и крахом духовного призвания, которому посвятил, как ему казалось, всецело себя и всю свою жизнь, спрашивает в конце пьесы самого себя: «кто я?». Финальная сцена драматического произведения завершается часто повторяемым и широко известным в марселеведении высказыванием-призывом: «Явиться людям и себе тем, кто ты есть» [11, р. 104].

Мы здесь видим другое развитие идей Анри Бергсона (1859–1941), выдвинутых им в работе «Два источника морали и религии» (1932). Марсель довольно часто ссылается на эту работу, считая её идеями самыми глубокими среди всех остальных произведений Бергсона. Порой Марсель, который был учеником и другом Бергсона, даже утверждает, что сам Бергсон до конца не оценил и не осознал огромного значения и весь масштаб своего великого открытия. Действительно, эти идеи автора «Двух источников» имели разное продолжение: так, Карл Поппер (1902–1994) их развил применительно к социуму, что стало несущим каркасом знаменитой книги «Открытое общество и его враги» (1943), где австрийский мыслитель дифференцировал социум на открытые и закрытые общества. В прямо противоположном Попперу направлении идеи Бергсона получили развитие у Габриэля Марселя: движение идёт от социальных институтов как объективированном функционально-отчуждённом существовании к подлинным бытийным человеческим отношениям. От «Я-Он» к «Я-Ты», где человек к человеку на экзистенциальном уровне относится не как к взаимозаменяемому полезному функционалу, а как к своему ближнему, единственному и неповторимому существу.

Идея диспонибельности связана с понятием *между*, при рассмотрении которо-

¹ Тавризян Г. М. Марсель Габриэль // Философы Франции: словарь. 2-е изд., испр. и доп. М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 304.

го Марсель для прояснения приводит три примера. По своему обыкновению, он не даёт строгой научной дефиниции, но проводит согласно своей методологии второй рефлексии экзистенциально-феноменологический анализ. Рассмотрим их вкратце в авторской последовательности. Итак, первый пример ландшафтный или географический. Мы можем представить, говорит Марсель, например, такое расположение, как просвет между деревьями или долину между горами. Человек, живущий в горной долине, может чувствовать себя двояким образом. В первом случае он может жить с чувством зажатости и воспринимать свою ситуацию в мире так, словно что он зажат между двумя горами, как между двумя створками футляра. В этом ракурсе человек будет чувствовать себя так, как будто эти горы своими каменными массами готовы его раздавить. Но этот же человек при другой оптике может взглянуть и увидеть эту ситуацию иначе, а именно воспринимать себя как находящегося в положении связующего звена, опосредующего эти две стороны друг с другом. Эта миссия создаст у человека ощущение, что он призван к посредничеству двух враждующих сил, и служит, как пишет Марсель, «инстанцией их взаимной коммуникации» [5, с. 68].

Для объяснения понятия *диспонибельность*, которое представляет поиск своего расположения в мире, своего бытийного центра, продолжим феноменологический анализ вслед за Марселем, который во втором примере предлагает обратиться к образу гостиницы. Представим себе, пишет Марсель, высокого уровня, люксового класса пятизвёздочную гостиницу. Конкретный анализ, согласно методологии второй рефлексии, гласит, что самой по себе гостиницы не существует, это абстракция, она обязательно должна быть где-то расположена. Представьте себе, продолжает Марсель, что так оказалось, что эта люксовая гостиница расположена в сильно неудачном месте, допустим, на безлюдном отшибе с неприятными звуками и запахами, где посетители себя

чувствуют неуютно. Поскольку место гостиницы топографически неудачно, то это будет пример плохого расположения или, согласно марселевской терминологии, плохой ситуации.

Теперь, предлагает Марсель, возьмём третий пример, но уже не пространственного типа. Представим себе человека, который находится в хорошей ситуации со всеми сопутствующими атрибутами, что является в понимании большинства современных людей примером хорошего расположения. Под хорошей ситуацией в обыденном представлении наших современников часто понимается некий перечень объективных параметров, куда входит стандартный джентльменский набор – то, что человек достаточно зарабатывает, обеспеченный, имеет счёт в банке, удовлетворён своей работой, своим жильём и т. д. При этом случается, замечает Марсель, что при наличии, казалось бы со стороны, довольно хороших объективных условий субъективно наш персонаж, о котором идёт речь, внешне ни лицом, ни общим своим видом не выглядит счастливым человеком. Несколько сокращая феноменологический анализ Марселя, отметим, что так постепенно, шаг за шагом рассмотрение аспекта диспонибельности как расположенности у французского философа от внешнего плана переходит к внутреннему плану.

Главная идея заключается в том, что человек как бытие-в-ситуации всегда амбивалентен и подвержен влияниям с двух разных сторон. От нашего исходного экзистенциального взгляда зависит, как находящийся в ситуации человек будет в дальнейшем себя вести. Здесь начинается у Марселя переход к теме «творческой верности», которую Рикёр называет «великой» и которую поставил третьей по значимости в учении Марселя. Верность и предательство – важные понятия конкретной философии. Первой программной темой было утверждение иерархии сущего и выделение двух уровней экзистенции и объективности. Второй, соответственно, было установление разграничения между

проблемой и таинством. Творческая верность стала третьим философским манифестом Габриэля Марселя.

Творческая верность

Человек может предательски мыслить и испытывать предательство, чувствовать себя как неудачно расположенная гостиница, или, если мы обратимся к предыдущим иллюстрациям, ощущать себя зажатым с двух сторон футляром, он может, так сказать по-гоголевски, замкнуться в своём футляре и тем самым отказаться от связанности. А может противоположным образом направить своё внимание в сторону соединения и связи разных сторон, открывающихся в конкретной жизненной ситуации, которые с ним контактируют. С экзистенциальной точки зрения *находиться в ситуации* значит открываться и смело идти навстречу, пребывать в состоянии своеобразной «пористости» и сохранять верность Свету. Понятие *пористости* у Марселя является антитезой понятия *склеенности* или *вязкости*, которое Сартр представил в «Тошноте». Состояние пористости важно всегда поддерживать подобно состоянию воды, которая, чтобы быть свежей и не заиливаться, должна быть проточной и избегать запруды.

В другом месте Марсель объясняет диспонибельность через феномен гостеприимства. Человек, встречая гостей, должен не просто принять их в своём доме, предоставив гостям место как просто некое физическое пространство. Нет, он должен оказаться в состоянии предоставления места в самом себе для прибывшего гостя. Предоставить место в самом себе не означает приготовить его в самый последний момент, как обычно ведёт себя тот, к кому неожиданно нагрянули гости, но означает всегда быть готовым к встрече с другим, приготовить место через освобождение его от занимающих его приоритетов. То же самое относится ко всем другим проявлениям диспонибельности, где главное заключается в том, чтобы быть пористым и свежим, а не быть душным и склеенным,

наглухо закрытым, занятым другими делами. В качестве примера диспонибельных отношений Марсель приводит отношения между учителем и учеником и вспоминает своего первого учителя философии в лице Карно в Париже, который сумел привить ему любовь к философии [12, с. 88].

Философия Марселя – это практическая философия, она учит, что и как необходимо делать, чтобы не быть занятым другими делами в жизненных ситуациях, а осуществлять самое настоящее «дарение» себя. Так, постепенно Марсель раскрывает два важных взаимосвязанных понятия – *встречу* и *диспонибельность*. Философ проясняет, что быть диспонибельным, как сказано выше, значит дарить себя и связывать себя этим дарением. И здесь обнаруживается парадокс диспонибельности, который раскрывается через диалектику феномена святости и экзистенциального понимания свободы.

Парадокс феномена диспонибельности состоит в том, указывает французский мыслитель, что в нём наблюдается экзистенциальная диалектика свободы и связанности. Последняя вытекает из принципа партиципации, лежащем в основе теории инкарнации. Диспонибельный человек – это, с одной стороны, человек самый открытый и самый свободный. С другой стороны, такой человек является самым связанным, т. к., свободно практикуя диспонибельность, он в то же время личностно связан конкретными приближениями к онтологическому таинству. Очевидно, что для объективного наблюдателя (уровень Я-Он) нет доступа к экзистенциальному измерению (уровень Я-Ты). Таинство любви, верности, надежды, познания, творчества происходит на бытийно-необъективируемом уровне, это не отношения субъекта и объекта, а это субъект-субъектные отношения.

Самые диспонибельные люди являются настоящими образцами для подражания. Марсель считает, что настоящий религиозный святой – это человек, достигший наивысшей степени диспонибельности. Продолжая размышлять над феноменом

святости, Марсель заключает, что святые – это люди одновременно и самые связанные, и самые свободные. Связанность здесь не есть насилие и несвобода. Через все бытийные ситуации, в каждом акте доверия и дарения себя золотой нитью проходит то, что Марсель называет «творческой верностью» (*fidélité créatrice*). Диспонибельность есть подлинное внутреннее проявление свободы, которая упирается в силы согласия и любви.

В экзистенциально-духовном измерении исключаются внешним образом принудительно навязываемые детерминации. Невозможно быть диспонибельным без собственного согласия, как невозможно поэтическое творчество без собственного вдохновения, поэтому принудительные акты с применением внешнего насилия автоматически закрывают доступ в эту сферу. Таким образом, мы видим у Марселя другое понимание концепции экзистенциальной свободы, чем традиционно принято считать в отношении экзистенциализма. Свобода есть не свобода выбора, как, например, это трактуется у Сартра, а это есть верность и готовность ответить на зов так же, как в музыке, когда отсутствует фальшивое звучание в мелодии.

Бытие, по Марселю, имеет иерархическую онтологическую структуру и не является монадическим. На объективном уровне мы имеем дело с принципом детерминизма с его категориями причины и следствия и, соответственно, с объективациями. На данном уровне работают все науки, оперирующие понятиями субъекта и объекта. На экзистенциальном уровне мы имеем дело с присутствиями, где принцип детерминизма не работает. Здесь всё опирается на метод конкретного приближения к онтологическому таинству, где категории причины и следствия уступают место категориям призыва и ответа. Феноменология восприятия Марселя объясняет, что, подобно музыкальному произведению, уровень бытия воспринимаемого связан с уровнем свободного отклика у воспринимающего.

Свобода – внутренне воспринятый ответ со стороны воспринимающего в отношении воспринимаемого или ответ слушающего на услышанный призыв Бытия. От степени восприимчивости зависит степень онтологической потребности, что осуществляется не в социальных структурах и институтах, а в постоянно заново творимом и поддерживаемом экзистенциальном пространстве intersubjectивности. С этой точки зрения святые люди есть самые восприимчивые. Марсель, разворачивая так свою мысль, предлагает очень оригинальный подход к рассмотрению проблематики «чуда», которую мы здесь рассматривать уже не имеем возможности.

С «человеческим уделом» связана фундаментальная онтологическая амбивалентность. Обычные люди в отличие от святых не могут продолжительное время удерживаться на экзистенциальном уровне. Человек – это мерцающая структура, говорит Марсель. В своей повседневной жизни люди время от времени сталкиваются с деградированными состояниями, как внешними, так и внутренними. К первым относится необходимость заниматься ежедневно рутинными делами: ездить на транспорте, ходить на работу и т. д. Но бывают ситуации, когда человек внутренне удручён и не открыт для общения, например, занят карьерой, диссертацией, написанием книги, зарабатыванием денег, делами в офисе, устройством быта и т. п. Помимо такого замыкания на себе, сюда же можно отнести различные идеологические доктрины, теории, симулякры, которые замыкают индивида на группе, партии, классе, секте и ведут к фанатизму в самых разнообразных формах [13, с. 703]. В такой ситуации отсутствия диспонибельности наступает деградация, о чём, собственно, повествуют многочисленные пьесы Марселя, которых насчитывается почти три десятка.

Если обратиться к световым метафорам, то можно сказать, что Свет, который освещает жизненный путь, время от времени загромождается привходящими обстоятельствами, и тогда жизнь отклоняется от

бытия. Идею онтологической амбивалентности Марсель выражает словами героя своей пьесы «Эмиссар»: «И да и нет: это единственный ответ, когда дело касается нас самих; мы верим и мы не верим, мы любим и мы не любим, мы есть и нас нет; это происходит оттого, что мы – на пути к цели, которую, всю целиком, мы видим и не видим» [1, с. 182].

Заключение

Подводя итоги, отметим, что в понятии *бытие-в-ситуации* делается акцент на двух способностях, которые есть у человека. Первая – это способность к рациональности, о которой нам хорошо известно в связи с триумфальными достижениями современной науки и техники, которые всё сильнее входят в нашу жизнь и влияют на наши представления и наше поведение. Вторая есть способность к святости, к переходу на более высокий уровень бытия. Марсель признаётся, что происходит из того же духовного гнезда, что и автор «Философских крох», и утверждает, что перед человеком стоит дилемма «или-или», разумеется, в марселевской интерпретации: или в онтологическом беспокойстве хранить верность Бытию, или предать забвению экзистенциальное измерение. Как показывает опыт XX в., современные люди в подавляющей массе под самыми разными предложениями – от малодушия до «склеенности» – готовы идти на отказ от признания экзистенции и предпочитают смотреть на мир объективистски, исходя из позиции монадизма. Необходимо понимать, не устаёт повторять Марсель, что структура нашего мира такова, что те же основания могут дать человеку возможность сделать шаг в направлении высшего эмпиризма.

Для выражения и описания свободы как внутренней необходимости Марсель использует термины *служение* и *испытание*. Способность к служению в самом высшем смысле слова есть то, что является этическим критерием подлинного существова-

ния. Служение возможно в самых разных сферах и регионах бытия, каждый может нести служение Свету, что означает настроенность на постоянный поиск пути в заданных конкретными ситуациями жизненных обстоятельствах. Каждая отдельная человеческая жизнь представляет собой серию уникальных земных испытаний. Онтологическое беспокойство, составляющее содержание жизни воплощённых существ, отличается от гносеологического беспокойства, где люди, в забвении бытия, выступают исключительно как познающие субъекты.

Выпадающие на индивидуальную долю конкретные ситуации, в которых человек укоренён, с точки зрения экзистенциальной философии Марселя методологически верно мыслить в свете идеи испытания. Одни бытийные ситуации сменяются другими, испытывая его творческую верность. Человек, лишённый привычного центра, проходит в своём пути сквозь горнило земных испытаний. На эту особенность метафизики пути у Марселя обращает внимание Михаил Ямпольский: «Парадоксальное существо этой дороги, которое Марсель называет “синтезом”, заключается в том, что, двигаясь от себя вовне, путник по существу лишь проясняет и конкретизирует самого себя. Уход от себя оказывается возвращением к себе» [14, с. 31–32].

Инкарнированный человек в изменяющихся ситуациях жизни, проходя через новые конкретные испытания, постоянно находится в пути. Фундаментальную ситуацию «бытия в пути» (*être en route*), которая есть его земной человеческий удел, передаёт метафора «Человека идущего» (*Homo Viator*). Эту метафору исследователи творчества французского философа как только не переводят: человек-странник, скиталец, путник, паломник и др. Данный философский образ, созданный Габриэлем Марселем в своей одноимённой монографии 1945 г., прочно вошёл во всемирное культурное наследие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Поль Рикёр – Марсель Габриэль. Беседы // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. С. 146–187.
2. Фуко М. История сексуальности 4. Признания плоти. М.: Ад Маргинем Пресс: Гараж, 2023. 416 с.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Т. 1: Анти-Эдип. М.: РИПОЛ классик, 2025. 512 с.
4. Ясперс К. Введение в философию. Философская автобиография. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 304 с.
5. Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004. 224 с.
6. Рикёр П. Габриэль Марсель и феноменология // Поль Рикёр в Москве. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. С. 421–451.
7. Жильсон Э. Назидательный пример // Марсель Г. Присутствие и бессмертие. Избранные работы. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 313–323.
8. Артеменко Н. А. Хайдеггеровская «потерянная рукопись»: на пути к «Бытию и времени». СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. 128 с.
9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. 639 с.
10. Марсель Г. О смелости в метафизике: сборник статей. СПб.: Наука, 2013. 411 с.
11. Marcel G. Cinq pièces majeures. Paris: Plon, 1973. 555 p.
12. Гусейнов Ф. И. Уроки философии и вопросы философского образования в творчестве Габриэля Марселя // Вопросы философии. 2023. № 4. С. 81–92. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-4-81-92.
13. Гусейнов Ф. И. Фанатизм как тип ментальности в трудах Габриэля Марселя и Карен Армстронг // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 697–712. DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-3-697-712.
14. Ямпольский М. Книга рая: путь. Морфология непостижимого и недостижимого. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 400 с.

REFERENCES

1. Ricoeur, P. & Marcel, G. (1995). Conversations. In: Marcel, G. *The Tragic Wisdom of Philosophy*. Moscow: Humanitarian Literature publ., pp. 146–187 (in Russ.).
2. Foucault, M. (2023). *The History of Sexuality: 4: Confessions of the Flesh*. Moscow: Ad Marginem Press: publ., Garage publ. (in Russ.).
3. Deleuze, G. & Guattari, F. (2025). *Capitalism and Schizophrenia. Vol. 1. Anti-Oedipus*. Moscow: RIPOL Classic publ. (in Russ.).
4. Jaspers, K. (2017). *Introduction to Philosophy. Philosophical Autobiography*. Moscow: Canon+ ROOI “Rehabilitation” publ. (in Russ.).
5. Marcel, G. (2004). *Experience of Concrete Philosophy*. Moscow: Republic publ. (in Russ.).
6. Ricoeur, P. (2013). Gabriel Marcel and Phenomenology. In: *Paul Ricoeur in Moscow*. Moscow: Canon + ROOI “Rehabilitation” publ., pp. 421–451 (in Russ.).
7. Gilson, E. (2007). An Instructive Example. In: Marcel, G. *Presence and Immortality. Selected Works*. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History, pp. 313–323 (in Russ.).
8. Artemenko, N. A. (2012). *Heidegger’s “Lost Manuscript”: Towards “Being and Time.”* St. Petersburg: Humanitarian Academy publ. (in Russ.).
9. Sartre, J.-P. (2004). *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*. Moscow: Respublika publ. (in Russ.).
10. Marcel, G. (2013). *On Courage in Metaphysics: Collection of Articles*. St. Petersburg: Nauka publ. (in Russ.).
11. Marcel, G. (1973). *Cinq pièces majeures*. Paris: Plon.
12. Guseinov, F. I. (2023). Philosophy Lessons and Issues of Philosophical Education in the Works of Gabriel Marcel. In: *Voprosy filosofii*, 4, 81–92. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-4-81-92 (in Russ.).
13. Guseinov, F. I. (2022). Fanaticism as a Type of Mentality in the Works of Gabriel Marcel and Karen Armstrong. In: *Bulletin of Peoples’ Friendship University of Russia. Series, Philosophy*, 26 (3), 697–712. DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-3-697-712 (in Russ.).
14. Yampolsky, M. (2024). *The Book of Paradise: The Path. Morphology of the Incomprehensible and the Unattainable*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie publ. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Гусейнов Фарид Ибрагимович (г. Москва) – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова, доцент кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана (национального исследовательского университета), доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы;
e-mail: metafizikas@rambler.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Farid I. Guseinov (Moscow) – Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., Department of History and Philosophy, Plekhanov Russian University of Economics; Assoc. Prof., Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University; Assoc. Prof., Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba;
e-mail: metafizikas@rambler.ru

Научная статья

УДК 930.1; 1(091)

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-38-44

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ЭМИГРАЦИИ В ФИЛОСОФСКОМ АСПЕКТЕ (НА ПРИМЕРЕ РОССИЙСКОЙ ЭМИГРАЦИИ ВО ВРЕМЯ И ПОСЛЕ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ 1918–1922 ГОДОВ)

Леонов А. В.

Государственный университет просвещения, г. Москва, Российская Федерация

e-mail: leonoff@rambler.ru

Поступила в редакцию 08.12.2025

После доработки 26.12.2025

Принята к публикации 14.01.2026

Аннотация

Цель. Выявить идейные предпосылки, причины и условия формирования эмиграции из России в период Гражданской войны 1918–1922 г. и после неё в их философском понимании.

Процедура и методы. Работа выполнена на основе системного подхода с использованием методов историко-философской реконструкции и герменевтики.

Результаты. Установлено, что одним из ярчайших примеров иллюстрации действия диалектических философских законов развития являются революционные события 1917 г. в России и последовавшая за ними Гражданская война, вызвавшие небывалых масштабов эмиграцию россиян за границу.

Теоретическая и/или практическая значимость. Результаты исследования могут быть использованы в совершенствовании историко-философских компетенций как у преподавателей философских дисциплин, так и у обучающихся.

Ключевые слова: эмиграция, «исход», Гражданская война, революция, диаспора, русское зарубежье, философия, диалектика, законы материалистической диалектики.

Для цитирования:

Леонов А. В. К вопросу об изучении эмиграции в философском аспекте (на примере российской эмиграции во время и после Гражданской войны 1918–1922 годов) // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 38–44. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-38-44>.

Original research article

ON STUDYING EMIGRATION PHILOSOPHICALLY (ON EXAMPLE OF RUSSIAN EMIGRATION DURING AND AFTER THE CIVIL WAR OF 1918–1922)

A. Leonov

Federal State University of Education, Moscow, Russian Federation

e-mail: leonoff@rambler.ru

Received by the editorial office 08.12.2025

Revised by the author 26.12.2025

Accepted for publication 14.01.2026

Abstract

Aim. To identify the ideological prerequisites, reasons, and conditions for the formation of emigration from Russia during the Civil War of 1918–1922 and after it in their philosophical understanding.

Methodology. The study was conducted using a systems approach, historical and philosophical reconstruction, and hermeneutics.

Results. It has been established that one of the most striking examples of the operation of dialectical philosophical development laws is the revolutionary events of 1917 in Russia and the ensuing Civil War, which triggered an unprecedented scale of Russian emigration abroad.

Research implications. The results of the study can be used to improve the historical and philosophical competencies of both teachers and students of philosophy disciplines.

Keywords: emigration, “exodus,” civil war, revolution, diaspora, Russian diaspora, philosophy, dialectics, laws of materialist dialectics

For citation:

Leonov, A. V. (2026). On Studying Emigration Philosophically (On Example of Russian Emigration During and After the Civil War of 1918–1922). In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 38–44. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-38-44>.

Введение

Философия жизни такова, что развитие происходит благодаря преодолению кризисов. Нынешняя непростая, откровенно кризисная геополитическая ситуация в мире всё чаще побуждает искать исторические параллели и делать определённые выводы философского характера о своеобразном «повторении» исторических процессов на новом более высоком витке общественного развития. Кризисы военно-политического, социально-экономического и духовно-нравственного характера, обострившиеся во всём мире в последнее время, заставляют искать выходы из них. А это возможно только при комплексном мировоззренчески-философском взгляде на события прошлого и настоящего, при уяснении причин этих кризисов и отчётливом видении закономерностей развития общества.

В научной литературе и в общественном сознании отмечается неразрывное единство понятий «кризис», «революция», «гражданская война» и «эмиграция». В связи с этим особый интерес вызывает один из величайших периодов российской государственности, где наиболее ярко можно увидеть действие диалектических законов развития нашего общества, – период революционного слома в 1917 г. прежнего общественного строя – царского режима – и последовавший за ним период Гражданской войны, повлёкшие впослед-

ствии осуществление советской властью реформ, закреплявших новые коммунистические порядки. Все эти события вызвали неоднозначную реакцию населения России того времени – от безоговорочного принятия их беднотой и пролетариатом, которым терять было нечего, до категорического их неприятия огромным количеством интеллигенции, офицерства, казачества, духовенства, зажиточных слоёв населения, что спровоцировало массовые выезды из страны большого количества людей, так называемую эмиграцию первой волны и других, последовавших за ней. Интерес к данным обстоятельствам с точки зрения философско-исторической и стал побудительным мотивом к предпринятому автором исследованию причин и условий формирования российской эмиграции периода Гражданской войны 1918–1922 гг. и после неё.

Обзор исследовательской и научной литературы

Причины и условия формирования российской эмиграции во время и после Гражданской войны 1918–1922 гг. представляют совокупность идей, относящихся к диалектико-материалистическому пониманию истории, и для их выявления необходимы комплексный анализ научной и исследовательской литературы, архивных материалов, мемуарных источников, периодических отечественных и зарубеж-

ных исторических и философских изданий различных периодов, а также синергетическое обобщение документальных исторических источников по выбранной теме, которые представлены в научных изысканиях Г. М. Бонгарда-Левина [1], О. В. Будницкого [2], А. Н. Гнедаша [3], А. В. Митрохина [4], Д. Х. Симпсона [5], Р. Уильямса [6] и др. В ходе осуществлённой аналитики источников исследования было уделено особое внимание последствиям российской эмиграции первой трети XX в. – формированию феномена «русского зарубежья», неопределимому вкладу в развитие мировой культуры через сохранение и приумножение традиций богатейшей культуры России.

Осуществлённый нами анализ научных работ разных периодов, посвящённый дифференциации и систематизации причин и условий «исхода», позволил сделать вывод о том, что из всего массива исследований российской эмиграции 20–30-х гг. XX в. львиную долю занимают исследования количественного и качественного состава эмигрантов. При этом учёные отмечают, что в большинстве своём эмигрантами были представители дворянства, интеллигенции, духовенства, военные, казаки, государственные служащие, предприниматели, а также члены их семей; данные о количественном составе эмигрантов из России разнятся, по разным источникам называются цифры от 3 до 5 млн человек.

Ещё одну значимую часть исследований эмиграции того периода составляют работы, посвящённые географии расселения беженцев из России, – попытки исследовать эмиграцию, как правило, сводились и сводятся к освещению вопросов получения российскими эмигрантами убежища за границей и их адаптации к новым условиям жизни.

Исследованию процессов социально-экономической и культурной адаптации российских эмигрантов в условиях зарубежья посвящены работы В. А. Ионцева, Н. М. Лебедевой, М. В. Назарова, А. В. Огорокова [7], И. В. Сабенниковой [8] и др.

Среди посвящённых российской эмиграции работ зарубежных авторов несомненный интерес вызывают исследования Д. Х. Симпсона «Проблемы беженцев» (“The Refugee Problem. Report of a Survey”) [5] и У. К. Хантингтона «Тоскующий по дому миллион. Россия-из-России» (“The Homesick Million: Russia-out-of-Russia”) [9], в которых исторически достоверно с привлечением устных интервью и рассказов представителей российской эмиграции были описаны разные аспекты жизни российской эмиграции первой трети XX в.

При этом критически мало исследований, в которых присутствовал бы анализ причин и условий российской эмиграции периода Гражданской войны 1918–1922 годов и последующих лет.

К вопросу о философском осмыслении общественных процессов

В настоящее время изменение общественно-политической ситуации в нашей стране и в мире в целом, вызванное началом Специальной военной операции, выявило скрытые ранее негативные явления в нашем обществе, связанные с отъездом из страны части россиян, что побудило нас рассмотреть с точки зрения философской вопросы происхождения такого сложного во всех аспектах явления, как эмиграция, и определить причины и условия, побуждающие человека оставить свою Родину.

Логика исторических событий предопределила интерес к проведению определённых параллелей между различными историческими периодами в жизни нашей страны (нынешним и первой третью XX в.), отмеченными возникновением эмиграции как явления, ломающего судьбы людей и в буквальном смысле грабящего общество в плане интеллектуальном, моральном, духовном и экономическом. В связи с этим является чрезвычайно актуальным и представляет особый интерес исследование сути процессов, вызвавших эмиграцию, её причин и условий, начавшееся, собственно, с первыми эмиграционными событиями в октябре 1917 г. и продолжающееся по сей

день. А. Н. Гнедаш отмечает: «многообразие и сложность процессов, имевших место в её среде, уникальность самого явления “исхода” огромного количества граждан из своего государства на чужбину, наконец, исторический опыт, накопленный поколениями российских эмигрантов в процессе своего вхождения в новое общество, требуют специального изучения столь сложного социального явления» [3, с. 2].

Трагизм послереволюционной ситуации в России 1917 г. и начало Гражданской войны вызвали стремление задокументировать происходящее от первого лица, вследствие чего мы имеем возможность изучать эмигрантскую историографию, представленную в работах таких исследователей эмиграции, как Б. Н. Александровский¹, которые пережили, прочувствовали и проанализировали эмиграцию на личном опыте [5; 6; 9; 10].

Сразу в послереволюционный период и после завершения гражданского противостояния в России, в 20-е–30-е гг. прошлого столетия, ряд учёных, таких как В. А. Митрохин [4] и Д. Х. Симпсон [5] и ряд др., обратились к исследованию кризисных процессов, ярко проявившихся в эмигрантской среде и наглядно свидетельствовавших о её идейном, политическом и морально-нравственном разложении, чьи изыскания были продолжены уже представителями новых поколений, в частности М. Г. Вандалковской² и др. [2; 11].

Однако множественные попытки отечественных и зарубежных исследователей проанализировать процессы российской эмиграции начала XX в. в основном ориентированы на систематизацию состава и численности эмигрантской среды [6; 9; 12; 13], географию «исхода», констатацию неизбежных трудностей адаптации в чуждой ментально среде, характеристику различных социальных слоёв и групп эмиграции³

[14], вклада русской эмиграции в целом в мировую культуру, в том числе биографическое описание жизни и творчества выдающихся представителей науки и культуры из русской эмигрантской среды [1; 8; 15], вопросы идеологического противостояния сторонников и противников Революции [7; 16], но, на наш взгляд, проблема в том, что все эти исследования не затрагивают самого существенного и важного – причин и условий формирования такого сложного явления, как эмиграция. Для уяснения этих стержневых понятий, по нашему мнению, необходимо философское осмысление общественных процессов, уже ставших историей, и ныне происходящих в жизни страны и мира, которое наиболее рационально и объективно возможно посредством преломления происходящего через призму действия законов диалектики, гениально сформулированных Г. В. Ф. Гегелем.

В частности, *закон единства и борьбы противоположностей* в общественной жизни зачастую являет себя через наличие противоречий, их взаимное сосуществование до критической отметки, когда происходит скачок к новому качеству, свойству, состоянию, и происходит это, как правило, в кризисные, переломные моменты жизни общества. Именно революционные события 1917 г. в России являются одним из ярчайших наглядных тому примеров [17].

Закон двойного отрицания в общественной жизни проявляется в постоянном нарождении нового, которое отрицает, отменяет старое, и, взяв от него всё лучшее, движется вперёд. Новая советская власть безжалостно оторицала прежний общественный строй и прежний уклад жизни российского общества, спровоцировав тем самым крайнее обострение непримиримых противоречий между сторонниками прежнего и нового строя и, как следствие, Гражданскую войну в стране.

Закон взаимного перехода количественных и качественных изменений зачастую отражается в преобразованиях, вызванных количественным нарастанием или убавле-

Достоинство, 2017. 368 с.

¹ Александровский Б. Н. Из пережитого в чужих краях: Воспоминания и думы бывшего эмигранта. М.: Мысль, 1969. 374 с.

² Вандалковская М. Г. Русская эмиграция XX века. 20–30-е гг.: учебное пособие. М.: Просвещение, 2017. 63 с.

³ См. также: Гагкуев Р. Г. Революция, Гражданская война в России. 1917–1922 гг.: фотоальбом. М.:

нием определённых общественно-политических явлений, следствием которого является рождение нового качества, явления, состояния. Действие данного закона наглядно наблюдается в реформах советской власти, которые в основном носили характер безапелляционный и бескомпромиссный, что вызвало у части населения абсолютное неприятие, осознание невозможности им противостоять и спровоцировало неизбежность необходимости эмигрировать.

И, соответственно, как иллюстрацию причинно-следственной категории диалектики можно рассматривать причины и условия, породившие последствия этих событий, одним из которых стали эмиграционные процессы, выразившиеся в «исходе» из России части населения, которое не могла и не хотела смириться с новыми порядками советской власти или которую эта новая власть безжалостно отвергла и изгнала на чужбину.

Причины формирования эмиграции с точки зрения философии

По мнению автора исследования, причины формирования российской эмиграции во время и после Гражданской войны 1918–1922 гг. могут быть дифференцированы по их содержанию и сгруппированы следующим образом: политические, идеологические, духовно-нравственные, социально-экономические, культурные, религиозные, этнические, личные, а также психологические факторы. Эмиграция периода Гражданской войны проходила в условиях хаоса и насилия, высокой степени неопределённости, ограниченности ресурсов и строгих политических ограничений, установленных большевистской властью. Эмигранты покидали страну из-за преследований, политических репрессий и невозможности жить в новых условиях, что способствовало массовому оттоку интеллигенции, военных, дворян и священнослужителей.

Важно обратить внимание на вопросы реэмиграции части российских эмигрантов

первой трети XX в. на Родину. В большинстве публикаций по данной тематике отмечается, что само уникальное явление относительно численной реэмиграции было обусловлено в первую очередь *коренным различием менталитета*, мировоззрения россиян, оказавшихся на чужбине, с мировидением населения зарубежных стран, где они обрели пристанище. Особенности мировосприятия россиян и об отличиях нашего менталитета от западного очень ярко подчеркнули Я. В. Бондарева и С. Г. Ильинская: «Различия в восприятии обусловлены целостностью (в противовес западной атомарности) восприятия и принципиально несхожими типами рациональности. Специфика типа мышления, сформировавшегося в рамках российской цивилизации, обусловлена тем, что присущие ему характеристики не ограничиваются чистой рассудочностью, сохраняя иррациональную компоненту» [17, с. 64]. Именно духовность и отсутствие прагматичности, зачастую абсолютно не свойственной русским, обостряла противоречия между «Русским миром» и Западом, вызывая непреодолимую ностальгию эмигрантов по Родине и вызывая к жизни такое явление, как реэмиграция. Аналогичные суждения высказаны и во многих других исследованиях, в частности в работах В. А. Ионцева, Н. М. Лебедевой, М. В. Назарова, А. В. Окорокова [7] и др.

Таким образом, философско-исторический анализ причин эмиграции, аналитическое изучение исследований по данной теме позволили установить направление философского изучения причин и условий формирования российской эмиграции во время и после Гражданской войны 1918–1922 гг.

Заключение

Среди множества изученных нами публикаций, посвящённых вопросам российской эмиграции послереволюционного периода и последовавшего за ним периода Гражданской войны в России первой трети XX в., практически не представлен

философский взгляд на причинно-следственные аспекты исследуемых явлений, что предоставило широкий простор для осуществлённой в ходе данной работы аналитики.

Особый – философский – подход к изучению причин и условий российской

эмиграции позволяет выделить представленную работу как комплексное структурированное видение глубинных смыслов процессов эмиграции, их особенностей, а также последствий как для отдельных личностей, так и для всего нашего общества в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонгард-Левин Г. М. Россия и Русское Зарубежье: Писатели. Поэты. Учёные. Художники. М.: Наука, 2024. 638 с.
2. Будницкий О. В. Другая Россия. Исследования по истории русской эмиграции. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 632 с.
3. Гнедаш А. Н. Идеино-нравственная эволюция российской эмиграции в 1920-е годы: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2003. 18 с.
4. Митрохин В. А. Российская эмиграция: общественная мысль и политическая деятельность (20–30-е годы XX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Саратов, 2009. 43 с.
5. Simpson J. H. The Refugee Problem. Report of a Survey. Oxford: Oxford University Press, 1939. 637 p.
6. Williams R. C. Culture in Exile: Russian Emigrés in Germany, 1881–1941. New York: Cornell University Press, 1972. 404 p.
7. Эмиграция и репатриация в России / В. А. Ионцев, Н. М. Лебедева, М. В. Назаров, А. В. Окорочков. М.: Попечительство о нуждах российских репатриантов, 2001. 485 с.
8. Сабенникова И. В. Русская эмиграция как социально-культурный феномен // Мир России. 2010. № 6 (3). С. 155–184.
9. Huntington W. C. The Homesick Million: Russia-out-of-Russia. Stratford: Stratford Company, 1933. 307 p.
10. Бунин И. А., Куприн А. И. О революции и гражданской войне. М.: ПрозаиК, 2020. 364 с.
11. Митрохин В. А. «Эмигрантские фонды» ГАРФ как источник в исследовании русского зарубежья 20-х–30-х гг. XX века // Проблемы истории, филологии, культуры. 2008. № 22. С. 209–215.
12. Денисенко М. Б. Эмиграция из России по данным зарубежной статистики // Мир России. 2010. № 12 (3). С. 157–169.
13. Хрисанфов В. И. Российский «исход»: мифы и реальность. Историографическое исследование о численности «первой волны» российской эмиграции 1917–1920 гг. СПб.: Культурно-просветительское товарищество, 2014. 196 с.
14. Ипполитов С. С., Недбаевский В. М., Руденцова Ю. И. Три столицы изгнания: Константинополь, Берлин, Париж. Центры зарубежной России 1920-х–1930-х гг. М.: Спас, 1999. 208 с.
15. Еременко Л. И. Русская эмиграция как социально-культурный феномен: дис. ... канд. филос. наук. М., 1993. 125 с.
16. Революция и Гражданская война в России. Современная историография / отв. ред. В. П. Любин. М.: ИНИОН РАН, 2018. 223 с.
17. Бондарева Я. В., Ильинская С. Г. Логика смысла российской цивилизации через призму русской философии // Современные философские исследования. 2024. № 2. С. 64–75. DOI: 10.18384/2949-5148-2024-2-64-75.

REFERENCES

1. Bongard-Levin, G. M. (2024). *Russia and the Russian Diaspora: Writers. Poets. Scientists. Artists*. Moscow: Nauka publ. (in Russ.).
2. Budnitsky, O. V. (2023). *Another Russia. Studies in the History of Russian Emigration*. Moscow: Novoye literarnoie obozrenie publ. (in Russ.).
3. Gnedash, A. N. (2003). *Ideological and Moral Evolution of Russian Emigration in the 1920s*: [dissertation]. Moscow (in Russ.).
4. Mitrokhin, V. A. (2009). *Russian Emigration: Social Thought and Political Activity (1920s–1930s)*: [dissertation]. Saratov (in Russ.).
5. Simpson, J. H. (1939). *The Refugee Problem. Report of a Survey*. Oxford: Oxford University Press.

6. Williams, R. C. (1971). *Culture in Exile: Russian Emigrés in Germany, 1881–1941*. New York: Cornell University Press.
7. Iontsev, V. A., Lebedeva, N. M., Nazarov, M. V. & Okorokov, A. V. (2001). *Emigration and Repatriation in Russia*. Moscow: Guardianship of the Needs of Russian Repatriants publ. (in Russ.).
8. Sabennikova, I. V. (2010). Russian Emigration as a Social Cultural Phenomenon. In: *Universe of Russia*, 6 (3), 155–184 (in Russ.).
9. Huntington, W. C. (1933). *The Homesick Million: Russia-out-of-Russia*. Stratford: Stratford Company.
10. Bunin, I. A. & Kuprin, A. I. (2020). *On the Revolution and the Civil War*. Moscow: ProzaiK publ. (in Russ.).
11. Mitrokhin, V. A. (2008). “Emigrant Funds” of the State Archive of the Russian Federation as a Source in the Study of the Russian Diaspora in the 1920s–1930s. In: *Problems of History, Philology and Culture*, 22, 209–215 (in Russ.).
12. Denisenko, M. B. (2010). Emigration from Russia According to Foreign Statistics. In: *Universe of Russia*, 12 (3), 157–169 (in Russ.).
13. Khrisanfov, V. I. (2014). *Russian “Exodus”: Myths and Reality. A Historiographic Study on the Size of the “First Wave” of Russian Emigration in 1917–1920*. St. Petersburg: Cultural and Educational Partnership publ. (in Russ.).
14. Ippolitov, S. S., Nedbaevsky, V. M. & Rudentsova, Yu. I. (1999). *Three Capitals of Exile: Constantinople, Berlin, Paris. Centers of Russia Abroad in the 1920s–1930s*. Moscow: Spas publ. (in Russ.).
15. Eremenko, L. I. (1993). *Russian Emigration as a Social Cultural Phenomenon*: [dissertation]. Moscow (in Russ.).
16. Lyubin, V. P., ed. (2018). *Revolution and Civil War in Russia. Modern Historiography*. Moscow: INION RAS publ. (in Russ.).
17. Bondareva, Ya. V. & Ilyinskaya, S. G. (2024). The Logic of the Meaning of Russian Civilization Through the Prism of Russian Philosophy. In: *Contemporary Philosophical Research*, 2, 64–75. DOI: 10.18384/2949-5148-2024-2-64-75 (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Леонов Алексей Владимирович (г. Москва) – аспирант кафедры философии Государственного университета просвещения;
ORCID: 0009-0004-8909-0985. e-mail: leonoff@rambler.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Aleksey V. Leonov (Moscow) – Postgraduate Student, Department of Philosophy, Federal State University of Education;
ORCID: 0009-0004-8909-0985. e-mail: leonoff@rambler.ru

Научная статья

УДК 140.8

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-45-58

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ КРИЗИС ТЕЛЕСНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ Ж. ЛАКАНА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Мирошкин М. С.

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, г. Москва,

Российская Федерация

e-mail: mirmaker23@mail.ru

Поступила в редакцию 28.09.2025

После доработки 16.10.2025

Принята к публикации 30.10.2025

Аннотация

Цель. Осмысление на основании историко-философского анализа творческого наследия Жака Лакана проблемного отношения человека к собственному телу в качестве причины возникновения экономического кризиса, связанного с бессознательными процессами его деструктивного самоопределения.

Процедуры и методы. Данное исследование было выполнено на основании системного подхода с использованием методов диалектического и герменевтического анализа.

Результаты. В рамках проведённого исследования было установлено, что телесное бытие человека проявляет себя в трёх универсально определяющих его психику измерениях Реального, Воображаемого и Символического. Тело человека является судьбоносным проявлением его самоопределения, которое происходит бессознательно при посредстве желания Другого, с которым его тело отождествляется и, соответственно, нивелируется, оставаясь не признанным им самим. Экономическая жизнедеятельность человека связана с бессознательными поисками безграничного наслаждения, которое находится по ту сторону его собственного тела в Другом, символически отождествлённого с желанным им *Капиталом*, в качестве господствующего Имени-Отца, образно олицетворяющего любящее, заботящееся и оберегающее материнское начало, в качестве опоры, соизмеримой, согласно Лакану, с избыточным источником обеспечения удовольствия (*jouissance*), обрести которое не представляется возможным иначе, чем через повторяющееся самоотрицание, влекущее человека к смерти.

Теоретическая и/или практическая значимость. Полученные результаты проведённого исследования вносят вклад как в специфику понимания изменяющихся кризисных процессов экономической жизнедеятельности человека, так и в особенности понимания функционирования его желаний на уровне бессознательного измерения, сконцентрированного в его собственном теле.

Ключевые слова: человек, тело, капитал, бессознательное, Реальное, Воображаемое, Символическое, наслаждение (*jouissance*), Другой, Имена-Отца

Для цитирования:

Мирошкин М. С. Экономический кризис телесного бытия человека в философии Ж. Лакана: историко-философский анализ // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 45–58. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-45-58>.

Original research article

THE ECONOMIC CRISIS OF HUMAN BODILY EXISTENCE IN J. LACAN'S PHILOSOPHY: A HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

M. Miroshkin

Financial University under the Government of the Russian Federation

e-mail: mirmaker23@mail.ru

Received by the editorial office 28.09.2025

Revised by the author 16.10.2025

Accepted for publication 30.10.2025

Abstract

Aim. To comprehend problematic relationship of man and his own body as the cause of the emergence of an economic crisis associated with the unconscious processes of his destructive self-determination, conducting historical and philosophical analysis of Jacques Lacan's creative legacy.

Methodology. This study was carried out using methods of dialectical and hermeneutic analysis based on a systems approach.

Results. The study established that human corporeal existence manifests itself in three dimensions that universally determine the psyche: the Real, the Imaginary and the Symbolic. The human body is a fateful manifestation of its self-determination, which occurs unconsciously through the desire of the Other, with whom its body is identified and accordingly leveled, remaining unrecognized by itself. Human economic activity is associated with the unconscious search for unlimited pleasure, which is located beyond its own body in the Other, symbolically identified with the desired Capital, as the dominant Name-Father, figuratively personifying the loving, caring and protective maternal principle, as a support commensurate, according to Lacan, with an excessive source of providing pleasure (*jouissance*), which cannot be found otherwise than through repeated self-denial, leading a person to death.

Research implications. The obtained results of the research conducted contribute both to the specific understanding of the changing crisis processes of human economic activity, and especially to the understanding of the functioning of his desires at the level of the unconscious dimension, concentrated in his own body.

Keywords: man, body, capital, unconscious, Real, Imaginary, Symbolic, *jouissance*, Other, Names-of-the-Father

For citation:

Miroshkin, M. S. (2026). The Economic Crisis of Human Bodily Existence in J. Lacan's Philosophy: A Historical and Philosophical Analysis. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 45–58. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-45-58>.

Введение

Исторически обусловленная сложность формирования упорядоченных экономических взаимоотношений в масштабах всего человечества проливает свет на сложившееся состояние культурных трансформаций, повлёкших за собой качественно изменённое отношение человека к самому себе и другим через отчуждённое восприятие собственного тела, не способного соответствовать искусственно созданным

метанарративам о грандиозном характере капиталистических практик эффективной самореализации, изобилующих образами богатства, роскоши, тщеславия и, конечно же, ничем не ограниченной самодовлеющей власти. Таким образом, человеческая культура пошла по пути почитания и обожествления языка не как универсального инструмента полилога, позволяющего выстраивать гармонически упорядоченные взаимоотношения между людьми, основан-

ные на принципах гуманности, а как символической системы ниспровержения всевозможных запретов, основанной на антагонистическом принципе формирования капиталистических ценностей, встроенных в результате интериоризации на сознательном уровне отношений человека с самим собой, посредством обесценивания бессознательных процессов, проявляющихся на телесном уровне его существования. Тем самым в сознании человеческого бытия закрепились дисциплинарная система самоконтроля, способная бессознательно карать каждого, кто ей хоть немного оказывает малейшее сопротивление, в силу чего человек имеет полноценную возможность только казаться, а не быть, не понимая таким образом своих истинных желаний как на духовном, так и на телесном уровнях их реализации. В связи с этим возникает необходимость обращения к философскому наследию одного из крупнейших мыслителей второй половины XX столетия, именитого французского психиатра и психоаналитика Ж. Лакана.

Будучи сторонником и последователем психоаналитической концепции З. Фрейда, Лакан на базе его учения сформировал своё качественно отличающееся от созданного его предшественником направление в этой области. Продемонстрировав существенное переосмысление концептуальных положений психоаналитического подхода к пониманию человека, Лакан предложил оригинальное толкование проделанных Фрейдом фундаментальных исследований в отношении глубинного осмысления специфики бессознательного функционирования человеческого тела, всесторонне влияющего на всё его существование в целом. Так, центральным ядром лакановской философской мысли является понимание телесного бытия в качестве бессознательного измерения Другого, под имплицитным воздействием желания которого на сознательном уровне восприятия действительности человек испытывает значительное количество когнитивных искажений, влияющих на его дальнейшее становление как полноценно осознающей себя лично-

сти. В том числе введённая и обоснованная Лаканом трёхуровневая система, обеспечивающая конституирование и дальнейшее функционирование человеческой психики, которая была разработана им по аналогии с фрейдовской моделью, где вместо Оно, Я и Сверх-Я выстраиваются глубинные структуры, состоящие из универсальных регистров Реального, Воображаемого и Символического, наряду с Именами-Отца, отсылающими к пониманию всевозможных ограничивающих человеческие желания запретов. Именно трансгрессия Имени-Отца и отправляет к деконструированному пониманию человеком Бога, который отныне олицетворяет собой для него обезличенный образ *Капитала*, символически проявляющий себя прежде всего через его собственную телесную организацию в качестве анонимно функционирующего Эдипова комплекса, бессознательно влияющего на степень его обесценивающего отношения к своей непосредственной жизнедеятельности в случае, если она не соответствует стандартам пленяющего и подавляющего его аутентичные желания – отчуждающего их от него – Другого. Вот почему, как поясняет сам Лакан, «в Другом, на самом деле, имеется нечто такое, что создаёт между субъектом и его бытием определённую дистанцию, не позволяя ему с этим бытием совпасть: достичь бытия он может лишь в той метонимической его форме, которая, внутри субъекта, и есть желание. А почему? Да потому, что на уровне, где субъект сам включён в речь, а тем самым и в отношения с Другим как её местом, есть означающее, которого вечно не достаёт» [1, с. 30]. «Это и есть ограничивающий принцип, в силу которого субъект, будучи включён в речь, оказывается жертвой того, что возникает и развивается, во всех клинических своих последствиях, под именем комплекса кастрации» [1, с. 31].

Воображаемое измерение человеческого тела

В своём VI семинаре, посвящённом желанию и его интерпретации, Лакан, как и

в своих более ранних семинарах, излагает особенности формирования образных представлений у человека о своём собственном теле, которые непосредственно образуют бессознательно всю судьбоносность происходящих с ним в его жизнедеятельности событий. Этап формирования у человека образа его собственного тела был обозначен Лаканом как «Стадия зеркала», на которой Воображаемая структура функционирования его психики обязана своим происхождением необходимости в возникновении и становлении целостного понимания им себя в качестве нарциссически образованного фундамента для дальнейшего процесса самоопределения как личности благодаря бессознательно зарождающемуся у него «Эго», именуемому так же, как «Я». Ещё в 1914 г. З. Фрейд в своей работе «Введение в нарциссизм» сделал прорыв в попытке обоснования того, как возникает нарциссическая структура функционирования человеческой психики. Однако, будучи отцом-основателем психоанализа, он не даёт подробного изложения о том, как раздробленное представление у человека о своём собственном теле трансформируется в целостную знаково-символическую конструкцию, обеспечивающую его специфически единообразное функционирование. Именно Лакан посвящает этой проблеме более углублённую и детализированную проработку, обосновывая концептуально идею о том, что уже начиная с младенчества в период от 6 до 18 месяцев от роду ребёнок начинает обретать целостный образ о самом себе, через который он, в свою очередь, опосредованно отождествляет себя со своим собственным телом в искажённой для себя форме, имея полноценную возможность с ним соизмеряться не иначе как через символическое измерение Другого, который в качестве пространства речи обуславливает становление всех его желаний в процессе непосредственного самоопределения.

Изначально не поддающееся контролю тело начинает быть подконтрольным человеку только после прохождения им зеркальной стадии, вступая в которую, он

обретает целостное о себе представление, образованное в качестве пленяющего его самого образа, предстающего, в свою очередь, в идеализированной для него форме, в рамках которой производятся не только реальные над телом действия, но и реализуются всевозможные отношения с миром как таковым. Вместе с тем стадия зеркала, согласно Лакану, – это иллюзорная стадия, позволяющая закрепиться образному представлению человека о своём теле настолько, насколько он будет находиться под силой влияния Другого, представляющего собой собирательный образ наиболее значимого и, соответственно, авторитетного для него окружения, во взаимоотношениях с которым он отчуждается от полноценного восприятия самого себя через тот самый обретаемый им от него – Другого – идеализированный образ о себе, заимствованный в результате интериоризации бессознательно извне, предстающий в некотором смысле исконно чужеродным для него новообразованием, через которое возможно вхождение в знаково-символическую систему общечеловеческих взаимоотношений.

Фиксированность человека на том или ином образе самого себя является тем, что, согласно Лакану, «выстраивает наше отношение к бессознательному, то есть означающее» [1, с. 298–299], которое и олицетворяет собой «наше воображаемое, то есть наше отношение к собственному телу, так как это как раз воображаемое и есть» [1, с. 299]. Иными словами, тот двойник в зеркале, через которого человек ещё с младенчества узнаёт самого себя, формирует бессознательно у него в психике идеал собственного «Я», которому, поскольку оно идеально, невозможно соответствовать в силу естественной изменчивости по причине временного существования или смертности его телесного бытия. Именно поэтому с течением времени, как утверждает Лакан, «Идеал Я оказывает наиболее сильное депрессивное воздействие» [2, с. 10], или «тем большее отчуждение субъекта, чем сильнее утверждается он в качестве собственного Я» [2, с. 71] с того само-

го момента, когда человек в наибольшей степени переживает свой по тем или иным причинам возраст.

Введённое Лаканом понятие *имаго* для обозначения того самого отчуждающего эффекта, который испытывается и переживается человеком в момент ощущения им несоответствия идеально-образному о себе представлению, используется им для иллюстрации иллюзорной целостности, в соответствии с которой и возникает ощущение недостаточности в телесном бытии. В связи с этим Лакан обосновывает в дополнении иной важный для понимания его концепции тезис, а именно утверждение о том, что любое «Я – это другой», взятое им за основу у французского поэта А. Рембо. Поскольку человек вступает во взаимоотношения с самим собой через посредство идеально обрётённого им образа себя, с которым он при контроле над собственным телом пытается отождествиться, то это именно тот образ, с которым он изначально не рождался, но который был им принят в качестве безусловного основания собственного самосознания, в связи с чем в неаутентичном порядке он выстраивает своё собственное существование через создание иллюзорно переживаемой целостности самого себя. В порядке переноса в плоскость экономической жизнедеятельности человек обеспечивает эту иллюзорно переживаемую целостность самого себя через капиталистически образованную систему единообразного сосуществования, в которой он соизмеряется с Другим, порождающего безграничное количество отчуждающих образов, с которыми невозможно полноценно отождествиться, но к которым предпринимаются всяческие попытки приобщиться для нивелирования бессознательно преследующего чувства одиночества, порождённого фундаментальным переживанием страха расколотости между телом и его образно усвоенными во времени двойниками. Не случайно Лакан гипотетически осмысляет параноидальную структуру психического функционирования человека в качестве первозданно имманентной ему, поскольку

именно с осознания свой конечности или смертности возникает преследующее человека ощущение неполноценности или расколотости, которое он всячески пытается преодолеть или прикрыть посредством реализации инвестиционных проектов в наиболее желанный образ собственно «Я». Вот почему, исходя из концепции Лакана, утрата человеком самого себя через образ, заимствованный у Другого, делает его перед этим Другим рабом, а он, этот Другой, в свою очередь, предстаёт перед человеком в качестве господина. В результате используемое человеком собственное «Я» или «Эго» предстаёт для него в качестве единственной опоры на самого себя, будучи своеобразным механизмом, с помощью которого он может контролировать собственное тело.

Вместе с тем целостность, которую символизирует «Я», не является врождённой, и именно поэтому «Эго» человека само по себе является конструкцией полностью воображаемой, состоящей из различных серий некогда усвоенных фантазмов, которые и позволяют ему осмыслять себя и окружающий мир настолько, насколько их в течение всего его существования было им усвоено, а значит, именно через них ему было обеспечено в той или иной степени уникальное соприкосновение с миром посредством своего собственного тела. Как отмечает Д. А. Узланер, будучи одним из современных исследователей творчества Лакана, человеческое «Эго» является ничем иным, как универсальной калейдоскопической маской, состоящей из безграничного количества многослойных образов, вся совокупность которых представляет собой «броню отчуждающей идентичности» [3, с. 75]. В этом состоит парадоксальность того, что любая идентичность, какой бы уникальной она ни была, является с точки зрения функционирования человеческой психики не более чем кристаллизованным наложением, состоящим из множества различных образов, полученных от отношений, в которые некогда вступал человек и таким образом от которых он приобрёл нечто, что обозначается им в

качестве отличительных черт личности, обеспеченных определённым смысловым наполнением.

Человек, чтобы обрести опору на самого себя, берёт изначально пример с Другого через усвоение всевозможных господствующих в его измерении образов, и все его попытки полностью с ним через них отождествиться приводят к трагическим для него последствиям. Вместе с тем именно Другой обеспечивает человеку способность осмысления своей неповторимой уникальности, которая позволяет ему самостоятельно определяться в процессе реализации собственных желаний и, соответственно, делать их неотъемлемой частью своей непосредственной личной жизнедеятельности. Другой, будучи символическим отражением бессознательного измерения человеческого тела, является глубинным источником выстраивания образцовых с миром отношений, исходя из которых само тело подвергается процессу отождествления с запечатлёнными от Другого образами, что, в свою очередь, обуславливает переход человека от себя в другого себя, которого затем он в себе уже не узнаёт и не признаёт. Вот почему, как утверждает Лакан, «всякая удавшаяся символическая интеграция привносит своего рода нормальное забвение» [2, с. 253]. Иными словами, Другой, давая субъекту опору на самого себя, одновременно отнимает у него телесную часть его самого, с которой он затем сам бессознательно вступает в глубинный конфликт, не принимая себя таким, какой он есть, а отчуждённо воспринимает себя как кого-то другого, которому постоянно нужно соответствовать.

Именно знаково-символическая система Другого представляет собой в мире капиталистических ценностей иерархические ступени власти, поднимаясь всё выше и выше по которым, согласно Лакану, «субъект изматывает себя преследованием желания другого – желания, которое он никогда не сможет уловить как своё собственное, поскольку его собственное желание является желанием другого. Он

преследует себя самого» [2, с. 292]. В этом и проявляется параноидная система функционирования капиталистического способа самоопределения, которая является имплицитным олицетворением обеспокоенного ещё Фрейдом Эдипова комплекса в силу того, что она иллюзорно обеспечивает переживание полноценного или неполноценного существования в зависимости от степени символического признания или обесценивания того, с кем или с чем человек себя в процессе своей жизнедеятельности отождествил. Идеализированная конструкция человеческого «Эго», состоящая из множества заключённых в ней образов, потому и является идеализированной, что всякий раз, когда она приходит в соприкосновение с телесной организацией субъекта, то не сводится к ней самой ввиду присущей ей во времени изменчивости, но принуждает её соответствовать различного рода символическим императивам, тем самым олицетворяя собой механизм самоотрицания.

Ведь тело соответствует только самому себе, являясь изначально жизнеутверждающим даром судьбоносной природы, в то время как вытесняющее его «Эго» отчуждается от него самого, придавая ему значение неполноценного объекта желания, которое необходимо удовлетворить через отвоение его у другого, чтобы приумножить оное и тем самым обеспечить иллюзорность полноценного самоудовлетворения. Таким образом, стадия зеркала, через которую проходит в процессе своего развития любой человек, является, согласно Лакану, основополагающим этапом образования его субъективности, одновременно связанного с образованием расщеплённого восприятия им собственного тела, которое символически кодифицируется в зависимости от сакрально усвоенного им образа, ставшего для него более значимой, чем тело, опорой.

В результате конфликт между аутентичной инстанцией – телом – и неаутентичной – «Эго» – разворачивается в воображаемых отношениях интерсубъективного пространства человеческого бытия, в ко-

тором степень признания субъекта субъектом зависит от степени соответствия образу Другого, с которым необходимо быть в отношениях максимально приближенного отождествления, но отождествиться с которым не представляется возможным в силу того, что он бессознателен, а значит, и желания человека как таковые являются его – этого образа – инобытием, от которого он никогда не получит полноценного признания, а значит, и не сможет удостоверить в полноценности собственного тела не иначе как через возобновление требования признания со стороны этого самого Другого, от которого сызнова он получает только отчуждение от себя самого. Вот почему, согласно формуле Лакана, любое «*желание человека это желание Другого*» [1, с. 309]. Иными словами, желанием Другого человек обслуживает свои личные желания, от них одновременно отчуждаясь в угоду поддержания его всемогущественного образа, которому, чтобы продолжать полноценно существовать, необходимо соответствовать, а значит, быть преисполненным от него признанием для обеспечения и поддержания целостности в процессе личностного самоопределения.

Отчуждающий образ Другого символизирует признание человеком себя исключительного через того, кому необходимо соответствовать, а значит, сам он остаётся не принадлежащим самому себе субъектом, от чего и испытывает из-за имплицитного обесценивания себя в сравнении с Другим глубокие чувства вины, стыда и одиночества, доводящие его до фрустрированного иступления, которое в конце концов оборачивается для него добровольным актом самозабвения, подобно тому как о том говорит в знаменитой трагедии Софокла «Эдип в Колоне» сам Эдип, упоминаемый Лаканом в своём II семинаре, который изумлённо предвосхищает свою судьбу утверждением о том, что «*неужто сейчас, когда я ничто, я становлюсь человеком*» [4, с. 303]. Именно как признание человека человеком через обретаемый его телом образ капитала и происходит взаимоотношенное отношение, основанное

на обесценивании одного другим, из-за того, что само тело буквально застывает, отождествляясь с желанным, но далёким от действительности образом, который, в свою очередь, продолжает утверждать своё господство в отчуждённом от оживотворённого измерения иллюзорном бытии бессознательно преследующего человека. Таким образом, усвоенный человеком образ собственного тела как капитала делает его самого обесценивающим его господином и одновременно страдающим от собственных в отношении себя действий рабом. Вот почему, как утверждает Лакан, «позиция Я перед лицом собственного образа и есть, по сути своей, эта непосредственная взаимообратимость позиций господина и его слуги» [4, с. 379], и именно поэтому «судьба Я, по самой природе его, состоит в том, чтобы всегда оказываться перед лицом собственного отражения, лишаящего его владения всем тем, чего он стремится достичь. Это своего рода тень – одновременно соперник, господин, порою раб – принципиально отлучает его от того, о чём здесь идёт речь, от признания желания» [4, с. 379–380], которое бессознательно принадлежит Другому и в зависимости от которого, как таковое образуется, и полноценно признанным, соответственно, быть не может, поскольку в нём и через него оно символически рассеивается.

Символическое измерение человеческого тела

Проблема полноценного понимания механизма, обеспечивающего взаимообусловленную связь между психикой и телом, является и по сей день одной из фундаментальных и неразрешённых загадок, вызывающей множество толкований и соответствующих споров, поскольку именно тело является основополагающим измерением человеческого бытия, с которым напрямую связаны ключевые вопросы, отражающие сущностное понимание как жизни, так и смерти. Так, если, согласно универсальной схеме лакановского психоанализа, эго человека рождается прежде всего на вообра-

жаемом уровне через усвоенный им образ собственного тела, то символическим подтверждением этого образа будет значимый для него ещё с младенчества некий Другой, через которого им как раз и вырабатывается множество образных о самом себе представлений, бессознательно закрепляющихся в психике в качестве опорных пунктов, обеспечивающих индивидуально специфический процесс самоопределения, благодаря которому происходит постепенное с самим собой отождествление. Поскольку, согласно Лакану, бессознательное структурировано как язык, то, соответственно, именно через постепенное в него вхождение оформляется ритуализация восприятия человеком своего собственного тела в результате различного рода культурных практик, преисполненных многообразными сочетаниями между означающими и означаемыми, пронизывающими его бытие символическим измерением Другого. Именно Другой является олицетворением безграничного пространства речи и связанных с ней языковых практик, обеспечивающих для человека полноценную самоидентификацию.

В знаково-символической системе языка *означающее* представляет собой эффект словообразования, состоящий из специфического сочетания звуков и букв, которые в совокупности обеспечивают выстраивание границ как между человеком и его собственным телом в процессе его восприятия, так и в отношении окружающего его оживотворённого мира. В свою очередь, *означаемое* представляет собой идейно-смысловую конструкцию, которая накладывается посредством означающих как на всю жизнедеятельность человека, так и опять же на все отношения с окружающим его миром. С точки зрения Лакана, означающие и являются первозданно определяющими элементами, которые имплицитно образуют бессознательное как таковое и из которых оно собственно и состоит, поскольку именно они буквально клеймят человеческое тело, в результате чего оно начинает программироваться и говорить на своём собственном символическом

языке, который, как правило, даёт о себе знать не только через те или иные желания и связанные с ними потребности, но и через возникновение боли как таковой в силу проявления определённых психосоматических симптомов. В этом плане справедливым является утверждение одного из крупнейших французских философов XX в., представителя постструктурализма Ж. Делёза о том, что «биология была бы права, если бы знала, что само по себе тело – уже речь. Лингвисты были бы правы, если бы знали, что язык – всегда язык тел. Любые симптомы – слова, но прежде – любые слова суть симптомы» [5, с. 121]. Таким образом, телесная оптика метафорически отражает различные симптомы через слова, символизирующие определённое смысловое значение, подкреплённое образным представлением, отсылающее к моменту возникновения травматического события, при котором произошла блокировка между телом и той реальностью, с которой оно в результате неисполнения тех или иных бессознательно укоренённых в нём самом желаний столкнулось и с которой оно, соответственно, уже неполноценно уживается.

Отрыв человека от своего собственного тела на воображаемом уровне его восприятия становится основанием для дальнейших поисков, обеспечивающих воссоединение и примирение с ним самим через интеграцию в символическое измерение означающих цепочек, продуцируемых Другим в качестве бессознательно основополагающего вместилища всевозможных укоренённых в нём влечений. Символическое пространство Другого, в которое попадает человек после того, как проходит через стадию зеркала, тем самым после обретения своей идеализированной эго-конструкции затем начинает проходить опыт переживания стандартизированного приобщения к многообразному в своей массе общечеловеческому бытию посредством усвоения языка и господствующих в нём значений, поддерживаемых комбинациями из различных слов и словосочетаний. Другой вынуждает человека

существовать в соответствии с формированием опосредованных отношений с его собственным телом главным образом для того, чтобы быть этим Другим признанным через реализацию усваиваемых от него желаний, исполнение которых предполагает гарантированный порядок обеспечения соответствующей степени удовлетворённости того или иного вступающего с ним в отношения субъекта. Согласно Лакану, изначально образ Другого формируется ни от кого иного, как от того, кто даёт человеку жизнь, а именно от его родной матери, которая олицетворяет собой жизнеутверждающее начало бытия, благодаря которому на биологическом уровне анатомически формируется через образование тела новая судьба. Этот образ, как утверждает сам Лакан, есть ничто иное как «Идеал собственного Я, наследник первичной связи субъекта не со своим желанием, нет, а с желанием матери. Этот Идеал занимает поэтому место того, что было пережито субъектом в качестве желанного ребёнка» [1, с. 123]. Вместе с тем, поскольку тело человека ещё с младенчества после воображаемой стадии символически регистрируется, то отношения с ним и через него с другими начинают имплицитно принадлежать Другому, через которого он познаёт и удовлетворяет свои личные желания, а значит, его же собственное тело, чьи желания обретаются через Другого, становится для него также неопределённым измерением Другого, в котором и через которого они утрачивают возможность полноценного удовлетворения.

Таким образом Другой, будучи пронизанным символическими цепочками означающих, тем самым опосредуя полноту достижения удовлетворённости подлинных желаний человеком, пронизывает также и само его тело, на которое имплицитно накладываются языковые ограничения, обращая его в марионетку некогда некритически усвоенных им означаемых, представляющих собой детерминирующие механически его жизнь смыслы, в которых он растворяется, отчуждаясь от самого себя, не принадлежа отныне самому себе.

Поэтому хронически проявляющееся у человека невротическое состояние связано с ощущением поглощённости его Другим, от которого у него не получается полноценно открепиться в силу сформировавшейся от него зависимости, связанной с подтверждением через него признания о собственном капиталистически сформированном всемогуществе как эталонной мере соответствия общезначимому благополучию, а значит, и изобильному существованию как таковому. Вместе с тем примечателен тот факт, что, как замечает Лакан, «главная пружина невроза – это нежелание, чтобы Другой был кастрирован» [1, с. 251], т. е. нежелание, чтобы его воля перестала быть подавляющей, что поспособствовало бы обеспечению независимости волеизъявления самого субъекта, ориентированного на личное самоопределение, поскольку «в этом Другом, куда субъект со своим вопросом вступает, интересуется его, в конечном итоге, именно час встречи с собой самим, со своей волей» [1, с. 318]. Вместе с тем самопожертвование, связанное с процессом обеспечения капиталистической нормы самоопределения, олицетворяет собой имплицитное обесценивание того, что дано самим телом как зеркалом пребывающей в нём в треволнениях души, будучи целостной квинтэссенцией того, что представляет собой тот или иной человек как личность. Таким образом, тело становится пленником образующихся вокруг него означающих цепочек, сковывающих его всевозможные естественные проявления, в связи с чем оно символически приобретает фетишистский характер товарной стоимости, обеспечивающей реализацию унифицированного процесса приращения отдалённого во времени желаемого человеком образа себя, который принадлежит, опять же, Другому, которому он стремится самозабвенно соответствовать, в попытках тем самым обрести умиротворение через него в самом себе, в итоге обесценивая себя таким, каким он собственно сам по себе и является. Возникает ситуация, при которой нарушения в порядке символического измерения напрямую отражаются в вооб-

ражаемой сфере человека, трансформируя тем самым его отношение к собственному телу тогда, когда в нём проявляются всевозможного рода психосоматические реакции на происходящее в форме внутренне неразрешённого конфликта.

Интеграция человека в символическое пространство предполагает постепенное обретение способности адаптироваться в нём, вырабатывая таким образом свои личные жизнеутверждающие ценности, позволяющие иметь возможность опереться на самого себя, исходя из реализации своих подлинных, не зависящих от Другого желаний. Согласно Лакану, символическое измерение представляет собой отцовское начало, позволяющее самоопределяться всевозможными способами через усвоение господствующих в нём структурных образов, олицетворяющих собой так называемые Имена-Отца (Общество, Государство, Школа, Искусство, Наука, Закон, Религия и другие социальные и политические институты). По идее Лакана, человеческое тело само по себе изначально на довербальном уровне его восприятия представляет собой беспорядочный хаос всевозможных возникающих в нем потребностей, в совокупности образующих не что иное, как «фрагментированное тело» [6, с. 6], для которого «необходим закон, символическая цепочка, символический порядок, вмешательство речи, то есть отца. Не естественного отца, нет, а того, что зовётся отцом. Порядок, не допускающий столкновения и окончательного распада, основан на существовании имени отца» [6, с. 130]. Таковым основополагающим для человека именем является Бог, олицетворяющий собой всемогущественное символическое начало, по образу и подобию которого формируется определённая степень самодостаточности у субъекта, способного таким образом стать самоценной для самого себя личностью, сепарированной от Другого, с которым он изначально себя идентифицировал.

Однако, в зависимости от того, как именно сформировал в себе человек некогда усвоенное от Другого то или иное

Имя-Отца, он и будет в процессе самоопределения независимо ни от кого опираться либо только на самого себя, либо в зависимости от Другого на того, кто на него так или иначе похож или отдалённо в различных образных представлениях напоминает о нём самом, полностью идентифицируя себя с ним через своё тело, растворяясь в нём таким образом без остатка. Таковым далёким от подлинно человеческого бытия Именем-Отца, полностью олицетворяющим собой отчуждённого от него Другого, является унифицированный образ *Капитала*, бессознательно представляющий собой отцовскую метафору, в которой иллюзорно заключено идеализированное всемогущество, в попытках достичь которого субъект обесценивает самого себя, пытаясь этому образу соответствовать, тем самым он жертвует ничем иным, отождествляя себя с ним, как своим собственным телом, которое и является зеркалом всех происходящих с ним страданий, связанных с параноидально преследующей его неудовлетворённостью, за которую он испытывает глубокое чувство вины, искупаемое многократно повторяющимися действиями по восстановлению отношений с идеально соответствующим Другому означаемым, которое в силу отказа от подлинно собственных желаний было утрачено. Именно поэтому, как говорит Лакан, «речь идёт о первоначальном процессе изъятия некоей изначальной внутренности – не внутренности тела физического, а внутренности первичного тела самого означаемого» [6, с. 201], как невидимой опоры, благодаря утрате которой человек бессознательно пытается обрести её снова, но посредством удовлетворения не своего, а капиталистического желания Другого, тем самым самовольно погружая себя в его бездонно неудовлетворённую бездну.

Бог, олицетворяющий собой свободу в многогранной безграничности символа Имени-Отца, обеспечивающего человеку возможность самоопределяться по собственному волеизъявлению, тем самым является квинтэссенцией обеспечения универсальной устойчивости единства

общечеловеческих связей, которые стали отождествляться с обесценивающей идеологической программой капиталистического производства, простирающейся до самой сердцевины духовного нутра личности, таким образом усматривающей отныне в Капитале Другого Бога в качестве одного из Имён-Отца, обеспечивающего нескончаемый процесс самоотрицания, выражающийся через утрату самого себя в результате хронической неудовлетворённости собой и своим собственным телом, кульминационно заканчивающейся экзистенциальной драмой, влекомого не к желанию жизни, а к желанию смерти человека. Капиталистическое означающее, будучи одним из знаковых символов Имени-Отца, представляет собой унифицированную структуру общечеловеческих отношений, выстроенных через восприятие и понимание человеком собственного тела как отчуждённого от него самого Другого, чьи истинные желания остаются для него недозволенными, что, в свою очередь, обуславливает невозможность обеспечения с ним полноценного единения, а значит, и взаимодействие с ним выстраивается в исключительно бессознательной форме, в которой оно само тело, будучи безгранично расщеплённым на множество всевозможных образных представлений, в конце концов представляет собой, по мысли Лакана, ни что иное, как «место означающих» [7, с. 32]. Вот почему один из крупнейших специалистов конца XX в. в области психоанализа Андре Грин, будучи когда-то последователем Лакана, утверждал, что «тело – это Другой, который возрождается, несмотря на попытку стереть его следы» [8, с. 216], а стирание этих следов происходит при отождествлении человеком собственного тела с олицетворяющим неограниченное исполнение всевозможных желаний капиталом, который, будучи неодоушевлённым образом настоящего тела, не ведает реальных чувственных переживаний, связанных с его смертностью.

Именно поэтому господствующий культ консьюмеризма связан с имплицитным

процессом коммодификации человеком собственного тела, доступ к которому возможен не иначе как в результате эксплуатационного к нему отношения, не взирая на всевозможные последствия в попытках удовлетворить желание в признании со стороны его идеализированного двойника, через которого человек в качестве собственного эго от раза к разу самоутверждается, не принадлежа тем самым полноценно самому себе, оставаясь в переживаниях расколотого самоощущения. Поскольку, согласно Лакану, «Я – это другой», то в согласии с самим собой человек существовать не может, поскольку оно, его собственное эго и отчуждённое от него тело, являются противоборствующими между собой субстанциями, глубинный конфликт между которыми препятствует полноценному получению удовлетворения от жизни как таковой, в силу чего человек преодолевает свою неудовлетворённость через сублимацию в отношении всё возрастающих у него желаний, зависящих от чужого, а не от своего собственного признания, достигаемого через приумножение им во всевозможных формах капиталов, становящихся для него обожествлёнными предметами поклонения, в результате чего отношения между людьми становятся яркой иллюстрацией отношений между неодоушевлёнными стоимостными единицами, где субъективность фетишизации признаётся в качестве наивысшей ценности, а её верховенство возводится в статус неоспоримо доминирующего означающего и признаётся чем-то само собой разумеющимся. Соответственно, поэтому, как замечает Лакан, достаточно «открыть первый том “Капитала”, и вы убедитесь, что первый шаг анализа Марксом фетишистского характера товара состоит как раз в том, что он подходит к проблеме на уровне означающего, хотя сам термин у него и отсутствует. Отношения стоимостей с самого начала фигурируют у него как отношения означающих, и любая субъективность, в том числе, впоследствии, и субъективность фетишизации, вписывается затем в эту диалектику означающих» [1, с. 338], ко-

торая и является укоренённым в пространстве общечеловеческих взаимоотношений символом всевозможных экономических кризисов, в основании которых лежит невозможность удовлетворения человеком желания, связанного с его полноценным приобщением к собственному телу, которое является единственно целостной реальной частью его загадочного бытия.

Поскольку человек через капитализацию своей жизнедеятельности пытается обрести полноту удовлетворённости своих желаний, то, согласно Лакану, на самом деле он пытается обрести через их реализацию сублимированный аналог материнской заботы, ласки и любви в образе навсегда утраченного внутриутробного райского блаженства или так называемого *jouissance*, которое есть ничто иное, как «избыток, который влечёт к смерти, к гибели, потому что если человек следует своему неудержимому, разламывающему, срывающему, не вмещающемуся в обыденный ход вещей влечению, то в конечном итоге его ждёт гибель. Если не физическая, то точно символическая» [3, с. 280], поскольку раствориться в материнской всепоглощающей вселенной будет означать тотальную утрату личной идентичности.

Заключение

Подводя итоги данному исследованию, следует отметить, что человек, согласно концептуальным воззрениям Ж. Лакана, представляет собой топологически триединое целое, состоящее из *Реального*, *Воображаемого* и *Символического* измерений, каждое из которых с двумя другими взаимосвязано по подобию колец Борромео, образующих сложно структурируемый психический процесс, складывающийся тем или иным образом исходя из отношений, в которые в зависимости от степени реализации своих желаний вступает человек. Первозданным основанием для существования человека как такового является его собственное тем или иным образом генетически оформленное тело, олицетворяющее собой само *Реальное*

измерение, благодаря которому он имеет возможность приобщения к миру его окружающему, тем самым выстраивая через соприкосновение с ним различные отношения с самим собой и с другими себе подобными. Вместе с тем собственное тело человека представляет для него своего коллажную конструкцию, в основании которой лежит множество наложенных друг на друга усвоенных когда-то образных представлений, вместе образующих *Воображаемое* измерение функционирования психики на базе приобретённого им опыта идентификации с собственным отражением в зеркале, уже начиная с периода от 6 до 18 месяцев (Стадия зеркала) от роду, после которого происходит возникновение способности переживания себя как организованного поддающегося контролю единого целого. В связи с этим, как поясняет Лакан, «целостная форма тела, это мираж, в котором субъект предвосхищает созревание своих возможностей, даётся ему лишь в качестве гештальта, то есть как нечто внешнее, где эта форма выступает скорее как образующая, нежели как производная, а главное – является субъекту в фиксирующей её статуарной выразительности и обращённо симметричной, в противоположность тем бурным движениям, которыми силится субъект её оживить» [9, с. 21].

Будучи неотъемлемой частью языковой действительности, человек неизбежно вписывается в её *Символическое* измерение, состоящее из бесконечного множества означающих цепочек, которыми он в процессе своего становления структурируется как личность, ориентируясь в процессе удовлетворения своих желаний на Другого, от которого он пытается получить признание, через нескончаемую реализацию попыток соответствовать ему. На этом уровне возникают универсальные означающие, олицетворяющие собой Имена-Отца, которые выступают упорядочивающими деятельность человека ориентирами и векторами его развития, оказывающими на него таким образом фундаментальное влияние. Одним из таких Имён-Отца в

качестве Другого, с которым человек желает страстно отождествиться, является экономически структурированный в его образных представлениях *Капитал*, олицетворяющий собой символ жизнеобеспечивающего материнского основания, позволяющего ему получить в этом мире прочную опору, с помощью которой предоставляется возможность испытывать ничем не ограниченное наслаждение (*jouissance*), подобное тому, когда человек пребывал полностью в бессознательном состоянии, пока находился до своего рождения в процессе внутриутробного развития. Таким образом, поскольку непоколебимое желание человека состоит в том, чтобы получить признание со стороны Другого, то он сам в отношении к собственному телу становится другим в силу того, что усвоенные им от Другого образные о себе представления не являются истинно ему имманентными, однако, будучи отождествлёнными с его телом, они трансформируются в означающие цепочки, пронизывающие само тело, делая из него эксплуатируемый предмет потребления через его восприятие в качестве используемого для различных целей капитала. Иными словами, желание человека соответствовать Другому порождает у него отчуждённость от своего собственного тела, которое он образно отождествляет с капиталом, в качестве используемого ресурса для реализации всевозможных желаний, связанных в конечном итоге с достижением *jouissance* или так называемого избыточного удовольствия, приводящего его в полностью бессознательное состояние, олицетворяющее собой небытие или смерть.

Культ консьюмеризма, связанный с желанием человека быть тем самым Другим, который бессознательно в нём через его собственное тело пребывает, предпола-

гает хроническую неудовлетворённость самим собой, а значит, и существованием как таковым. В этом плане деконструкция человеческой самоидентификации происходит с точки зрения идей Лакана при тотальной зависимости желаний человека от Другого как от символически значимого, но обезличенного авторитета, олицетворяющего собой капиталистический культ успеха, на достижение которого каждый по-своему претендует, жертвуя своим собственным телом, тем самым отказываясь от самого себя, в результате чего человек самозабвенно погружается через самоотрицание в бессознательный хаос своих собственных неупорядоченных желаний. Поэтому, жертвуя самим собой во благо желаний Другого, человек, как о том писал французский философ и историк XX в. Мишель Фуко, забывает о том, что он «построил свой образ в промежутках между фрагментами языка» [10, с. 487], а значит, он должен не соответствовать Другому, а признать его в самом себе, т. е. осознать неограниченную возможность реализации желания быть таким, каким этого понастоящему хочется, и именно поэтому, как утверждает Лакан, «лишь постепенно, шаг за шагом, должен он восстановить эту речь в самом себе, то есть заговорить, наконец, с абсолютным Другим оттуда, где он, субъект, в действительности находится, где его Я призвано себя реализовать, воссоединяя в себе продукты параноидального разложения собственных влечений, в которых оно не узнает себя – мало того, которых оно, будучи Я, в принципе не желает знать» [4, с. 386] именно тогда, когда находится в зависимости от Другого, при этом обладая своим собственным уникально неповторимым телом, через которое себя полноценно и реализует.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лакан Ж. Желание и его интерпретация (Семинары: Книга VI (1958/59)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Логос: Гнозис, 2021. 560 с.
2. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (Семинар. Книга I (1953/54)) / пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2019. 432 с.
3. Узланер Д. А. Жак Лакан: введение. М.: РИПОЛ классик, 2022. 288 с.

4. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар. Книга II (1954/55)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2009. 520 с.
5. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 2017. 190 с.
6. Лакан Ж. Психозы (Семинар. Книга III (1955/56)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2014. 432 с.
7. Лакан Ж. Тревога (Семинар. Книга X (1962/63)) / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2010. 424 с.
8. Грин А. Нарциссизм жизни, нарциссизм смерти. М.: Когито-Центр, 2023. 319 с.
9. Лакан Ж. Написанное: в 2 т. Т. 1 / пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2024. 496 с.
10. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 488 с.

REFERENCES

1. Lacan, J. (2021). *Desire and Its Interpretation: The Seminar of Jacques Lacan, Book VI*. Moscow: Logos publ., Gnosis publ. (in Russ.).
2. Lacan, J. (2019). *Freud's Papers on Technique, Book I*. Moscow: Gnosis publ., Logos publ. (in Russ.).
3. Uzlaner, D. A. (2022). *Jacques Lacan: Introduction*. Moscow: RIPOI classic publ. (in Russ.).
4. Lacan, J. (2009). *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, Book II*. Moscow: Gnosis publ., Logos publ. (in Russ.).
5. Deleuze, G. (2017). *Marcel Proust and Signs*. St. Petersburg: Aletheia publ. (in Russ.).
6. Lacan, J. (2014). *The Psychoses, Book III*. Moscow: Gnosis publ., Logos publ. (in Russ.).
7. Lacan, J. (2010). *Anxiety, Book X*. Moscow: Gnosis publ., Logos publ. (in Russ.).
8. Green, A. (2023). *Life Narcissism, Death Narcissism*. Moscow: Cogito-Center publ. (in Russ.).
9. Lacan, J. (2024). *Written Works. Vol. 1*. Moscow: Ad Marginem publ. (in Russ.).
10. Foucault, M. (1977). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Moscow: Progress publ. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Мирошкин Михаил Сергеевич (г. Москва) – кандидат философских наук, доцент Кафедры гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве Российской Федерации;
ORCID: 0000-0002-7964-935X; e-mail: mirmaker23@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Mikhail S. Miroshkin (Moscow) – Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., Department of Humanities, Financial University under the Government of the Russian Federation;
ORCID: 0000-0002-7964-935X; e-mail: mirmaker23@mail.ru

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Научная статья

УДК 338.28

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-59-68

ОТ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ К ЭТИЧЕСКОМУ ИМПЕРАТИВУ: PRO ET CONTRA ИДЕИ БАЗОВОГО БЕЗУСЛОВНОГО ДОХОДА

Буренков С. В.

Государственный университет просвещения, г. Москва, Российская Федерация

e-mail: sergeivburenkov@gmail.com

Поступила в редакцию 24.11.2025

После доработки 18.12.2025

Принята к публикации 29.12.2025

Аннотация

Цель. Провести комплексный анализ базового безусловного дохода (ББД) как многоаспектного социально-экономического механизма, систематизируя ключевые аргументы в его пользу и потенциальные риски его реализации в контексте структурных изменений на рынке труда, инициированных развитием технологий ИИ.

Процедура и методы. Основное содержание исследования составляет анализ широкого спектра теоретических аргументов, сгруппированных по тематическим областям (экономика, социальная психология, политика). Методология, помимо сравнительного анализа доводов «за» и «против», включает также рассмотрение практических аспектов дизайна и финансирования ББД на основе существующих теоретических моделей и имеющихся экспериментов.

Результаты. Установлено, что ББД может представлять собой комплексную меру, обладающую выраженным потенциалом в качестве инструмента адаптации к автоматизации, экономической стабилизации и «когнитивного освобождения». Одновременно выявлены существенные риски, включающие инфляцию, бюджетный дефицит, социальную сегментацию, кризис трудовой идентичности и возможность политических злоупотреблений.

Теоретическая и/или практическая значимость. Теоретическая значимость заключается в систематизации разрозненных аргументов о ББД в целостную многоаспектную модель, что обновляет и структурирует проблемное поле. Практическое значение исследования состоит в идентификации ключевых вызовов для проектирования ББД (финансирование, размер выплаты, борьба со стигматизацией), что может служить основой для разработки конкретных политических решений и прикладных экспериментов.

Ключевые слова: автоматизация, базовый безусловный доход, государство благосостояния, социальная политика, технологическая безработица, экономическая стабилизация

Для цитирования:

Буренков С. В. От экономической целесообразности к этическому императиву: pro et contra идеи базового безусловного дохода // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 59–68. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-59-68>.

Original research article

FROM ECONOMIC EFFICIENCY TO ETHICAL IMPERATIVE: PRO ET CONTRA OF THE BASIC INCOME

S. Burenkov

Federal State University of Education, Moscow, Russian Federation

e-mail: sergeivburenkov@gmail.com

Received by the editorial office 24.11.2025

Revised by the author 18.12.2025

Accepted for publication 29.12.2025

Abstract

Aim. To conduct a comprehensive analysis of a basic income (BI) as a multifaceted social-economic mechanism, systematizing positive key arguments and the potential risks of its implementation in the context of structural changes in the labor market initiated by the development of AI technologies.

Methodology. A wide range of theoretical arguments, grouped by thematic areas (economics, social psychology, politics), were primarily analysed in the study. In addition to a comparative analysis of pros and cons, a consideration of the practical aspects of the design and financing of a BI based on existing theoretical models and existing experiments was also used in the study.

Results. It has been established that a BI can represent a comprehensive measure with significant potential as a tool for adaptation to automation, economic stabilization, and “cognitive liberation.” Significant risks, including inflation, budget deficits, social segmentation, a crisis of labour identity, and the potential for political abuse, were also identified.

Research implications. The theoretical significance of the study consists in systematizing disparate arguments about BI into a coherent, multifaceted model, which updates and structures the problematic field. The practical significance of the study lies in identifying key challenges for BI design (financing, benefit size, combating stigma), which can serve as a basis for developing specific policy solutions and applied experiments.

Keywords: automation, basic income, welfare state, social policy, technological unemployment, economic stabilization

For citation:

Burenkov, S. V. (2026). From Economic Efficiency to Ethical Imperative: Pro Et Contra of the Basic Income. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 59–68. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-59-68>.

Введение

Под базовым безусловным доходом (далее – ББД) понимается денежная выплата, безоговорочно предоставляемая гражданам на регулярной основе¹. Выделяют пять его ключевых признаков:

1) периодичность: выплата не является единовременной и осуществляется через равные промежутки времени (например, ежемесячно);

2) денежный характер: выплата производится в денежной форме, а не в виде ваучеров, услуг, продуктовых пайков и т. п.;

3) индивидуальность: выплата назначается физическому лицу, а не домохозяйству в целом;

4) универсальность: выплата причитается всем без исключения;

5) безусловность: выплата не зависит от уровня дохода или наличия активов, а также от трудового статуса гражданина или его готовности к работе.

¹ About basic income [Электронный ресурс]. URL: <https://basicincome.org/about-basic-income> (дата обращения: 11.10.2025).

Несмотря на кажущуюся простоту и чёткость, эти критерии, в особенности универсальность, часто становятся предметом дискуссий среди исследователей, которые по-разному, иногда существенно по-разному, их интерпретируют [1, с. 829].

Введение ББД: аргументы за и против

Аргументы как за, так и против введения ББД весьма многообразны. Их можно условно сгруппировать в зависимости от преобладающего аспекта: экономические, социальные, политические, психологические, этические и т. д. Цель такой классификации – не создание таксономии ради таксономии, а демонстрация комплексного и широкомасштабного влияния ББД, которое в случае реализации данного механизма коснётся практически всех сфер общества.

Представляется, что аргументы внутри каждой группы тесно взаимосвязаны и образуют сеть, в которой часто можно выделить центральный аргумент или тезис, служащий точкой кристаллизации для производных идей. Например, центральный тезис экономической группы таков: ББД – это прозрачная и, возможно, наиболее эффективная мера адаптации к структурным изменениям на рынке труда, вызванным развитием и внедрением ИИ.

Обоснование данного тезиса выглядит следующим образом. Можно предположить, что расширяющаяся автоматизация приведёт к сокращению спроса на отдельные виды труда в силу потери ими экономической целесообразности, что обернётся массовой ликвидацией рабочих мест. Резкое снижение платёжеспособности граждан и их вытеснение из экономики породят комплекс острых социально-экономических проблем, которые будут усугублять социальную поляризацию и сегрегацию: немногочисленные группы, связанные с разработкой и контролем технологий ИИ, будут увеличивать своё благосостояние, а более широкие слои населения рискуют оказаться за чертой бедности

[2, с. 13–14]. В этой ситуации ББД обещает стать решением, обеспечивающим гражданам постоянную финансовую поддержку и ресурсы (психологический комфорт, свободное время и т. д.) для адаптации к новым условиям, играя тем самым роль амортизатора социальной напряжённости.

Кроме того, сокращение доходов населения в наиболее уязвимых для автоматизации отраслях на фоне роста эффективности производства может привести к падению совокупного потребительского спроса. ББД способен поддержать базовый уровень покупательной способности, что стабилизирует рынки товаров и услуг как произведённых традиционными методами, так и с помощью ИИ. Другими словами, ББД может рассматриваться как инструмент экономической стабилизации, который через стимулирование спроса позволит поддержать потребление и избежать кризиса перепроизводства.

Впрочем, подобное видение роли ББД восприимчиво к критике. Вполне возможно, что эта оптимистичная картина далека от реальности, и введение ББД чревато негативными экономическими последствиями. Так, реализация данной инициативы – дорогостоящее мероприятие, требующее колоссальных бюджетных ассигнований, что, вероятно, повлечёт за собой повышение налогов. Это негативно скажется на благосостоянии граждан и создаст неблагоприятные условия для развития малого бизнеса и технологического сектора, подавив инновационную динамику. Кроме того, введение ББД, скорее всего, приведёт к росту государственного долга и дефицита бюджета [3, с. 28–29].

Помимо этого, вброс денег в экономику – чем, по сути, является ББД – без сопоставимого роста производства товаров и услуг сопряжён с риском инфляции. Их поставщики, зная, что население располагает средствами от гарантированного дохода, могут инициировать повышение цен. В результате номинальный доход граждан вырастет, но их реальная покупательная способность останется прежней или даже снизится.

Роль ББД в амортизации социальной напряжённости также ставится под сомнение. Вполне допустимо предположить, что его внедрение может привести к сегментации общества по оси конфликта между «донорами» и «реципиентами» – работающими налогоплательщиками и теми, кто живёт на базовый доход. Здесь возрастает риск эрозии трудовой этики, основанной на меритократическом идеале, в той или иной степени укоренённом в культуре многих современных обществ. Становятся также представимыми инициативы по ограничению гражданских прав и свобод «реципиентов» под предлогом восстановления социальной справедливости, что может усугубить проблему неравенства, придав ей радикальную, антиутопическую форму.

Тем не менее, у ББД есть и потенциальные положительные экономические эффекты. Например, его можно рассматривать как средство демократизации доступа к предпринимательской деятельности. Логика аргумента: наличие гарантированного дохода может побудить большее число граждан организовать собственное дело, заняться инвестированием и т. п., поскольку они будут располагать финансовой «подушкой безопасности» [4, р. 287]. Если это так, то вполне резонным было бы ожидать ускорения технологических и культурных инноваций.

Далее, ББД – это инструмент, который позволяет признать ценность «невидимого» труда: ведения домашнего хозяйства, воспитания детей, ухода за пожилыми родственниками [5, с. 34], создания некоммерческого интернет-контента и т. д. В данном пункте экономические соображения сливаются с вопросами социальной справедливости, формируя образ гуманистической экономики, функционирующей в интересах общества в целом.

Такая экономика не ограничивается оплатой «невидимого» труда. Например, ББД можно рассматривать как весьма эффективный просоциальный механизм в условиях рентного капитализма, т. е. как законный инструмент распределения

рентного дохода от технологических благ в пользу всего общества, а не узкого круга собственников. В этом смысле дивиденды от прогресса, достигнутого благодаря труду прошлых и нынешних поколений, могут послужить средством защиты от своеобразной «технофеодализации» – ситуации, когда владельцы технологий ИИ, присваивая сверхприбыль, создают между собой и остальным обществом непреодолимую пропасть в уровне жизни и экономических возможностях, что подрывает социальный консенсус.

В целом, следует заметить, что ББД может предоставить финансовую основу для экспериментов с новыми экономическими моделями, основанными на доверии, репутации и социальном капитале (например, р2р-кооперация, локальные валюты). По сути, речь идёт о создании «песочницы» для тестирования моделей экономики будущего, которые могут оказаться более устойчивыми и человекоцентричными.

Наконец, кажется, что ББД, гарантируя денежный минимум, в некотором смысле снижает абсолютную зависимость человека от рынка в удовлетворении базовых потребностей, что допустимо рассматривать как шаг к их частичной декоммодификации.

Таким может быть приблизительный набор аргументов за и против реализации ББД. Помимо них, как упоминалось выше, существуют аргументы иного плана: от тех, что можно отнести к экзистенциальным или психологическим, до аргументов, которые касаются вопросов политики и социальной эргономики.

Ключевой тезис экзистенциально-психологической группы заключается в том, что ББД может представлять собой, ни много ни мало, один из самых важных шагов на пути к когнитивному освобождению человечества. Суть аргумента такова: постоянная финансовая тревога и жизнь «от зарплаты до зарплаты» создают так называемый “bandwidth tax” – «налог на пропускную способность» мозга. Этот «налог» снижает когнитивные функции, ухудшая способность к долгосрочному планиро-

ванию, принятию взвешенных решений, реализации творческого потенциала, и в целом уровень благополучия в его эмоциональном и гедонистическом срезе [6–8]. ББД возвращает людям ментальные ресурсы, позволяя им более эффективно, рационально и осознанно распоряжаться своей жизнью.

Более того, высвобожденная когнитивная энергия может быть направлена не только на индивидуальные цели, но и на социально значимые проекты: экологические, гуманитарные и т. п. Кажется правдоподобным, что ББД, снизив базовый уровень стресса и конкуренции за экономическое выживание, может создать психологические условия для проявления альтруизма и кооперации. Культивирование «человеческих» компетенций, таких как забота, эмпатия и т. д. в условиях частого или перманентного напряжения, обусловленного трансформациями рынка труда, затруднено. В этом смысле внедрение ББД – это мера по поощрению и развитию человечности в тех её проявлениях, которые, во-первых, сложно формализовать, а во-вторых, несмотря на видимо имеющуюся биологическую подоснову, подвержены атрофии в современной экономической конъюнктуре.

ББД также можно рассматривать в двух взаимодополняющих ролях: как инвестицию в человеческий капитал страны и как инструмент защиты достоинства работника. Кажется верным предположение, что финансовая стабильность граждан коррелирует с лучшими показателями физического и психического здоровья [5, с. 33–34]. Гарантированный доход даёт человеку ресурс не только для сохранения материальной устойчивости, но и для отказа от неприемлемых или унижительных условий труда, которые он ранее был вынужден терпеть из-за отсутствия альтернативы [4, р. 284–285].

Учитывая сказанное, ББД можно представить и как форму патронажа, выступающую катализатором достижений в науке и искусстве. Данный механизм обеспечивает базовую экономическую безопасность

для граждан, которые в иной ситуации не решились бы посвятить себя рискованному, долгосрочному, сложно монетизируемому или изначально некоммерческим проектам в сфере науки, искусства или социального служения.

Однако потенциал «когнитивного освобождения» создаёт и системный вызов. Высвобождение времени и ментальных ресурсов, с одной стороны, может быть направлено на творчество и альтруизм, но с другой – позволяет человеку быть более разборчивым в занятиях. Данное обстоятельство обострит проблему мотивации к малопrestiжному, но социально необходимому труду и, вероятно, спровоцирует дефицит кадров в относящихся к нему областях. Импорт рабочей силы для заполнения образовавшихся вакансий повлечёт за собой дополнительные экономические и социальные издержки. Проблема миграции с целью получения гражданства, гарантирующего ББД [3, с. 28], также может стать серьёзным фактором социальной дестабилизации и веским аргументом в руках противников этой инициативы.

Кроме того, нет гарантий, что граждане, получившие дополнительные ресурсы, направят их на позитивные цели – личностное развитие, творчество, заботу о здоровье или просоциальные инициативы. Вполне вероятен и обратный сценарий, связанный с ростом иждивенческих настроений и деструктивными формами досуга.

Важно заметить, что потенциал ББД в раскрытии творческих способностей, обретении деятельности по призванию и преодолении отчуждения может реализоваться только в том случае, если размер выплаты является достаточным. Он может определяться по-разному: как процент от медианного дохода по стране, как эквивалент прожиточного минимума (с коэффициентом умножения или без), как сумма, обеспечивающая доступ к определённому набору благ и т. д. Выбор той или иной модели покажет, будет ли ББД выполнять функцию инструмента выживания, социальной стабилизации или реаль-

ного освобождения. Неадекватный, чисто символический ББД не только не решит поставленных задач, но и может быть воспринят как грубый политический трюк.

Ещё одно возможное негативное последствие – девальвация роли труда и сопутствующий ей кризис самоидентификации. Несмотря на зачастую эксплуататорский характер, труд для многих людей остаётся ключевым источником социальной идентичности, механизмом структурирования времени, а также каналом, обеспечивающим чувство полезности и связи с обществом. ББД, ослабляя экономическое принуждение к труду, пусть и в его обыденном, рутинном виде, может лишить многих людей готовой идентичности, что усиливает риск возникновения экзистенциального вакуума – во всяком случае, пока не сформируются новые социальные институты, предлагающие иные формы социальной реализации и признания.

Наконец, введение ББД чревато ослаблением сигнальной функции труда. Профессиональная деятельность позволяет людям быстро и подчас довольно точно оценить социальный статус, место в иерархии и круг компетенций собеседника. ББД может сделать эти социальные сигналы менее чёткими, что если и не обернётся социальной дезориентацией, то создаст дополнительные трудности во взаимной идентификации.

Однако в политической плоскости от ББД можно ожидать и позитивных эффектов. Вполне вероятно, что успешная реализация ББД будет воспринята гражданами как жест доброй воли со стороны государства, как доказательство его заботы о благополучии каждого. Это способно укрепить социальный контракт и повысить уровень доверия к институтам, что является фундаментом для гражданской солидарности. Напротив, игнорирование или запоздалое введение ББД, когда данный механизм уже станет нормой в странах-лидерах, может привести к обратному результату.

Значим и аргумент «эргономического» характера. В этом ключе ББД может по-

зиционироваться как средство принципиального упрощения системы социальной поддержки [4, р. 286–287]. Современное социальное государство представляет собой громоздкую бюрократическую машину, которая определяет факт нуждаемости, распределяет пособия и контролирует эти процессы. ББД заменяет множество сложных, нередко противоречивых и дублирующих друг друга программ одним относительно простым и прозрачным механизмом.

Впрочем, следует взглянуть на ситуацию и под иным углом. ББД может провоцировать соблазн простого решения сложных вопросов, которые на самом деле требуют точечных, продуманных мер, а не применения грубого универсального инструмента. Существует и более серьёзная проблема: в отличие от разрозненных социальных программ, отмена или изменение которых затрагивает лишь отдельные группы лиц, ББД касается всех, что делает его рычагом тотального контроля. Правительство, угрожая отменой выплат, может подавлять инакомыслие и обеспечивать лояльность, превращая универсальное право в условную привилегию. Несложно представить и сценарий, когда дискурс вокруг ББД будет использоваться популистскими движениями в целях, далёких от идеалов социальной справедливости.

Разумеется, в теоретической плоскости можно создавать бесчисленное количество аргументов, варьируя условия моделирования. Но как обстоят дела с реальными экспериментами? Насколько существующие попытки реализации инициатив, схожих с ББД, оказались успешными, и что можно заключить на основе их результатов?

Следует отметить, что проведённые эксперименты имели ограниченный характер: либо не соответствовали всем пяти критериям ББД, либо предлагаемые суммы были незначительными [1, с. 830–831; 9, с. 14]. Исключением мог стать «дивиденд свободы» Эндрю Яна¹, однако эта инициатива

¹ The Freedom Dividend, Defined [Электронный ресурс]. URL: <https://2020.yang2020.com/what-is-freedom-dividend-faq> (дата обращения: 16.10.2025).

так и не была реализована [9, с. 15–17]. Тем не менее, даже в усечённом виде подобные меры в целом оказали позитивное влияние на экономическое и психологическое благополучие участников [10, с. 317–318; 11, с. 269–270]. Иными словами, возможно утверждать, что эмпирические данные, пусть и фрагментарные, предоставляют первичные доказательства в пользу некоторых из рассмотренных выше тезисов.

Однако ценность этих экспериментов заключается и в другом обстоятельстве. Несмотря на ограничения и скромный масштаб, они служат важным инструментом интеграции идеи ББД в общественное сознание. Для политиков, теоретиков и активистов такие эксперименты – это точка отсчёта. Кажется, что для того, чтобы идея воплотилась в жизнь, она должна утратить налёт диковинности и перестать восприниматься как утопическая или маргинальная фантазия.

Впрочем, упомянутые обнадеживающие результаты далеко не всегда транслируются в публичное поле, где наряду с доброжелательным отношением к инициативе заметен и весьма ощутимый скепсис [5, с. 39–43]. Зачастую имеет место примитивизация идеи: ББД отождествляют с обычным пособием, в том числе по безработице. В такой оптике предполагается, что государство расходует налоги на поддержку граждан, которые не работают не по объективным причинам, а в силу личного нежелания, т. е. лени. Подобное поведение стигматизируется как паразитическое, а его носители получают ярлыки «нахлебников» или «дармоедов» [11, с. 260]. Безусловно, силу этого отношения, уходящего корнями в глубокую эволюционную историю, недооценивать не следует. Впрочем, как и его способность к трансформации [12, с. 148–156].

Подчас такие оценки могут быть оправданы в конкретных случаях, однако следует учитывать несколько моментов. Во-первых, критические замечания легко высказывать, находясь в сильной позиции – имея работу и стабильный доход. В случае их утраты по объективным причинам (например, в силу

автоматизации и внедрения ИИ) мнение сегодняшнего критика может измениться. Во-вторых, консерватизм и настороженное отношение к новому понятны, но сами по себе не являются достаточным основанием для дисквалификации идеи. В-третьих, люди могут затрудняться с объективной оценкой механизма до получения прямого опыта взаимодействия с ним. В-четвёртых, неэкспертное мнение, *ceteris paribus*, обладает меньшим весом, чем мнение специалистов [11, с. 264–266]. Наконец, в-пятых, ББД – это не пособие в его традиционном понимании.

Ключевые отличия – универсальность и безусловность, нехарактерные для традиционных пособий. ББД полагается каждому гражданину независимо от уровня дохода, состояния здоровья, состава семьи, индивидуальных достижений или иных обстоятельств, обычно связанных с дополнительными выплатами. Кажется, что это делает идею ББД сущностно иной. Как уже было сказано, её можно позиционировать в качестве механизма более справедливого распределения благ, создаваемых технологическим прогрессом, и признания форм участия в их производстве, которые ранее не учитывались.

Кроме того, существует менее очевидное обстоятельство. Традиционные пособия, помимо позитивной функции, влекут за собой и риск: они могут стигматизировать получателей, оформляя их в класс «профессионально нуждающихся» и цементируя в этом статусе [2, с. 17]. Насколько этот риск актуален для ББД – вопрос дискуссионный, однако прямое, одношаговое перенесение данной логики выглядит ошибочным: маловероятно, что получатели ББД, т. е., по замыслу, все граждане, составят монолитный класс иждивенцев.

Следует также отметить, что сама идея ББД не является застывшей догмой, её содержание может претерпевать метаморфозы. Так, универсальность может рассматриваться как недостаток, когда речь заходит о выплатах богатым и сверхбогатым гражданам [9, с. 17; 13, с. 217–218]. Кажется очевидным, что такие граждане

не нуждаются в дополнительных финансовых вливаниях, и данные средства можно перераспределить. Однако справедливо ли это? Какова действительно веская причина лишать их права на выплату, которое предоставляется всем на равных основаниях? Кроме того, учитывая малочисленность указанной группы лиц, экономия от их исключения будет незначительной и вряд ли оправдывает отход от принципа универсальности и реализацию усечённого варианта справедливости, т. е. оксюморонной «справедливости не для всех».

Дизайн ББД порождает другие открытые вопросы, связанные с:

1) началом выплат (с рождения или с совершеннолетия);

2) размером и охватом (одинаков ли размер выплаты для всех категорий граждан, имеют ли на неё право заключённые);

3) формой выплаты (допустимо ли использовать «умные деньги» с ограничением на покупку алкоголя, табака, услуг букмекеров и т. п.);

4) добровольностью (должна ли существовать опция отказа от выплаты, если гражданин по тем или иным причинам не считает для себя необходимым её получать).

Конечно, это далеко не полный список, однако даже решение указанных вопросов требует взвешенного экспертного подхода. Так, в случае реализации механизм отказа от выплаты может быть подвержен злоупотреблениям и оказаться «добровольно-принудительным» посредством навязанных инициатив или акций, неформального давления со стороны третьих лиц и т. д. Внимание к деталям и глубокая экспертиза тем более важны, поскольку очень вероятно, что ББД, будучи реализованным, быстро станет восприниматься как норма. Другими словами, отменить его окажется сложнее, нежели ввести [9, с. 17].

Наконец, говоря о ББД, важно избежать нереалистичных ожиданий. Не следует видеть в нём «волшебное снадобье», решающее все социальные проблемы без каких-либо побочных эффектов, но и вряд ли было бы оправданным считать его «со-

циальным ядом», неминуемо ведущим к апатии и иждивенчеству.

Вероятно, что среди получателей ББД проявится весь спектр поведенческих моделей – от деструктивных до просоциальных. Другими словами, поведенческие репертуары, скорее всего, будут теми же, что наблюдаются в настоящее время. Вопрос не в том, исчезнут ли негативные практики (нет), а в том, как изменится их количественное соотношение с практиками позитивными. Общемировая тенденция в этом срезе обнадеживает [14; 15; 16, с. 297], и ББД вряд ли развернёт её вспять. Задача заключается в том, чтобы понять, насколько успешно данная инициатива встроится в существующих тренд. Возможные пути для этого – дальнейшие локальные эксперименты и моделирование с помощью ИИ.

Заключение

Мотивы и предпосылки для введения ББД, как представляется, созреют по мере того, как внедрение ИИ приведёт к ликвидации многих рабочих мест. Количество новых вакансий может оказаться недостаточным, чтобы поглотить высвободившуюся рабочую силу¹, а быстрое устаревание навыков сделает массовое переобучение проблематичным [13, с. 182–185], особенно для работников старшего возраста. Последнее обстоятельство кажется особенно важным. Так или иначе, даже временная технологическая безработица, особенно в связке с ним, способна спровоцировать острый социальный кризис, что актуализирует поиск действенных мер поддержки и адаптации. Вряд ли допустимо игнорировать факт, что речь идёт о судьбах реальных людей.

Конечно, одним из самых сложных вопросов является финансирование. ББД – это дорогостоящая инициатива. Помимо перераспределения средств от упразднён-

¹ Впрочем, прогнозы экспертов Всемирного экономического форума (World Economic Forum) на этот счёт довольно оптимистические. См.: Future of Jobs Report 2025 [Электронный ресурс]. URL: https://reports.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs_Report_2025.pdf (Дата обращения 19.10.2025).

мых социальных программ, часть финансирования можно получить, например, за счёт специальных налогов на игорный или табачный бизнес и т. п. Однако кажется вероятным, что острота этого вопроса будет снижена за счёт общего повышения производительности и удешевления производства товаров и услуг в результате автоматизации и развития технологий (например, 3D-печати). Потенциально это позволит создать более широкую налоговую базу – обложить налогом самих роботов [11, с. 389–392], вследствие чего образуется достаточно большой финансовый ресурс для обеспечения ББД без непосильного бремени для экономики.

Однако в свете растущей роли ИИ возникает и другая проблема. Если произ-

водство благ и распределение ББД будут полностью вверены ИИ, данная система станет критическим важным «симбионтом» общества. Контроль над этим симбионтом превратится в задачу, сопряжённую с высокими рисками: его сбой грозит тотальным коллапсом. Но сопротивление прогрессу бесперспективно, и цена за будущее процветание – это принятие новых рисков. Таким образом, дискуссия о ББД смещается с вопроса «возможно ли это?» к вопросам «какой именно дизайн будет наиболее эффективным?» и «как управлять рисками новой социально-экономической парадигмы?». Это уже не спор об утопии, а сложная задача инженерного и политического проектирования будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Филипова И. А., Стешина О. М. Введение безусловного базового дохода как вероятное следствие интеллектуальной автоматизации сферы труда // *Russian Journal of Economics and Law*. 2024. № 18 (3). С. 824–841. DOI: 10.21202/2782-2923.2024.3.824-841.
2. Ван Парайс Ф., Вандерборхт Я. Базовый доход. Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020. 440 с.
3. Одинцова Е. В., Черных Е. А., Чашина Т. В. Практические аспекты введения безусловного базового дохода и его влияние на сферу занятости: оценки экспертов и целевых категорий населения // *Труд и социальные отношения*. 2022. Т. 33. № 5. С. 19–36. DOI: 10.20410/2073-7815-2022-33-5-19-36.
4. Ramon Y. Universal Basic Income: Ideological Debate and Evidence from Iran, Alaska, and Switzerland // *World Review of Political Economy*. 2025. Vol. 16. № 2. P. 281–309. DOI: 10.13169/worldreviewpoliecon.16.2.0005.
5. Кислицына О. А. Введение системы безусловного базового дохода: что думают россияне? Кто «за», кто «против»? // *Вестник института экономики Российской академии наук*. 2019. № 3. С. 32–47. DOI: 10.24411/2073-6487-2019-10030.
6. Poverty Impedes Cognitive Function / A. Mani, S. Mullainathan, E. Shafir, J. Zhao // *Science*. 2013. № 341 (6149). P. 976–980. DOI: 10.1126/science.1238041.
7. Mullainathan S., Shafir E. Scarcity: The New Science of Having Less and How It Defines Our Lives. New York: Holt Paperbacks, 2014. 304 p.
8. Schofield H., Venkataramani A. S. Poverty-Related Bandwidth Constraints Reduce the Value of Consumption // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2021. Vol. 118. № 35. DOI: 10.1073/pnas.2102794118.
9. Квашнин Ю. Д. Базовый доход как ответ на новые экономические вызовы // *Анализ и прогноз. Журнал ИМЭМО РАН*. 2020. № 3. С. 13–23. DOI: 10.20542/afj-2020-3-13-23.
10. Квашнин Ю. Д. Зарубежные эксперименты с безусловным базовым доходом: подходы, результаты, интерпретации, уроки для России // *Уровень жизни населения регионов России*. 2021. Т. 17. № 3. С. 314–326. DOI: 10.19181/lspr.2021.17.3.2.
11. Кинг Б., Пэтти Р. Техносциализм: как неравенство, искусственный интеллект и климатические изменения создают новый миропорядок. М.: Олимп-Бизнес, 2023. 478 с.
12. Черчленд П. Совесть: происхождение нравственной интуиции. М.: Альпина нон-фикшн, 2024. 320 с.
13. Форд М. Власть роботов: как подготовиться к неизбежному. М.: Альпина нон-фикшн, 2022. 326 с.
14. Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. 952 с.

15. Пинкер С. Просвещение продолжается: в защиту разума, науки, гуманизма и прогресса. М.: Альпина нон-фикшн, 2021. 632 с.
16. Курцвейл Р. Революция разума: на подступах к Сингулярности. Как технологии изменят общество и сознание. М.: Эксмо, 2025. 560 с.

REFERENCES

1. Filipova, I. A. & Steshina, O. M. (2024). Introduction of Unconditional Basic Income as a Probable Consequence Caused by Intellectual Automation of the Labor Sphere. In: *Russian Journal of Economics and Law*, 18 (3), 824–841. DOI: 10.21202/2782-2923.2024.3.824-841 (in Russ.).
2. Van Parijs, P. & Vanderborght, Y. (2020). *Basic Income: A Radical Proposal for a Free. Society and a Sane Economy*. Moscow: Higher School of Economics publ. (in Russ.).
3. Odintsova, E. V., Chernykh, E. A. & Chashchina, T. V. (2022). Practical Aspects of the Introduction of Unconditional Basic Income and Its Impact on Employment: Expert Assessments and Target Categories of the Population. In: *Labour and Social Relations*, 33, 5, 19–36. DOI: 10.20410/2073-7815-2022-33-5-19-36 (in Russ.).
4. Ramon, Y. (2025). Universal Basic Income: Ideological Debate and Evidence from Iran, Alaska, and Switzerland. In: *World Review of Political Economy*, 16 (2), 281–309. DOI: 10.13169/worlrevipoliecon.16.2.0005 (in Russ.).
5. Kislitsyna, O. A. (2019). Introduction of a Universal Basic Income System: What Do Russians Think? Who Is for and Who Is Against? In: *Bulletin of the Institute of Economics of the Russian Academy of Sciences*, 3, 32–47. DOI: 10.24411/2073-6487-2019-10030 (in Russ.).
6. Mani, A., Mullainathan, S., Shafir, E. & Zhao, J. (2013). Poverty Impedes Cognitive Function. In: *Science*, 341 (6149), 976–980. DOI: 10.1126/science.1238041 (in Russ.).
7. Mullainathan, S. & Shafir, E. (2014). *Scarcity: The New Science of Having Less and How It Determines Our Lives*. New York: Holt Paperbacks publ.
8. Schofield, H. & Venkataramani, A. S. (2021). Poverty-Related Bandwidth Constraints Reduce the Value of Consumption. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 118 (35). DOI: 10.1073/pnas.2102794118.
9. Kvashnin, Yu. D. (2020). Basic Income as a Response to New Economic Challenges. In: *Analysis and Forecasting. IMEMO Journal*, 3, 13–23. DOI: 10.20542/afj-2020-3-13-23 (in Russ.).
10. Kvashnin, Yu. D. (2021). Foreign Experiments with Unconditional Basic Income: Approaches, Results, Interpretations, and Lessons for Russia. In: *Living Standards of the Population in the Regions of Russia*, 17 (3), 314–326. DOI: 10.19181/lsprr.2021.17.3.2 (in Russ.).
11. King, B. & Patty, R. (2023). *The Rise of Technosocialism: How Inequality, AI and Climate Will Usher in a New World*. Moscow: Olimp-Business publ. (in Russ.).
12. Churchland, P. (2024). *Conscience: The Origins of Moral Intuition*. Moscow: Alpina Non-Fiction publ. (in Russ.).
13. Ford, M. (2022). *Rise of the Robots. Technology and the Treat of a Jobless Future*. Moscow: Alpina Non-Fiction publ. (in Russ.).
14. Pinker, S. (2020). *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. Moscow: Alpina Non-Fiction publ. (in Russ.).
15. Pinker, S. (2021). *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. Moscow: Alpina Non-Fiction publ. (in Russ.).
16. Kurzweil, R. (2025). *The Singularity Is Near: When We Merge with AI*. Moscow: Eksmo publ. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Буренков Сергей Владимирович (г. Москва) – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Государственного университета просвещения;
ORCID: 0009-0003-1206-2970; e-mail: sergeivburenkov@gmail.com

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Sergey V. Burenkov (Moscow) – Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., Department of Philosophy, Federal State University of Education;
ORCID: 0009-0003-1206-2970; e-mail: sergeivburenkov@gmail.com

Научная статья

УДК 165.74

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-69-77

АНТРОПОКОНСЕРВАТИЗМ И ТРАНСГУМАНИЗМ

Губанов Н. Н.

Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана, г. Москва,

Российская Федерация

e-mail: gubanovnn@mail.ru

Поступила в редакцию 07.11.2025

После доработки 26.11.2025

Принята к публикации 09.12.2025

Аннотация

Цель. Выявить причины неприятия трансгуманизма антропоконсерваторами (биоконсерваторами) и оценить возможность выработки консолидированного подхода к проблеме совершенствования природы человека.

Процедура и методы. Для характеристики позиций антропоконсерватизма, умеренного трансгуманизма и радикального трансгуманизма использовались системный подход и методы герменевтики, мысленного моделирования, анализа и синтеза, абстрагирования, сравнения.

Результаты. Показано, что одни антропоконсерваторы, отрицая трансгуманизм, не учитывают наличие в трансгуманистическом движении направления умеренного трансгуманизма. Другие критики трансгуманизма полагают, что принципиальной разницы между умеренным и радикальным трансгуманизмом нет, поскольку то и другое есть недопустимое вмешательство в природу человека. Они не принимают в расчёт, что умеренные трансгуманисты предполагают совершенствование человека в пределах его сущности, тогда как вторые считают, что никаких ограничений в ходе преобразований не должно быть, и в итоге применения НБИКС-конвергентных технологий должно возникнуть новое разумное существо – постчеловек. Программу радикального трансгуманизма авторы считают неприемлемой, поскольку она означает исчезновение человечества. В этом вопросе авторская позиция умеренного трансгуманизма совпадает с позицией антропоконсерватизма. Установлено, что технологические воздействия на человека могут быть трёх видов: 1) *терапевтические воздействия* (приведение состояния организма к видовой норме); 2) *улучшающие воздействия* (повышение возможностей человека сверх видовой нормы, но в пределах его сущности); 3) *воздействия радикального преобразования* человека, приводящие к возникновению постчеловека. Радикальные трансгуманисты допускают использование всех трёх видов, умеренные трансгуманисты – первого и второго вида, светские и биоконсерваторы – лишь первого вида, т. е. терапевтических воздействий. Сделан вывод, что неприемлемость позиции антропоконсерватизма связана с тем, что без технологического улучшения человека нельзя устранить его генетически обусловленные негативные качества, служащие глубинной ментальной причиной углубляющегося глобального кризиса цивилизации.

Теоретическая и/или практическая значимость. Полученные результаты могут способствовать достижению консенсуса по вопросу оптимального сценария преобразования природы человека, требуемого для преодоления общецивилизационного кризиса.

Ключевые слова: антропоконсерватизм, гуманизм, неогуманизм, неочеловек, постчеловек, радикальный трансгуманизм, умеренный трансгуманизм

Для цитирования:

Губанов Н. Н. Антропоконсерватизм и трансгуманизм // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 69–77. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-69-77>.

Original research article

ANTHROPOLOGICAL CONSERVATISM AND TRANSHUMANISM

N. Gubanov

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russian Federation

e-mail: gubanovnn@mail.ru

Received by the editorial office 07.11.2025

Revised by the author 26.11.2025

Accepted for publication 09.12.2025

Abstract

Aim. To identify the reasons why anthropological conservatives (bio-conservatives) reject transhumanism and to assess the possibility of developing a consolidated approach to the problem of improving human nature.

Methodology. A systems approach and methods of hermeneutics, mental modeling, analysis and synthesis, abstraction, and comparison were used to describe the positions of anthropological conservatism, moderate transhumanism, and radical transhumanism.

Results. It is shown that some anthropological conservatives reject transhumanism, not considering the presence of moderate transhumanism within the transhumanist movement. Other critics of transhumanism believe that there is no fundamental difference between moderate and radical transhumanism, as both constitute unacceptable interference in human nature. They don't consider that moderate transhumanists envision human perfection within the limits of their essence, while the latter believe that there should be no restrictions during the transformation process, and that the application of NBIC-technologies should ultimately result in the emergence of a new intelligent being that is posthuman. Such critics consider the program of radical transhumanism unacceptable, since it would lead to the extinction of humanity. In this regard, the author's interpretation of moderate transhumanism coincides with a general understanding of anthropological conservatism. It has been established that technological influences on humans can be of three types: 1) *therapeutic effects* (bringing a body condition to the species norm); 2) *improving effects* (increasing human capabilities beyond the species norm, but within the limits of its essence); 3) *effects of radical transformation of a person*, leading to the emergence of a post-human. Radical transhumanists approve the use of all three types, moderate transhumanists – the first and second types, secular and bio-conservatives – only the first type, i. e., therapeutic influences. It is concluded that the anthropological conservatism position is not accepted due to impossibility to eliminate the genetically determined negative qualities of humans, which serve as the underlying mental cause of the deepening global crisis of civilization, without technological enhancement.

Research implications. The use of the obtained results contributes to the achievement of a consensus on the optimal scenario for the transformation of human nature required to overcome the general civilizational crisis.

Keywords: anthropological conservatism, humanism, moderate transhumanism, neohuman, neohumanism, posthuman, radical transhumanism

For citation:

Gubanov, N. N. (2026). Anthropological Conservatism and Transhumanism. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 69–77. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-69-77>.

Введение

В настоящее время ряд философов и учёных, позиционирующих себя как трансгуманистов, справедливо полагают, что для преодоления глобального обостряющегося кризиса цивилизации необходимо преобразование человеческой природы с помощью научно-технических средств. Но их позиция вызывает неприятие со стороны светских и религиозных антрополоконсерваторов. Одна из причин такого неприятия состоит в том, что они либо не учитывают обоснованного нами наличия в трансгуманистическом движении двух принципиально отличающихся направлений, либо неверно трактуют их особенности. Речь идёт о направлениях умеренного и радикального трансгуманизма [1]. Для этого необходима экспликация позиций антрополоконсерватизма, умеренного трансгуманизма и радикального трансгуманизма по проблеме преобразования природы человека.

Необходимость различения программ умеренного и радикального трансгуманизма

Ряд авторов, относящихся к антрополоконсерватическому направлению, не признаёт и не учитывает различий в позициях представителей умеренного и радикального трансгуманистических направлений. Так, И. С. Искевич пишет: «Показано, что в мировом трансгуманистическом движении существует две группы: умеренные и радикальные трансгуманисты, но принципиальной разницы между ними нет, в любом случае это вмешательство в природу человека» [2, с. 281]. И.С. Искевич права в том, что как радикальные, так и умеренные представители трансгуманизма своей программой считают преобразование природы человека с помощью научно-технологических средств. Но она не принимает во внимание того, что содержание их деятельности и цель у них различные.

Умеренные трансгуманисты считают допустимым только преобразования в границах сущности человека, в то время как

радикальные трансгуманисты видят необходимость в радикальных преобразованиях природы человека и возникновении постчеловека – нового разумного существа. Позицию радикальных трансгуманистов следует признать неприемлемой, т. к. её реализация грозит исчезновением человечества. Представители обоих направлений трансгуманизма помимо цели неограниченного долголетия стремятся к избавлению людей от агрессивности, эгоизма, гипертрофированного потребительства, что требуется для преодоления переживаемого человечеством всеобъемлющего кризиса. При этом представители умеренного направления признают радикальную программу ошибочной, которая, несмотря на положительные намерения её адептов, ведёт общество к трагическому концу. Как отмечает М. В. Костоломова, «представление трансгуманистов о Человеке указывает на изживание последнего самим себя как вида, “переступание” через собственную суть» [3, с. 204].

Н. С. Зеткин, не признавая обоснованное нами деление трансгуманистических концепций на умеренный и радикальный трансгуманизм, отрицает его позитивную значимость как единого образования и характеризует его «как утопию, причём в её самом ныне часто употребляемом обиходном значении: как неосуществимую фантазию» [4, с. 115]. Он не учитывает некоторые важные для умеренного трансгуманизма научные концепции, в частности принципы изофункционализма систем, инвариантности информации в отношении свойств её носителя, принципиальной познаваемости сущностей.

Им также не учитывается наличие таких достижений, как различные виды протезирования, методы генной инженерии, клонирование организмов, инвазивные и неинвазивные нейрокомпьютерные интерфейсы, расшифровка генома человека и некоторых мозговых кодов сознания и др. Конечно, в программах трансгуманистов немало элементов научной фантастики, но это закономерно, новое всегда является не совсем определённым. В последующем

развитии трансгуманизма не получившие практического подтверждения положения будут устранимы.

Н. С. Зеткин необоснованно сближает позиции отечественных умеренных трансгуманистов из движения «Россия 2045» и Ф. Ницше, который, как известно, полагал, что «слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им ещё должно помочь в этом» [5, с. 633].

Ничего подобного у отмеченных трансгуманистов нет. Они, напротив, полагают, что трансгуманистические преобразования природы человека необходимы не только для того, чтобы удовлетворить стремление людей к совершенству, а в первую очередь с целью устранить негативные качества его сознания, такие «как *неуёмная потребительская интенция, агрессивность к себе подобным и чрезмерная эгоистическая устремлённость*. Именно эти свойства сознания надо изменить, чтобы избежать трагического финала» [6, с. 58–59]. По мнению Д. И. Дубровского, благодаря этому человечеству удастся разрешить «неуклонно углубляющийся глобальный кризис», ведущий к «деградации и гибели» [6, с. 57]. Показательно, что подзаголовок I Всероссийской конференции «Глобальное будущее 2045» 2013 г. был следующим: «Антропологический кризис. Конвергентные технологии и трансгуманистические проекты». Главной задачей конференции являлось рассмотрение причин углубляющегося антропологического кризиса и роли трансгуманистических преобразований в его преодолении.

Антропоконсерваторы, отвергающие трансгуманизм, либо не предлагают в своих работах, как И. С. Искевич и С. Н. Зеткин, способа преодоления глобального кризиса, либо предлагают два традиционных способа: 1) духовно-нравственное совершенствование человека с помощью надлежащего обучения, воспитания и самовоспитания – светские биоконсерваторы; 2) следование заповедям Бога, возрождение религиозной веры – религиозные биоконсерваторы. Но история убедитель-

но показывает: хотя эти способы, несомненно, важны, они всё же недостаточны. Несмотря на значительные многовековые усилия светских и религиозных гуманистов «сеять разумное, доброе, вечное», благоденствия в обществе не наступило. «Вся история человечества – цепь непрерывных войн, поражений альтруизма, краха всех коммунистических проектов, в том числе проекта государственного масштаба в СССР. Мы видим, как по мере роста благосостояния человечества, не ослабевают, а всё более усиливаются потребительские, эгоистические и агрессивные тенденции, преобладающие в массовом сознании» [6, с. 60]. Поскольку на протяжении всей истории барьером для становления гармонического общества была генетически обусловленная природа человека, то возникает необходимость преобразования этой природы.

Ю. В. Лоскутов именует трансгуманизм «утопической и во многом безответственной реакцией на глобальный социально-биологический кризис» [7, с. 44]. Этот автор к трансгуманизму относит здесь то, что мы именуем радикальным трансгуманизмом. Про умеренных трансгуманистов он пишет следующее: им, «чающим совершенствовать человеческую природу в рамках подвида *Homo sapiens sapiens*, трансгуманизм, по сути, не нужен – совершенствование природных внутренних основ человеческого существования может и должно выступать неотъемлемой частью теоретической и практической стратегии реального гуманизма» [7, с. 44]. Думается, что *умеренный трансгуманизм* нельзя выносить из состава трансгуманизма. Нельзя проблему преобразования природы человека свести к борьбе гуманизма с радикальным трансгуманизмом, поскольку существуют три борющиеся позиции – антропоконсерватизм, радикальный трансгуманизм и умеренный трансгуманизм. Указанные позиции качественно отличаются друг от друга.

Основатель трансгуманизма Дж. Хаксли в 1957 г. писал: «Человеческий род может, если захочет, превзойти себя, и сде-

лать это не только спорадически: кто-то в чём-нибудь одним, кто-то – в чём-нибудь совсем другим, и – совершенно иначе – в масштабах человечества в целом. Нам необходимо дать название этому новому убеждению. Возможно, здесь подойдёт слово “трансгуманизм”: *человек останется человеком* (курсив наш. – Н. Г.), но превзойдёт себя, реализуя новые возможности своей собственной природы. Коль скоро найдётся достаточно людей, которые смогут твёрдо сказать: “Я верю в трансгуманизм”, род человеческий достигнет порога новой формы существования, и она будет столь же отличной от нашей, как наша отлична от пекинского человека. Тем самым человечество наконец-то приступит к осознанному выполнению своего подлинного предназначения» [8, р. 17]. Отметим, что, хотя вопрос о статусе пекинского человека (синантропа) до конца не решён, в частности из-за отсутствия у него речи, есть основания считать, что это человек, а не животное. Он является одним из подвидов *Homo erectus* (человека прямоходящего), т. е. древним представителем рода людей, который был более развит, чем человекообразные обезьяны. Синантропы обладали развитым мышлением, о чём свидетельствует использование огня, изготовление орудий из камней, костей, рогов, сложная социальная структура (жизнь стадами). В качестве одежды они использовали звериные шкуры. Поскольку Хаксли ясно выразился, что *человек останется человеком*, то, следовательно, его позицию надо отнести к умеренному трансгуманизму. Радикальный трансгуманизм возникнет позже – в 70-е гг. XX столетия. Особенно активным его сторонником был ирано-американский футуролог Ф. М. Эсфендиари, сменивший своё имя на FM-2030¹. Модель постчеловека, созданная им, включала в себя следующие характеристики: 1) бесполость; 2) искусственное размножение; 3) телесное усовершенствование;

4) локализацию сознания и личности в биологическом и технологическом теле. Телесное усовершенствование предполагало замену естественных органов искусственными, вживление имплантатов, модификацию генотипа. Размножение постлюдей должно производиться в биохимических инкубаторах [9].

Специфика антропоконсерватизма, умеренного трансгуманизма и радикального трансгуманизма

Чтобы более чётко установить специфику антропоконсерватизма, умеренного трансгуманизма и радикального трансгуманизма, покажем три вида воздействия на человека с помощью научно-технологических средств. К первому виду отнесём *терапевтические воздействия*, они включают в себя все виды лечения и нормализации функций, возвращение их к видовой норме. Б. Г. Юдин поясняет: «Терапевтические воздействия предназначены для восстановления природы человека, а не для её изменения. Совсем другое дело – улучшающие воздействия, направленные именно на преобразование природы человека» [10, с. 242].

Второй вид представлен *улучшающими технологическими воздействиями*. Их предназначение заключается в добавлении возможностей людей, не заложенных в видовую норму. В качестве гипотетического примера можно привести модификацию генотипа с целью повышения интеллектуальных способностей или, скажем, увеличения продолжительности жизни.

И к третьему виду относятся *технологические воздействия радикального преобразования природы человека*. Предполагается, что благодаря им возникнет превосходящее человека новое разумное существо – постчеловек. Б. Г. Юдин отмечает: «...мы можем провести чёткую грань между собственно улучшением человека (в этом случае мы остаёмся в рамках типа) и трансгуманистическим выходом за пределы типа (сущности человека. – Н. Г.), когда какие-то свойства “улучшенного”

¹ Зеленова И. Куда ведёт трансгуманизм? [Электронный ресурс] // Красная весна: [сайт]. URL: <https://rossaprimavera.ru/article/a3b412ac> (дата обращения: 04.11.2025).

индивида будут столь совершенными, что мы утратим возможность считать его человеком» [11, с. 26].

Представители радикального трансгуманизма отрицают какие-либо границы возможных преобразований природы человека и намерены применять все три вида приведённых выше воздействий. Сторонники умеренного трансгуманизма считают неприемлемым третий вид и необходимыми первый и второй. А светские и религиозные антропоконсерваторы признают необходимым только первый вид – терапевтические воздействия.

Отличие позиции антропоконсерваторов от позиции умеренных трансгуманистов состоит в том, что они не признают необходимости улучшающих технологических воздействий на человека. Но без последних нельзя будет взять под контроль отрицательные качества сознания, которые, как уже отмечалось, являются глубинной ментальной причиной глобальных проблем современности. Существуют два основных способа такого контроля: методы изменения генотипа в сочетании с техническим усовершенствованием человека и создание искусственного тела. И тот, и другой способ светскими и религиозными антропоконсерваторами считается неприемлемым. И по этой причине они испытывают критику со стороны представителей и умеренного, и радикального трансгуманизма. Умеренный трансгуманизм, занимая срединную позицию, ведёт критику на два фронта: против антропоконсерваторов за отрицание ими необходимости улучшающих технологических воздействий на человека, а против радикальных трансгуманистов за намерение производить чрезмерные преобразования, приводящие к утрате человеческого существа.

По вопросу неприемлемости для человечества позиции радикального трансгуманизма представители умеренного трансгуманизма солидарны с представителями биоконсерватизма, отстаивающими принципы традиционного гуманизма. Ю. В. Лоскутов справедливо отмечает: «Умеренные трансгуманисты являются

на самом деле гуманистами ... и обладателями всего того ценного, рационального и научного, что в сегодняшнем трансгуманизме ещё можно вообще найти. Что же касается утопического, радикального трансгуманизма, то он способен только испортить или вообще уничтожить человеческое бытие, нарушая как физические и химические условия последнего, так и качественные границы того биологического вида, который является непосредственной природной основой и биологическим условием существования социальной формы материи» [7, с. 51].

К этому можно только добавить, что умеренный трансгуманизм выступает *современной* формой гуманизма. Об этом справедливо пишет С. С. Семенчук: «Вариант умеренного трансгуманизма можно считать наиболее близким продолжением развития гуманистической философии со спецификой современной социокультурной реальности, опосредованной последними успехами науки и техники. Подобная версия трансгуманизма может быть полезна и, в определённой степени, способствует развитию общественной мысли, предлагая оригинальные подходы к анализу сущности человека» [12, с. 146].

В. Г. Недорезов, Л. Ю. Писарчик и Ю. Ш. Стрелец в своей обстоятельной обзорной статье «Трансгуманизм и постгуманизм: планы расчеловечивания» отмечают: «Детальный анализ установок трансгуманизма и постгуманизма применительно к человеку показал, что в них отвергается практически все основополагающие духовные свойства человека и его биологическая организация. Они для трансгуманистов и постгуманистов не имеют никакой ценности» [13, с. 103]. К сожалению, эти авторы, подобно критикуемому выше С. Н. Зеткину, тоже не учитывают наличия в современном трансгуманистическом движении двух направлений – умеренного и радикального трансгуманизма. Их критика справедлива в отношении радикального трансгуманизма. Положения умеренных трансгуманистов, например,

Ю. А. Нестерова и Д. И. Дубровского, ими не принимаются во внимание.

Умеренные трансгуманисты, не соглашаясь с идеями представителей своих радикально настроенных оппонентов, считают, что в ходе модификации природы человека возникнет не дегуманизированный индивид – постчеловек, а неочеловек, разделяющий все ценности гуманизма. Преобразование природы человека, полагают умеренные трансгуманисты, приведёт к его духовному совершенствованию, что не принимают во внимание биоконсерваторы, приписывая трансгуманизму бездуховность.

Обсуждая результаты трансгуманистической эволюции, Ю. А. Нестеров пишет: «Это будет не пост-человек, а нео-человек, так как его сознание сохранит главные наши ценности – добро, красоту, истину, справедливость, любовь, творчество, духовное возвышение. Сохраняя свои общие значения, они будут наполнены новым экзистенциально значимым содержанием» [14, с. 188]. Это позволит человечеству успешно решить глобальные проблемы и преодолеть общецивилизационный кризис.

«Неочеловек может стать более высокой ступенью развития человека, и между ними будет существовать преемственность, благодаря чему гуманизм может смениться умеренным трансгуманизмом, который имеет одинаковое ядро с гуманизмом, но в сравнении с последним будет обладать более богатым содержанием. Учение умеренного трансгуманизма следует считать современной формой гуманизма – неогуманизмом» [15, с. 95]. Д. И. Дубровский полагает, что в обществе благодаря трансгуманистическим преобразованиям «будет сознание с гораздо более высокими ценно-

стями, смыслами и целями, не замусоренное мелочными заботами, побуждениями, амбициями, огорчениями, суетой нашего нынешнего бытия» [16, с. 247].

Заключение

К настоящему времени позиция умеренного трансгуманизма недостаточно представлена в общей трансгуманистической литературе, да и чёткое разделение на умеренный и радикальный трансгуманизм произошло недавно [17]. Многие трансгуманисты, выступающие за преобразование природы человека, не объясняют, почему оно жизненно необходимо для человеческой цивилизации, а не просто желательно. Умеренным трансгуманистам предстоит большая работа – раскрыть, какие изменения в духовной сфере общества должны в будущем произойти, как будут поставлены под контроль губительные для человечества во все времена негативные свойства сознания – гипертрофированное стремление к потребительству, агрессивность, эгоизм. Этой задаче критики трансгуманизма не уделяют внимания, и на вопрос о том, как избежать самоуничтожения цивилизации при существующих тенденциях углубления глобального кризиса, либо не даётся ответа, либо называется духовно-нравственное совершенствование с помощью обучения, воспитания, самовоспитания (антропоконсерваторы-атеисты) или использование духовно-религиозных практик (религиозные атропоконсерваторы). Выше уже отмечалось, что эти способы, несмотря на их полезность и необходимость, недостаточны. Они должны быть дополнены преобразованием природы человека с помощью научно-технических средств.

ЛИТЕРАТУРА

1. Черемных Л. Г., Губанов Н. Н. Умеренный и радикальный трансгуманизм // Современные философские исследования. 2023. № 3. С. 112–121. DOI: 10.18384/2949-5148-2023-3-112-121.
2. Искевич И. С. Трансгуманизм как угроза традиционным правам человека // Нравственные императивы российской государственности: достоинство личности, суверенитет, солидарность: сборник научных трудов Первого Белгородского международного юридического форума (Белгород, 11–12 сентября 2024 г.): в 2 т. Т. 1. Белгород: Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2024. С. 281–283.

3. Костоломова М. В. К вопросу о трансгуманизме: будущее человека в условиях новой социальной реальности // Вестник НГУЭУ. 2022. № 2. С. 194–208. DOI: 10.34020/2073-6495-2022-2-194-208.
4. Зеткин С. Н. Чаяния о «мышинном рае»: противоречия философских основ утопии трансгуманизма // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2024. № 10. С. 115–119. DOI: 10.37882/2500-3682.2024.10.08.
5. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 610–700.
6. Дубровский Д. И. Главный вопрос проблемы сознания // Философские науки. 2017. № 1. С. 57–70.
7. Лоскутов Ю. В. Трансгуманизм против гуманизма // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2025. № 11 (2). С. 44–55. DOI: 10.18413/2408-932X-2025-11-2-0-4.
8. Huxley J. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957. 318 p.
9. FM-2030. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books, 1989. 227 p.
10. Юдин Б. Г. О человеке, его природе и его будущем // Человек.RU. 2018. № 13. С. 235–250. DOI: 10.32691/2410-0935-2018-13-235-250.
11. Юдин Б. Г. Технонаука и «улучшение» человека // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. XLVIII. № 2. С. 18–27.
12. Семенчук С. С. Высоты человеческого духа против перспектив трансгуманистического существования: Философия трансгуманизма в культуре // Социология. 2024. № 12. С. 144–154.
13. Недорезов В. Г., Писарчик Л. Ю., Стрелец Ю. Ш. Трансгуманизм и постгуманизм: планы расчеловечивания // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2024. № 2. С. 93–108. DOI: 10.25198/2077-7175-2024-2-93.
14. Нестеров А. Ю. Проблема человека в свете идеологии эволюционного трансгуманизма // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д. И. Дубровского. М.: МБА, 2013. С. 183–192.
15. Губанов Н. И., Губанов Н. Н., Черемных Л. Г. Умеренный и радикальный трансгуманизм о преобразовании природы человека // Философия и общество. 2025. № 1. С. 88–101. DOI: 10.30884/jfo/2025.01.05.
16. Дубровский Д. И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д. И. Дубровского. М.: МБА, 2013. С. 237–252.
17. Губанов Н. Н., Черемных Л. Г. Наше будущее – неочеловек или постчеловек? [Электронный ресурс] // Гуманитарный вестник. 2023. № 5. URL: <https://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/866.html> (дата обращения: 05.11.2025). DOI: 10.18698/2306-8477-2023-5-866.

REFERENCES

1. Cheremnykh, L. G. & Gubanov, N. N. (2023). Moderate and Radical Transhumanism. In: *Contemporary Philosophical Research*, 3, 112–121. DOI: 10.18384/2949-5148-2023-3-112-121 (in Russ.).
2. Iskevich, I. S. (2024). Transhumanism as a Threat to Traditional Human Rights. In: *Moral Imperatives of Russian Statehood: Individual Dignity, Sovereignty, Solidarity: Collection of Scientific Papers of the First Belgorod International Legal Forum (Belgorod, September 11–12, 2024)*. Vol. 1. Belgorod: Belgorod State University publ., pp. 281–283 (in Russ.).
3. Kostolomova, M. V. (2022). On the Issue of Transhumanism: The Future of Man in the Context of the New Social Reality. In: *Vestnik NSUEM*, 2, 194–208. DOI: 10.34020/2073-6495-2022-2-194-208 (in Russ.).
4. Zetkin, S. N. (2024). Aspirations for the “Universe 25”: Contradictions in the Philosophical Foundations of the Utopia of Transhumanism. In: *Modern Science: Actual Problems of Theory and Practice. Series: Cognition*, 10, 115–119. DOI: 10.37882/2500-3682.2024.10.08 (in Russ.).
5. Nietzsche, F. (1990). *The Antichrist: Curse on Christianity*. In: *Nietzsche, F. Works*. Vol. 2. Moscow: Mysl publ., pp. 610–700 (in Russ.).
6. Dubrovsky, D. I. (2017). The Main Issue of the Problem of Consciousness. In: *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 1, 57–70 (in Russ.).
7. Loskutov, Yu. V. (2025). Transhumanism versus Humanism. In: *Research Result. Social Studies and Humanities*, 11 (2), 44–55. DOI: 10.18413/2408-932X-2025-11-2-0-4 (in Russ.).
8. Huxley, J. (1957). *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.

9. FM-2030 (1989). *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books.
10. Yudin, B. G. (2018). About Man, His Nature, and His Future. In: *Humanities Almanac*, 13, 235–250. DOI: 10.32691/2410-0935-2018-13-235-250 (in Russ.).
11. Yudin, B. G. (2016). Technoscience and Human “Improvement.” In: *Epistemology & Philosophy of Science*, 48 (2), 18–27 (in Russ.).
12. Semenchuk, S. S. (2024). The Heights of the Human Spirit versus the Prospects of Transhumanistic Existence: The Philosophy of Transhumanism in Culture. In: *Sociology*, 12, 144–154 (in Russ.).
13. Nedorezov, V. G., Pisarchik, L. Yu. & Strelets, Yu. Sh. (2024). Transhumanism and Posthumanism: Plans for Dehumanization. In: *Intellect. Innovations. Investments*, 2, 93–108. DOI: 10.25198/2077-7175-2024-2-93 (in Russ.).
14. Nesterov, A. Yu. (2013). The Problem of Man Considering the Ideology of Evolutionary Transhumanism. In: *Global Future 2045. Convergent Technologies (NBICS) and Transhumanist Evolution*. Moscow: MBA publ., pp. 183–192 (in Russ.).
15. Gubanov, N. I., Gubanov, N. N. & Cheremnykh, L. G. (2025). Moderate and Radical Transhumanism on the Transformation of Human Nature. In: *Philosophy and Society*, 1, 88–101. DOI: 10.30884/jfio/2025.01.05 (in Russ.).
16. Dubrovsky, D. I. (2013). Human Nature, Anthropological Crisis, and Cybernetic Immortality. In: *Global Future 2045. Convergent Technologies (NBICS) and Transhumanist Evolution*. Moscow: MBA publ., pp. 237–252 (in Russ.).
17. Gubanov, N. N. & Cheremnykh, L. G. (2023). Our Future – Neo-Human or Posthuman? In: *Humanitarian Bulletin of BMSTU*, 5. URL: <https://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/866.html> (accessed: 05.11.2025). DOI: 10.18698/2306-8477-2023-5-866 (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Губанов Николай Николаевич (г. Москва) – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана;
e-mail: gubanovnn@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Nikolay N. Gubanov (Moscow) – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of the Philosophy, Bauman Moscow State Technical University;
e-mail: gubanovnn@mail.ru

Научная статья

УДК 316

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-78-88

РЕФЛЕКСИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В РУССКОЙ ДО- И ПОСТРЕВОЛЮЦИОННОЙ ФИЛОСОФИИ

Гурьянова А. В.^{1*}, Тимофеев А. В.²

¹Самарский государственный экономический университет, г. Самара, Российская Федерация

²Медицинский университет «Реавиз», г. Самара, Российская Федерация

*Корреспондирующий автор; e-mail: annaguryanov@yandex.ru

Поступила в редакцию 23.12.2025

После доработки 14.01.2026

Принята к публикации 25.01.2026

Аннотация.

Цель. Проанализировать и систематизировать опыт осмысления традиционных ценностей в русской дореволюционной философии и философских концепциях постреволюционной эмиграции. В качестве приоритетных выделить понятия и идеи, содержательно коррелирующие с позициями перечня традиционных духовно-нравственных ценностей, официально закреплённых в современной России. Опыт трактовки ценностей русскими философами представить в качестве мировоззренческого основания их современных интерпретаций, что во многом содействует уяснению их смысла и значимости.

Процедура и методы. В исследовании последовательно раскрываются важнейшие аспекты русской до- и постреволюционной философии, связанные с рефлексией проблематики традиционных ценностей, в том числе такие идеи, как признание основополагающей роли патриотизма и чувства Родины в формировании национального менталитета и зрелого самосознания (И. А. Ильин), примат духовного над материальным (Н. А. Бердяев), беспрецедентная значимость общечеловеческой солидарности (А. С. Хомяков), коллективистски ориентированные принципы общинности, соборности (И. В. Киреевский) и всеединства (В. С. Соловьёв). В исследовании применяются методы анализа и синтеза для выявления в традиции русской философии ценностей, релевантных современному перечню, компаративный метод для сопоставления современных интерпретаций традиционных ценностей и их рефлексии в работах русских философов, исторический, системный и диалектический методы для презентации выделенных ценностей в их единстве, многообразии, взаимообусловленности и исторической эволюции.

Результаты. В исследовании показано, что традиционные ценности, утверждённые в современной России, имели длительную историю формирования, в том числе в рамках традиции русской до- и постреволюционной философии. В ней традиционные ценности прошли свою мировоззренческую апробацию задолго до их современной актуализации. Анализ представленной в концепциях русских философов рефлексии ценностной проблематики позволил выделить ряд ключевых понятий, полностью совпадающих с формулировками законодательно закреплённого перечня традиционных ценностей (патриотизм, примат духовного над материальным), а также содержательно к ним приближенных (Родина, соборность, общинность, всеединство, солидарность). Их аналитика производилась с опорой на философское наследие И. А. Ильина, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьёва, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского.

Теоретическая и/или практическая значимость. Теоретическая значимость исследования связана с предпринятым в нём выделением из числа традиционных духовно-нравственных ценностей тех, которые имеют своё мировоззренческое основание в концепциях русской до- и постреволюционной философии. В качестве таковых на основе привлечения идейного наследия известных

русских философов проанализированы патриотизм, коллективизм, примат духовного над материальным. Практическая значимость исследования связана с близостью затрагиваемой в нём проблематики к реализации стратегических национальных приоритетов современной России. Философское понимание проанализированных в исследовании традиционных ценностей способствует укреплению гражданского единства, духовному, историческому и культурному развитию многонационального народа России.

Ключевые слова: традиционные ценности, русская философия, патриотизм, коллективизм, соборность, солидарность, приоритет духовного над материальным

Для цитирования:

Гурьянова А. В., Тимофеев А. В. Рефлексия традиционных ценностей в русской до- и постреволюционной философии // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 78–88. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-78-88>.

Original research article

REFLECTION ON TRADITIONAL VALUES IN RUSSIAN PRE- AND POST-REVOLUTIONARY PHILOSOPHY

A. Guryanova¹, A. Timofeev²

¹*Samara State University of Economics, Samara, Russian Federation*

²*Medical University "Reaviz", Samara, Russian Federation*

* *Corresponding author; e-mail: annaguryanov@yandex.ru*

Received by the editorial office 23.12.2025

Revised by the author 14.01.2026

Accepted for publication 25.01.2026

Abstract

Aim. To analyze and systematize the experience of understanding traditional values in Russian pre-revolutionary philosophy and the philosophical conceptions of post-revolutionary emigration. To highlight the concepts and ideas that are substantively correlated with the list of traditional spiritual and moral values officially recognized in modern Russia. To present the experience of Russian philosophers' interpretation of values as a worldview foundation for their modern interpretations, which greatly contributes to understand their meaning and significance.

Methodology. The most important aspects of Russian pre- and post-revolutionary philosophy related to the reflection of traditional values are consistently revealed, including such ideas as the recognition of the fundamental role of patriotism and a sense of homeland in shaping the national mentality and mature self-awareness (I. A. Ilyin), the primacy of the spiritual over the material (N. A. Berdyaev), the unprecedented significance of universal human solidarity (A. S. Khomyakov), and the collectivist principles of community, conciliarity (I. V. Kireyevsky), and all-unity (V. S. Solovyov). The study uses analysis and synthesis methods to identify values relevant to the modern list in the tradition of Russian philosophy; a comparative method to compare modern interpretations of traditional values and their reflection in the works of Russian philosophers; and historical, systemic, and dialectical methods to present the identified values in their unity, diversity, interdependence, and historical evolution.

Results. The study shows that the traditional values that have been established in modern Russia have a long history of formation, including within the framework of the tradition of Russian pre- and post-revolutionary philosophy, in which traditional values have undergone their own philosophical testing long before their modern actualization. The analysis of the reflection of value issues presented in the concepts of Russian philosophers made it possible to identify a number of key concepts that fully coincide with the formulations of the legally established list of traditional values (patriotism, the primacy of

the spiritual over the material), as well as those that are closely related to them (Motherland, conciliarity, community, all-unity, and solidarity). These concepts were analyzed considering the philosophical heritage of I. A. Ilyin, N. A. Berdyaev, V. S. Solovyov, A. S. Khomyakov, and I. V. Kireyevsky.

Research implications. The theoretical significance of the study lies in the fact that it identifies those traditional spiritual and moral values that have their own worldview foundation in the conceptions of Russian pre- and post-revolutionary philosophy. Based on the ideas of famous Russian philosophers, the study analyzes patriotism, collectivism, and the primacy of the spiritual over the material. The practical significance of the study consists in the fact that it addresses issues that are closely related to the implementation of strategic national priorities in modern Russia. The philosophical understanding of the traditional values analyzed in this study contributes to the strengthening of civil unity and the spiritual, historical, and cultural development of Russia's multinational people.

Keywords: traditional values, Russian philosophy, patriotism, collectivism, conciliarity, solidarity, and the priority of the spiritual over the material

For citation:

Guryanova, A. V. & Timofeev, A. V. (2026). Reflection on Traditional Values in Russian Pre- and Post-Revolutionary Philosophy. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 78–88. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-78-88>.

Введение

В современной России традиционные ценности трактуются как нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан, передаваемые из поколения в поколение, лежащие в основе общероссийской гражданской идентичности и единого историко-культурного пространства страны. Эти ценности призваны укреплять гражданское единство, нашедшее своё уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России¹.

Следует заметить, что к подобному истолкованию своих связующих «духовно-нравственных скреп» Россия пришла далеко не сразу [1]: из века в век её мировоззренческие ориентиры менялись, начиная с исконно господствовавших языческих, общинно-родовых представлений (обрядов, ритуалов, обычаев), впоследствии отвергнутых или же частично адаптированных к новым реалиям в контексте принятия христианства. Утверждённое

православие переориентировало действующую систему ценностей на выдержанные в сугубо религиозном ключе идеалы боголюбия, смирения, покорности, милосердия, сострадания и всепрощения. На этом православно-христианском фундаменте выстраивались устои патриархального «Домостроя» (XVI в.) и прочие ценностные установки имперской России, в том числе, универсальная мировоззренческая триада Уварова «Православие, Самодержавие, Народность» [2].

Во времена Советского Союза всё связанное с историей Российской империи, включая и её базовые духовно-нравственные ценности, было отвергнуто во имя победы Революции, торжества атеизма, построения социализма и в грядущей перспективе коммунизма. В эпоху перестройки после распада СССР в России без участия коллективного Запада начали целенаправленно насаждаться, в том числе и централизованно, чуждые ей европо- и американоцентричные, глобализированные и, по сути, псевдодемократические ценности. В коллективном и личном мировоззрении был взят курс на индивидуализм, эгоцентризм, релятивизм, консюмеризм [3], однако движение в этом направлении ознаменовало «отказ от соб-

¹ Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 22.12.2025).

ственного аксиологического фундамента» и было довольно быстро признано «стратегически ошибочным»¹. Современная Россия сознательно отказалась от искусственно навязанных ей внешних прозападных аксиологических ориентиров [4, с. 79] и пришла к пониманию своих идейно-нравственных ценностей именно как традиционных [5, с. 28], оказавшись в этом смысле значительно более приближенной к мировоззренческим установкам имперского консерватизма², нежели к аксиологическим ориентирам времен перестройки и СССР.

Указом Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» к традиционным ценностям отнесены жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу. Традиционными объявлены такие высокие нравственные идеалы, как крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России³. Входящие в вышеперечисленный перечень традиционные ценности рассматриваются как основа жизнедеятельности современного российского общества, перед которым стоит задача их сохранения, защиты и укрепления, а также целенаправленного транслирования будущим поколениям.

Представления о традиционных ценностях, трактуемых в России XXI в. в качестве «стратегического национального приоритета», неразрывно связаны с историей русской философии, в рамках которой многие из них прошли своего рода мировоззренческую апробацию задолго до их современной актуализации. Представленная в концепциях русских философов рефлексия ценностной проблематики включала многие понятия, полностью совпадающие с формулировками законодательно закреплённого современного перечня традиционных ценностей или же содержательно к ним приближенные. В наследии русской философии в полной мере нашли отображение духовные идеалы российского общества, вырабатывавшиеся в течение его многовековой истории. В них в концентрированном виде содержатся представления о должном, справедливом и праведном, о совести, достоинстве и чести, т. е. обо всём, что в совокупности давало русскому народу силы и опору в критические, поворотные моменты его истории, становясь платформой для консолидации, вектором для дальнейшего развития, моделью выстраивания взаимовыгодных отношений с другими народами и цивилизациями.

Важными аспектами отечественной философской рефлексии ценностей, сыгравшими значимую роль в оформлении их современной интерпретации, могут считаться такие идеи, как примат духовного над материальным, беспрецедентная значимость общечеловеческой солидарности, признание основополагающей роли патриотизма в формировании национального менталитета и зрелого самосознания. Важнейшими аспектами восприятия ценностей в русской философии могут считаться также ёмко представленные в ней принципы соборности и всеединства, осознание значимости сохранения исторической памяти, обеспечение её преемственности в череде сменяющихся поколений. Рассмотрим подробнее перечисленные традиционные ценности в интерпретации известных русских философов.

¹ Багдасарян В. Э., Иерусалимский Ю. Ю. Ценности российской цивилизации: методическое пособие. Ярославль: Индиго, 2023. С. 6.

² Там же. С. 7.

³ Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 22.12.2025).

Философская рефлексия патриотизма в творчестве И. А. Ильина

В идейном наследии И. А. Ильина в качестве важнейшей духовно-нравственной ценности выступает патриотизм. Согласно воззрениям этого выдающегося русского философа, Родина для человека – это совершенно особое духовное место, а именно то, где он «рождается духом». Причём Родина вовсе не обязательно должна являться территорией его длительного проживания или же совпадать географически с местом его появления на свет. Для И. А. Ильина истинный русский патриот – это тот, кто испытывает настоящую потребность созерцать и мыслить по-русски, во всём разделять чаяния своего народа, верить в его непреходящие духовные ценности и созидательный потенциал, воспринимать собственную судьбу только в контексте принятия исторической судьбы своей Родины. Истинный патриот знает историю России, ценит её культурное наследие, оберегает его от разрушительных и деструктивных инородных воздействий.

По И. А. Ильину, «быть русским значит не только говорить по-русски. Но значит – воспринимать Россию сердцем, видеть любовью её драгоценную самобытность и её во всей вселенской истории неповторимое своеобразие, понимать, что это своеобразие есть Дар Божий, данный самим русским людям, и в то же время – указание Божие, имеющее оградить Россию от посягательства других народов, и требовать для этого дара – свободы и самостоятельности на земле. Быть русским значит созерцать Россию в Божьем луче, в её вечной ткани, её непреходящей субстанции, и любовью принимать её, как одну из главных и заветных святынь своей личной жизни. Быть русским значит верить в Россию так, как верили в неё все русские великие люди, все её гении и её строители» [6, с. 14].

Именно поэтому в течение всей своей жизни, значительная часть которой прошла для него в условиях вынужденной эмиграции, И. А. Ильин неизменно размышлял о России, сделав её главной темой своих

философских исканий. В работах философа имеют место целенаправленная рефлексия национально-духовной специфики России с акцентом на её принципиальном отличии от Европы, глубокий анализ исторических событий, предопределивших путь её развития и приведших, в конечном счёте, к тяжелейшей геополитической катастрофе начала XX в., связанной с революционным захватом власти большевиками, и грамотные и вдумчивые прогнозы относительно будущей судьбы России.

В идейном наследии философа имеется следующий комментарий о сущности истинно патриотичного отношения к своей Родине и народу: «Народ мой! Я рождён из твоих недр плотию и духом. Во мне горит тот самый дух, который горел в моих предках. Во мне живёт и меня водит тот инстинкт народного самосохранения, который вёл тебя через дебри и муки твоей истории... Вдох моего народа есть мой вздох; и стон моего народа есть мой стон. Я силен его силою и эту силу я отдаю ему и за него. Я связан с ним в единое мы. Я верую в его духовную мощь и в его творческие пути. Я сам творю так, как он; с ним молюсь и работаю, с ним созерцаю и мыслю; мечтаю иметь все его достоинства и болею о его слабостях и несовершенствах...»¹. Таким образом, патриотизм для И. А. Ильина – это свойственное человеку совершенно особое, духовное чувство Родины, сопряжённое с ощущением внутренней сопричастности к ней, с непреходящей гордостью за свою страну и беспредельной к ней любовью.

Согласно И. А. Ильину, понимаемый таким образом прочувствованный или духовный патриотизм существенно отличается от его изначальной версии – свойственного каждому человеку «чувства любви к родине», которое формируется на инстинктивной основе. Рождаясь и осуществляя жизнедеятельность в какой-то конкретной

¹ Ильин И. А. За национальную Россию: Манифест русского движения [Электронный ресурс]. URL: <https://imha.ru/1144537627-za-nacionalnuyu-rossiyu-manifest-russkogo-dvizheniya.html> (дата обращения: 22.12.2025).

местности, коммуницируя с другими проживающими на ней индивидами, человек естественным образом вступает с ними во взаимоотношения, привыкает к ним. Так появляется инстинктивное чувство привыкания к определённым сложившимся условиям проживания, которое подкрепляется традициями, сложившимися в данной местности, принятыми здесь особенностями коммуникации и в какой-то степени даже свойственным каждому человеку инстинктом самосохранения. Это так называемый «инстинктивный патриотизм», свойственный каждому человеку, хотя он и может варьироваться по степени его принятия индивидом от вполне осознанного до слабо осознаваемого или «слепо-инстинктивного» чувства родины.

Однако чувство патриотизма подразумевает не только его инстинктивные проявления, которые, конечно, важны, но всё же недостаточны. Существует и более высокое проявление патриотизма, возникающее там, где объединяются и инстинкт, и дух. А человек как их носитель обретает принципиально новое качество, которое И. А. Ильин интерпретирует как «взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине» [7, с. 225]. Таким образом, духовный патриотизм, в отличие от его базовой инстинктивной разновидности, представляет собой принципиально новый уровень ощущения Родины, когда человек начинает воспринимать любовь к ней как нечто жизненно важное и осознанно необходимое – то, без чего его нормальная жизнедеятельность становится невозможной. Духовный патриотизм, интерпретируемый в русле философской концепции И. А. Ильина, предполагает «... бесконечное благородное чувство любви к своей родине, гордость (до мурашек) за неё, преданность её идеалам и смыслам, это способность к самопожертвованию за неё, способность противостоять любым проявлениям недоброжелательства по отношению к ней, желание оберегать и защищать её» [8, с. 52].

При этом духовный патриотизм не является качеством врождённым – он посте-

пенно выстраивается в сознании человека, формируется в его душе. И если носителями инстинктивного патриотизма являются практически все люди, то до его духовного уровня дорастают лишь немногие – те, которым удаётся сформировать собственную «личную духовность». Обретение человеком духовного опыта любви к Родине – закономерный результат именно духовного переживания, его духовного восприятия и осмысления. Конкретизация этой любви может обретать самые разные формы, но в любом случае «патриотизм может жить и будет жить лишь в той душе, для которой есть на земле нечто священное, которая живым опытом (может быть, вполне иррациональным) испытала объективное и безусловное достоинство этого священного – и узнала его в святынях своего народа. Такой человек, – пишет И. А. Ильин, – реально знает, что любимое им есть нечто прекрасное перед лицом Божиим, что оно живёт в душе его народа и творится в ней, и огонь любви загорается в таком человеке от одного простого, но подлинного касания к этому прекрасному» [7, с. 235].

Итак, основанием истинного патриотизма в философской концепции И. А. Ильина является *любовь* к месту своего рождения и проживания, к населяющим его людям, к своей Родине. Формирование патриотизма сопряжено с «актом духовного самоопределения» каждого конкретного человека, посредством которого он начинает отчётливо осознавать свою духовную общность с тем народом, с которым инстинктивно себя отождествляет, начинает двигаться с ним в одном направлении. Таким образом в его сознании формируется ещё одна значимая категория – «мы», которая выводит нас на рассмотрение ещё одной фундаментальной ценности из разряда традиционных, а именно коллективизма.

Коллективизм как соборность, солидарность, всеединство

В концепциях отечественной до- и постреволюционной философии русский коллективизм (соборность, общинность

и др.) традиционно противопоставлялся западному индивидуализму [9, с. 99]. Это находило выражение, в частности, в господствовавших образах человека в этих абсолютно разных типах цивилизации. Человек западной цивилизации – индивидуум, гражданин, личность. Он в полной мере осознаёт свои права и свободы и всегда готов их защищать. Абсолютно иную модель встречаем в отечественном мировосприятии, где человек исторически воспринимался как часть общины, как единоведец, наряду со всеми прочими исповедующий православие. В силу суровых природно-климатических условий русский человек просто не мог выжить обособленно и осуществлять жизнедеятельность в тесном контакте с другими людьми. Именно поэтому в России господствовал (и исторически, и ближе к современности) императив социализации в противоположность индивидуализации как императиву Западного мира¹. Таким образом, российской цивилизации сущностно свойственен коллективизм, истоки которого кроются в укладе русской общины. В суровых экзистенциальных условиях российской действительности человек просто не мог выживать в одиночку – только в коллективе, что придавало всему «русскому миру» общинный характер.

Однако здесь важно подчеркнуть, что коллективизм в системе мировоззренческих координат русской философии подразумевает не просто коллектив как некое (часто, случайное) объединение людей и даже не их формальную сумму или совокупность. В традиции русской до- и постреволюционной философии коллективизм интерпретируется как принцип объединения в духе входящих в его состав индивидов, разделяющих общие для всех духовные идеалы. Ключевое понятие русской философии, обозначающее коллективизм как единство в духе, – это «соборность». Соборность может быть интерпретирована как общественный идеал,

подразумевающий общность людей в духе, особую форму их духовного единения. При этом, будучи проявлением коллективизма, соборность прямо противостоит западным мировоззренческим установкам на индивидуализм и эгоцентризм.

Согласно наблюдениям русского философа И. В. Киреевского, именно в соборности кроются главная отличительная особенность и достоинство русской души и ума. Данное понятие также применимо для характеристики специфики русского национального характера, отличающегося особой цельностью и полнотой. Испокон веков русский человек был склонен к тому, чтобы «собрать все силы души в одну силу»², «отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объём ума сливаются в одно живое единство и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в её первозданной неделимости»³.

С понятием «соборности» коррелирует понятие «солидарности», представленное, к примеру, в философских воззрениях славянофила А. С. Хомякова. Раскрывая значение данного понятия, философ проводит чёткую демаркацию между свободным соборным единством, выстраиваемым на любви всех входящих в его состав индивидов к Богу и друг к другу, в силу чего это единство обретает поистине колоссальную мощь, и отдельной личностью, которой в значительной мере свойственны «совершенное бессилие» и «внутренний непримиримый разлад». Согласно А. С. Хомякову, «истина, недоступная для отдельного мышления, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью». Тем самым идеалом для философа становится свободное единение людей на пути к совместному пониманию правды и отысканию путей к спасению, принципиально

¹ Багдасарян В. Э., Иерусалимский Ю. Ю. Ценности российской цивилизации: методическое пособие. Ярославль: Индиго, 2023. С. 26.

² Киреевский И. В. О верующем разуме [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Kireevskij/o-veruyushem-razume (дата обращения: 22.12.2025).

³ Там же.

отличное как от простой механической суммы входящих в его состав индивидуальных, так и от столь часто практиковавшегося в реальной российской истории формата принудительного коллективизма. В своей философии А. С. Хомяков ориентировался на то, чтобы «...жизнь каждого была в полном согласии с жизнью всех, чтобы не было раздвоения ни в лицах, ни в обществе» [10].

Ещё раз подчеркнём, что рассматриваемая нами на примере творчества А. С. Хомякова идея солидарности есть, по сути, та же самая идея коллективизма, закреплённая в перечне традиционных ценностей современной России. Однако акцент в ней делается не просто на коллективе как объединении разрозненных индивидов, а на его духовной составляющей, характеризующейся общностью свойственных представителям данного коллектива духовных установок. Иными словами, солидарность ориентирована на личностную самореализацию человека, которая достигается не в индивидуальном порядке, а посредством его единения с коллективом, служения надличностным (коллективным) идеалам и целям. В контексте подобной трактовки солидарности через призму её духовных оснований следует упомянуть ещё об одном «коллективистски» ориентированном понятии русской философии – «всеединстве».

Своё тематическое продолжение идея соборности находит в широко распространённом в русской философии учении о всеединстве [11]. Согласно воззрениям В. С. Соловьёва, всеединство представляет собой неразрывный синтез трёх универсальных ценностей – Красоты, Добра и Истины. Данное понятие содержательно включает в себя осознание единства всего человечества и мироздания в целом, а также цельность отдельной личности, находящей выражение в свойственном ей объединении чувств, разума и веры. Всеединство, по В. С. Соловьёву, – это «истинная будущность человечества, над которой нам надлежит потрудиться» [12, с. 242], а также «вселенское братство, исходящее из

вселенского отчества чрез непрестанное моральное и социальное сыновство» [12, с. 242]. В. С. Соловьёв был принципиальным противником эгоцентризма, по определению отрицающего внутреннее единство, выступающего первопричиной непонимания или, словами философа, «непроницаемости», установившейся между людьми. Руководствуясь эгоцентричными установками, человек начинает ценить в своей жизни лишь внешние, поверхностные отношения, ценности материального мира, основанные на сугубо материальных принципах.

Дискуссия о соотношении материального и духовного также находит отражение в философской рефлексии традиционных ценностей, выводя проблему в более широкий ракурс обсуждения основного вопроса философии.

Примат духовного над материальным: опыт философской рефлексии

Основной вопрос философии традиционно формулировался как вопрос об отношении сознания к материи, духа к природе, мышления к бытию. При этом приоритет осознанного выбора одного из этих двух начал обращал исследователей к формату материалистической либо идеалистической философии. Эти масштабные философские направления, берущие начало со времён ещё античной Греции, в полной мере сохранили свою актуальность в нашей современности, вызывая закономерные дискуссии о соотношении духовного и материального, в том числе в контексте рефлексии проблематики традиционных ценностей. В качестве одной из них в тексте Указа Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 назван «примат духовного над материальным». Рассмотрим содержательную составляющую данной формулировки с позиции её философского осмысления.

Как известно, в природе человека диалектически взаимосвязаны, дополняют друг друга материальное (телесное) и духовное (идеальное, связанное с функци-

онированием человеческого сознания). Очевидно, что удовлетворение базовых материальных потребностей жизненно необходимо для человека, но при этом в идеале максимально полно должна быть реализована и духовная составляющая его бытия, включая духовные потребности и начинания, способности и устремления. По сути, проблема здесь кроется в том, что именно из этих двух составляющих становится для человека приоритетным, первичным, жизнеопределяющим. И далее осознанное предпочтение формирует саму стратегию его жизнедеятельности.

Разумеется, человек, будучи живым биологическим существом, нуждается в удовлетворении своих базовых материальных потребностей, в обустройстве хотя бы на минимальном уровне материальной составляющей своего бытия. Однако при этом материальное ни в коей мере не должно ассимилировать духовное и тем более его подавлять – это особенно значимо для формировании экзистенциально верной стратегии коэволюционного развития общества и человека. По этому поводу большинство современных исследователей сходятся во мнении, что «при приоритете биологического происходит деградация человека ... Материальные императивы не могут привести к развитию. Развитие всегда есть движение к идеальному, которое сопряжено с духовным ... Приоритет духовного выражает мегаисторический тренд нравственной эволюции человечества. Все великие прорывы в истории человечества и истории России соотносились с духовными подъёмами».¹

Признание безусловного приоритета духовного над материальным находим и в традиции русской до- и постреволюционной философии. Например, у русского философа Н. А. Бердяева представлено последовательное обоснование идеи о беспрецедентном возвышении духовных ценностей над материальными или, его собственными словами, «духа» над «ре-

альностью» [13]. Согласно Н. А. Бердяеву, жизнь общества должны определять не экономические и даже не социальные, а в первую очередь духовные цели, которые философ полагал высшими целями жизни как таковой. Именно духовная культура, а не сильная государственность и не развитая экономика обуславливает в конечном счёте величие народа, ту роль, которую ему предстоит сыграть в мировой истории. Философ убеждён в наивысшей метафизической ценности духа и духовного мира, который в его понимании предстаёт миром подлинной свободы, приобщения человека к Богу, формирования цельной личности, обладающей устойчивыми внутренними ценностными установками и убеждениями.

Однако достижение безусловного приоритета духовного над материальным не представляется возможным без кардинальной духовно-нравственной или, как её ещё называл философ, персоналистической революции, которая связана с отказом от ложной системы ценностей, с выходом из-под власти принудительной необходимости (социальной и природной) и с последующей переориентацией на мир подлинно духовных ценностей существования. Несмотря на персоналистический и во многом православно-религиозный контекст философии Н. А. Бердяева, его идеи о первенстве духа сохраняют актуальность и для современной России. Убеждения русского философа, находившиеся на момент их появления в резкой конфронтации с марксовской идеей о базисном статусе материального производства и первенстве бытия в его отношении к духу, мышлению, сознанию, практически в неизменном виде возродились спустя столетие в рамках перечня традиционных ценностей уже современной России.

Заключение

Подводя итоги проведённому исследованию, отметим, что традиционные ценности, официально утверждённые сегодня в качестве «стратегического национального приоритета», имели длительную

¹ Багдасарян В. Э., Иерусалимский Ю. Ю. Ценности российской цивилизации: методическое пособие. Ярославль: Индиго, 2023. С. 25–26.

предысторию своего формирования в том числе в рамках рефлексии, осуществлявшейся по их поводу в традиции русской до- и постреволюционной философии. В ней традиционные ценности прошли свою мировоззренческую апробацию задолго до их современной актуализации. Представленная в концепциях русских философов рефлексия ценностной проблематики включала многие понятия, либо полностью совпадающие с формулировками законодательно закреплённого перечня традиционных ценностей (патриотизм, примат духовного над материальным), либо же содержательно к ним приближенные (Родина, соборность, общинность, всеединство, солидарность).

В философском наследии И. А. Ильина, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьёва, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского в полной

мере нашли отображение духовные идеалы российского общества, постепенно вырабатывавшиеся в ходе его многовековой истории. Наиболее важными аспектами русской философской до- и постреволюционной рефлексии традиционных ценностей, сыгравшей значимую роль в оформлении их современной интерпретации, могут считаться такие идеи, как примат духовного над материальным (Н. А. Бердяев), признание основополагающей роли духовного патриотизма и чувства Родины в формировании национального менталитета и зрелого самосознания (И. А. Ильин), а также беспрецедентная значимость общечеловеческой солидарности (А. С. Хомяков), опирающаяся на коллективистски ориентированные принципы соборности (И. В. Киреевский) и всеединства (В. С. Соловьёв).

ЛИТЕРАТУРА

1. Гурьянова А. В., Тимофеев А. В. Традиционные ценности: концепция, подходы, идеологемы // Современные философские исследования. 2025. № 2. С. 75–85. DOI: 10.18384/2949-5148-2025-2-75-85.
2. Уваров С. С. Православие. Самодержавие. Народность. М.: Эксмо, 2016. 496 с.
3. Гурьянова А. В., Тимофеев А. В. Трансформация консьюмеризма в современном обществе потребления: от классического к цифровому консьюмеризму // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2023. № 2 (38). С. 100–111. DOI: 10.24151/2409-1073-2023-2-100-111.
4. Малышева Е. М., Хасанова С. Г. Базовые традиционные российские духовно-нравственные ценности в условиях современного противостояния с Западом // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2023. № 11. С. 79–85. DOI: 10.23672/SAE.2023.11.11.039.
5. Гилязова О. С. Традиционные российские ценности: понятия, назначение, достоинства и ограничения // Социально-политические исследования. 2024. № 2 (23). С. 27–45. DOI: 10.20323/2658-428X^024-2-23-27.
6. Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи. М.: Алгоритм, 2007. 464 с.
7. Ильин И. А. Религиозный смысл философии. М.: АСТ, 2006. 694 с.
8. Мали Л. Д. И. Ильин о патриотизме // Современное образование: научные подходы, опыт, проблемы, перспективы. Пенза: Пензенский государственный университет, 2023. С. 50–54.
9. Евсина Т. А. К вопросу понимания коллективизма как ценности отечественной традиционной культуры // Общество: философия, история, культура. 2024. № 6. С. 98–104. DOI: 10.24158/fik.2024.6.14.
10. Хомяков А. С. Призвание России. М.: Рипол Классик, 2017. 526 с.
11. Соловьёв В. С. Смысл любви. Чтения о богочеловечестве. М.: Эксмо, 2025. 352 с.
12. Соловьёв В. С. Русская идея // Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 219–246.
13. Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: Директ-медиа, 2019. 204 с.

REFERENCES

1. Guryanova, A. V. & Timofeev, A. V. (2025). Traditional Values: Concept, Approaches, Ideologemes. In: *Contemporary Philosophical Research*, 2, 75–85. DOI: 10.18384/2949-5148-2025-2-75-85 (in Russ.).
2. Uvarov, S. S. (2016). *Orthodoxy. Autocracy. Nationality*. Moscow: Eksmo publ. (in Russ.).
3. Guryanova, A. V. & Timofeev, A. V. (2023). Transformation of Consumerism in Modern Consumer

- Society: From Classical to Digital Consumerism. In: *Economic and Social Research*, 2 (38), 100–111. DOI: 10.24151/2409-1073-2023-2-100-111 (in Russ.).
4. Malysheva, E. M. & Khasanova, S. G. (2023). Basic Traditional Russian Spiritual and Moral Values in the Context of Modern Confrontation with the West. In: *Humanities, Social-Economic and Social Sciences*, 11, 79–85. DOI: 10.23672/SAE.2023.11.11.039.
 5. Gilyazova, O. S. (2024). Traditional Russian Values: Concepts, Purpose, Advantages and Limitations. In: *Social and Political Research*, 2 (23), 27–45. DOI: 10.20323/2658-428X^024-2-23-27 (in Russ.).
 6. Ilyin, I. A. (2007). *Russia of the Nations: Our Tasks*. Moscow: Algorithm publ. (in Russ.).
 7. Ilyin, I. A. (2006). *The Religious Meaning of Philosophy*. Moscow: AST publ. (in Russ.).
 8. Mali, L. D. (2023). I. Ilyin on Patriotism. In: *Modern Education: Scientific Approaches, Experience, Problems, Prospects*. Penza: Penza State University publ., pp. 50–54 (in Russ.).
 9. Evsina, T. A. (2024). On Understanding Collectivism as a Value of Domestic Traditional Culture. In: *Society: Philosophy, History, Culture*, 6, 98–104. DOI: 10.24158/fik.2024.6.14 (in Russ.).
 10. Khomyakov, A. S. (2017). *Calling of Russia*. Moscow: Ripol Classic publ. (in Russ.).
 11. Solovyov, V. S. (2025). *The Meaning of Love. Readings about God-Manhood*. Moscow: Eksmo publ. (in Russ.).
 12. Solovyov, V. S. (1989). Russian Idea. In: Solovyov, V. S. *Works. Vol. 2. Readings about God-Manhood. Philosophical Journalism*. Moscow: Pravda publ., pp. 219–246 (in Russ.).
 13. Berdyaev, N. A. (2019). *Spirit and Reality*. Moscow: Direct-Media publ. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Гурьянова Анна Викторовна (г. Самара) – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории Самарского государственного экономического университета;
e-mail: annaguryanov@yandex.ru

Тимофеев Александр Вадимович (г. Самара) – доктор философских наук, профессор кафедры естественнонаучных дисциплин Медицинского университета «Реавиз»;
e-mail: timofeev_av@list.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Anna V. Guryanova (Samara) – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Head of the Department, Philosophy and History Department, Samara State University of Economics;
e-mail: annaguryanov@yandex.ru

Alexander V. Timofeev (Samara) – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Natural Sciences, Medical University "Reaviz";
e-mail: timofeev_av@list.ru

Научная статья

УДК 378.18

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-89-95

ПОЛИТИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ БЕЗОПАСНОСТИ: ЛЕГИТИМАЦИЯ ВЛАСТИ И ТЕХНОЛОГИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО КОНТРОЛЯ

Джавад О. В.

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, г. Москва, Российская Федерация, Российская Федерация

e-mail: dzhavad_ov@rudn.ru

Поступила в редакцию 26.12.2025

После доработки 18.01.2026

Принята к публикации 29.01.2026

Аннотация

Цель. Выявить политические измерения культуры безопасности и проанализировать её роль в процессах легитимации государственной власти.

Процедура и методы. Методологическую основу составляет критический дискурс-анализ в сочетании с концепцией М. Фуко о биовласти, а также теориями У. Бека и З. Баумана об обществе риска.

Результаты. В статье доказывается, что культура безопасности не является нейтральным набором практик, но представляет собой политизированный конструкт, используемый для конструирования угроз, нормализации чрезвычайных мер и технологизации социального контроля. Это заключается в демонстрации двойственной природы культуры безопасности, выступающей одновременно условием возможности свободы и инструментом её ограничения, что порождает социально-философское противоречие между требованием безопасности, принципами демократического общества и личной автономии.

Теоретическая и/или практическая значимость. Автором вводится и раскрывается категория «политическая грамматика безопасности», описывающая способ, с помощью которого дискурс безопасности становится языком власти.

Ключевые слова: культура безопасности, легитимация власти, социальный контроль, биовласть, управление рисками

Для цитирования:

Джавад О. В. Политизация культуры безопасности: легитимация власти и технологизация социального контроля // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 89–95. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-89-95>.

Original research article

POLITICIZATION OF SECURITY CULTURE: POWER LEGITIMIZATION AND SOCIAL CONTROL TECHNOLOGIZATION

O. Dzhavad

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russian Federation

e-mail: dzhavad_ov@rudn.ru

Received by the editorial office 26.12.2025

Revised by the author 18.01.2026

Accepted for publication 29.01.2026

Abstract

Aim. To identify the political dimensions of the security culture and analyze its role in the processes of state power legitimization.

Methodology. The methodological basis of the study is formed by critical discourse analysis cooperated with M. Foucault's concept of bio-power, as well as the theories of W. Beck and Z. Bauman about risk society.

Results. It is demonstrated that security culture is not a neutral set of practices, but rather a politicized construction employed in constructing threats, normalizing emergency measures, and technologizing social control. The analysis reveals the dual nature of safety culture, which simultaneously functions as a precondition for freedom and as an instrument of its limitation, giving rise to a social-philosophical tension between the imperative of security and the principles of democracy and personal autonomy.

Research implications. The author introduces and elucidates the concept of the "political grammar of security," which delineates the way security discourse functions as a discursive mechanism through which authority is legitimized and power is institutionalized.

Keywords: security culture, legitimization of power, social control, bio-power, risk management

For citation:

Dzhavad, O. V. (2026). Politicization of Security Culture: Power Legitimization and Social Control Technologization. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 89–95. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-89-95>.

Введение

Традиционно безопасность рассматривалась как отсутствие угрозы, как состояние защищённости. В современной социальной философии и политологии это понятие трансформируется: безопасность становится активным процессом, дискурсивной практикой, в рамках которой конструируются объекты угрозы, очерчиваются границы «своих» и «чужих», а также легитимизируются вмешательства в общественную жизнь [1, р. 46]. Культура безопасности, таким образом, возникает не как пассивное отражение опасностей, а как исторически опосредованная форма построения реальности, в которой определённые феномены, будь то терроризм, миграция, пандемия или экологический кризис, возводятся в ранг экзистенциальных угроз.

Особое значение в этом процессе имеет медиа-конструирование угроз. Как отмечает К. Барнс, медиа-нарративы играют ключевую роль в «семиотизации» опасности – превращении статистических данных в драматические сценарии, активизирующие тревогу и требующие мгновенного вмешательства со стороны власти [2, р. 14]. Например, в ходе пандемии COVID-19 распространение вируса транслировалось

не только как биологическая угроза, но и как угроза национальной безопасности, что позволило государствам вводить чрезвычайные меры без традиционного парламентского контроля [3, р. 284].

Такой процесс созвучен теории «секьюритизации» Оле Вевера, в которой утверждается, что безопасность – это не данность, а речевой акт, т. е. феномен становится «секьюритизированным», когда он представлен как существенная угроза, требующая выхода за рамки нормальных политических процедур [1, р. 75]. Секьюритизация позволяет власти легитимировать исключительные меры – от контроля над данными до ограничения свободы передвижения – под гедонистическим лозунгом «ради вашей же безопасности».

Этот механизм не нейтрален. Он предполагает выбор: одни риски (например, терроризм) секьюритизируются, тогда как другие (например, бедность или неравенство) остаются в сфере «обычной» политики. Таким образом, культура безопасности становится дискурсивным инструментом, способным структурировать политическое внимание, распределять ресурсы и конструировать иерархии угроз, что напрямую связано с политической легитимацией.

Культура безопасности в рамках категории «политической грамматики безопасности»

Таким образом, современный социум всё чаще характеризуется как «общество риска», в котором на первый план выходит проблема безопасности как центральная оппозиция к хаосу, угрозе и непредсказуемости [4, р. 99]. Однако безопасность – не только техническая или прикладная проблема управления рисками, но и глубоко политический феномен, пронизывающий социальные, культурные и институциональные практики. Культура безопасности, формируясь под влиянием государственных и медиа-дискурсов, становится не просто ответом на реальные угрозы, но и механизмом легитимации государственной власти, технологизации социального контроля и конструирования публичной морали. Понятие «культура безопасности» прочно вошло в лексикон современных социальных и политических наук, обозначая комплекс ценностей, установок, норм и практик, направленных на минимизацию рисков и обеспечение защищённости индивида и общества. Однако за видимой нейтральностью и технической обоснованностью данного концепта скрывается глубокое политическое содержание. Культура безопасности всё чаще функционирует не столько как защитный механизм, сколько как эффективный инструмент легитимации власти и технологизации социального контроля. Цель данного исследования – деконструировать этот процесс, выявив социально-философские и политические импликации культуры безопасности.

Для достижения поставленной цели решаются следующие задачи: 1) показывается, как культура безопасности используется в качестве инструмента управления рисками и конструирования угроз; 2) анализируются механизмы «нормализации» чрезвычайных мер в повседневной жизни с опорой на концепцию М. Фуко; 3) исследуется социально-философский феномен морали безопасности как основы патернализма и ограничения гражданских свобод;

4) рассматривается имманентное противоречие между императивом безопасности, принципами демократии и личной автономии.

В условиях «общества риска» производство и управление рисками становится центральной функцией государства [4, р. 102]. Культура безопасности представляется ключевым механизмом в данном процессе. Важно понимать, что риски представляют собой не просто объективные факты, подлежащие измерению, – они социально и политически конструируются. Государство, обладающее монополией на легитимное насилие и экспертные знания, занимает привилегированную позицию в определении угрозы и её масштабов, обосновывает необходимые меры реагирования [4, р. 108].

Как справедливо отмечает Зигмунд Бауман, страх становится ключевым ресурсом управления в «текущей современности» и раскрывается в контексте безопасности. Страх перед террористическими угрозами, который, согласно Бауману, «вытягивается» средствами медиа-информации, становится основанием для расширения полицейского надзора, внедрения биометрических технологий и нормализации постоянного мониторинга в публичных пространствах. Таким образом, Бауман показывает, что страх в «текущей современности» переходит от субъективного чувства к коллективному ресурсу, используемому институтами для легитимации и укрепления механизмов управления. Это подтверждает его тезис о центральной роли страха в вопросах обеспечения безопасности как управленческого инструмента в постмодернистском обществе [5, с. 26].

Таким образом, политизация культуры безопасности заключается в активном продуцировании и канализации коллективных страхов (перед терроризмом, эпидемиями, кибератаками, миграцией), которые затем используются для оправдания расширения властных полномочий. По мнению автора статьи, этот процесс можно описать через категорию «политической грамматики безопасности». Данная грамматика пред-

ставляет собой систему дискурсивных правил и практик, в рамках которой:

- агент власти позиционируется как единственный гарант безопасности;
- угроза определяется через дискурс чрезвычайного положения, требующего незамедлительных действий.
- гражданин конституируется как уязвимый объект, нуждающийся в защите.

Под грамматикой понимается не просто словарь терминов («угроза», «риск», «защита»), но и синтаксис власти – способ употребления этих терминов для производства легитимности, исключения, нормализации.

В этой грамматике в предложениях условно можно распределить роли главных и второстепенных членов следующим образом: подлежащее – государство как «заботящийся субъект»; сказуемое – действия, направленные на «защиту»; дополнение – население как «опекаемый объект». Особая, хоть и несинтаксическая, роль у предлога – «ради безопасности». В подобном «синтаксисе» незаметен контроль, который представляется заботой. Он исключает альтернативные интерпретации: если кто-то говорит «я против маски», он автоматически выходит за рамки грамматики и становится бессмысленным в коммуникативном поле.

Предлагаемая категория «политическая грамматика безопасности» призвана метафорически теоретизировать механизм, с помощью которого безопасность становится языком власти. Эта грамматика – не просто риторика, но структурирующий механизм власти, формирующий не только поведение, но и саму возможность мышления. Согласно этой категории, культура безопасности трансформируется из набора технических мер в язык (грамматику), на котором власть говорит с обществом, легитимируя своё вмешательство в самые различные сферы жизни.

Анализ механизмов «нормализации» чрезвычайных мер в концепции М. Фуко

Для понимания механизмов внедрения культуры безопасности в ткань повседнев-

ности фундаментальное значение имеет работа Мишеля Фуко о биовласти и дисциплинарных обществах [6, с. 264]. Фуко показал, что современная власть функционирует не через прямое подавление, а через управление жизнью (биовласть) и производство «послушных тел» с помощью дисциплинарных технологий (надзор, нормализация, контролирование) [7, с. 41]. Примером может служить система видеонаблюдения в общественных пространствах. Несмотря на то, что изначально камеры устанавливались как мера борьбы с терроризмом, сегодня они воспринимаются как естественная часть урбанистической инфраструктуры. Фуко вводит понятие «пастырской власти», где правительство оправдывает своё вмешательство в жизнь граждан идеалом заботы [6, с. 267]. Это «нормализация чрезвычайного» – процесс, при котором исключительные меры (например, цифровые паспорта, трекинг смартфонов) становятся частью нормального порядка, встраиваясь в инфраструктуру повседневности.

Культура безопасности эксплуатирует эту модель: граждане добровольно отказываются от приватности, потому что воспринимают слежку как форму заботы. Отношение населения к мерам, изначально воспринимаемым как чрезвычайные (массовый надзор, биометрический контроль, цифровое отслеживание контактов, превентивные задержания граждан), постепенно нормализуется посредством их постоянного дискурсивного повторения и интеграции в рутину жизни. Они становятся невидимой, «естественной» частью ландшафта повседневности [8, с. 120]. Пандемия COVID-19 стала ярким примером такой нормализации: отслеживание передвижений, обязательная вакцинация и система QR-кодов, введённые как временные меры, во многих странах стали рассматриваться как потенциально обыденные элементы инфраструктуры безопасности.

Государство, апеллируя к высшей ценности – безопасности жизни населения (биовласть), получает карт-бланш на внедрение дисциплинарных практик, которые

в ином контексте были бы восприняты как грубое нарушение прав человека [9, с. 185]. Как отмечает Джорджо Агамбен, развивая мысль Фуко, чрезвычайное положение становится парадигмой современного управления, стирая границу между нормой и исключением [10, р. 17].

Социально-философский феномен морали безопасности

Следствием описанных процессов становится формирование особого типа морали – «морали безопасности» (security morality). Её центральный императив гласит: «безопасность любой ценой есть высшее благо». Эта мораль основана на патерналистском подходе: гражданин добровольно отказывается от части своих свобод и прав приватности в обмен на обещание защищённости, которое даёт государство-«отец».

Данный феномен создаёт мощный легитимирующий эффект. Любые критические высказывания в отношении мер безопасности сразу же маркируются как безответственные, аморальные и ставящие под угрозу «общественное благо». Критика власти подменяется критикой «безрассудного поведения» индивида, который отказывается подчиняться мерам защиты. Таким образом, дискуссия смещается с вопроса о пределах власти на вопрос о дисциплине и послушании индивида [11, с. 26]. Как отмечает Франко Биффо, в условиях «войны с террором» или «пандемии» демократические процедуры заменяются экспертно-технократическими решениями, подкреплёнными страхом [12, р. 95].

Как демонстрирует в своих работах Дэвид Лайон, развитие «общества надзора» является не просто технологическим, но и глубоким этическим и социально-философским процессом, формирующим новую конфигурацию отношений между гражданином и государством [13, р. 16]. По мнению Лайона, в обществе, ориентированном на безопасность, слежка легитимизируется не как репрессия, а как забота: «Мы за вами наблюдаем, чтобы вы были в безопасности». Таким образом, чрезвычайное наблю-

дение за всеми без подозрения становится повседневным, «нормализованным» [13, р. 26]. «Мораль безопасности» оправдывает превентивную логику: подозревать всех заранее, чтобы предотвратить потенциальный ущерб. Это ведёт к эрозии презумпции невинности, права на приватность и свободу собраний – фундаментальных столпов либеральной демократии [14, р. 270].

Противоречие между императивом безопасности и личной автономией

Императив безопасности, проистекающий из прагматической необходимости защиты коллективных благ, часто оформляется в виде нормативного предписания, которое оправдывает ограничительные меры в отношении индивидуального поведения. Такие меры неизбежно вступают в противоречие с принципами демократии, основанными на равенстве граждан, их праве на участие в общественно-политическом дискурсе и свободе выражения волеизъявления. На уровне личной автономии данный конфликт проявляется в виде напряжения между требованием самоопределения индивида и навязываемыми сверху ограничениями, ограничивающими его свободу выбора. Социально-философское имманентное противоречие раскрывается в том, что безопасность выступает не только как гарантия, но и как средство контроля, превращаясь в язык власти, посредством которого институциональные структуры легитимируют своё вмешательство. В этом контексте язык безопасности становится идеологическим аппаратом, который зачастую трансформирует политические нормы в технические требования. Следовательно, демократический дискурс вынужден переосмысливать границы допустимых ограничений, чтобы обеспечить согласованность между защитой государственных интересов и уважением к личной автономии. Таким образом, анализ имманентного противоречия между императивом безопасности и демократическими принципами выявляет фундаментальную дилемму: как сохранить

подлинную демократичность, не превратив безопасность в инструмент доминирования и подавления?

Это подводит нас к центральному противоречию, имманентно присущему политизированной культуре безопасности. С одной стороны, безопасность является необходимым условием для осуществления свободы и автономии индивида. Без минимального уровня защищённости и предсказуемости невозможно ни осуществление гражданских прав, ни само существование демократического общественного пространства. В этом аспекте культура безопасности выступает условием возможности свободы.

С другой стороны, неограниченное стремление к тотальной безопасности неизбежно ведёт к установлению режима контроля, который подавляет саму возможность свободы. Аксиоматическое требование «абсолютной безопасности» является тоталитарным по своей сути, поскольку для его достижения требуется тотальный контроль, не оставляющий места для спонтанности, анонимности и риска – неотъемлемых спутников свободного общества. В этом аспекте культура безопасности раскрывает свою репрессивную природу.

Демократическое общество, таким образом, постоянно балансирует на между этими двумя полюсами. Его устойчивость зависит от способности поддерживать рефлексивное и критическое отношение к самому дискурсу безопасности, оспаривая монополию власти на определение угроз и отказываясь от тотальной «морали безопасности» в пользу этики ответственности и соразмерности.

Заключение

Проведённый анализ позволяет утверждать, что культура безопасности в современном мире представляет собой сложный политико-философский феномен, далёкий от технической нейтральности.

Механизмы этой легитимации, проанализированные через призму концеп-

ции М. Фуко, заключаются в нормализации чрезвычайных мер, их интеграции в повседневные дисциплинарные практики и формировании особой «морали безопасности», основанной на патернализме и добровольном отказе от свобод. Однако это порождает фундаментальный парадокс: императив безопасности, будучи условием свободы, при своём гипертрофированном развитии превращается в инструмент её отрицания.

Культура безопасности – феномен двойственный. С одной стороны, она обеспечивает защиту от реальных угроз, способствует стабильности, охраняет жизнь граждан. С другой – становится инструментом легитимации ряда авторитарных практик, технологизации контроля, патернализма и подавления автономии. В её политизированной форме безопасность – не просто потребность, но стратегия власти, в которой тревога, риск и угроза зачастую становятся ключевыми ресурсами для консолидации общества в медийном и политическом дискурсе.

При этом вводимая категория «политической грамматики безопасности» позволяет вскрыть символические и языковые механизмы, через которые безопасность легитимирует вмешательство власти в жизнь граждан, обеспечивая себе возможности для реализации масштабных программ социального контроля.

В условиях глобальных кризисов – климатических, эпидемиологических, военных – безопасность будет оставаться центральным социально-философским и политическим дискурсом. Однако именно поэтому критическая рефлексия над её дискурсивными формами и социальными последствиями становится не просто возможной, но необходимой. Следовательно, критическая задача современной социально-политической философии состоит в анализе новых подходов к изучению и интерпретации безопасности в современном научном дискурсе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Waever O. Securitization and Desecuritization // On Security / ed. R. D. Lipschutz. New York: Columbia

- University Press, 1995. P. 46–87.
2. Barnes M. *Care in Everyday Life: An Ethic of Care in Practice*. Bristol: The Policy Press, 2012. 215 p.
 3. Ganz A. Emotions and Securitisation: A New Materialist Discourse Analysis // *European Journal of International Relations*. 2023. № 30 (2). P. 280–305. DOI: 10.1177/13540661221151038.
 4. Beck U. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications, 1992. 264 p.
 5. Бауман З. *Текущая современность* / пер. с англ. Ю. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
 6. Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
 7. Меттини Э., Вигель Н. Л. Био власть, биополитика, биоэтика: Государственный интерес (Raison d'État) и интересы человека в философии М. Фуко // *Дискурсы этики*. 2024. № 3–4. С. 27–76.
 8. Русаков С. С. Трёхуровневая концепция политической власти М. Фуко // *Южно-российский журнал социальных наук*. 2016. Т. 17. № 1. С. 114–126.
 9. Каплун В. Перестать мыслить «власть» через «государство»: Gouvernamentalité, Governmentality Studies и что стало с аналитикой власти Мишеля Фуко в русских переводах // *Логос*. 2019. № 2 (129). С. 179–220.
 10. Agamben G. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. 96 p.
 11. Герасимов А. В. Феномен безопасности в социально-философском дискурсе // *Философская школа*. 2018. № 4. С. 23–31. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10411.
 12. Berardi “Bifo” F. *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*. London: Minor Compositions, 2009. 156 p.
 13. Lyon D. *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*. Buckingham: Open University Press, 2001. 210 p.
 14. Dzhavad O. V., Ivleva M. L. The Phenomenon of Security: Socio-Philosophical Context // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2025. Т. 29. № 2. С. 267–281.

REFERENCES

1. Waever, O. (1995). Securitization and Desecuritization. In: *On Security*. New York: Columbia University Press, pp. 46–87.
2. Barnes, M. (2012). *Care in Everyday Life: An Ethic of Care in Practice*. Bristol: The Policy Press.
3. Ganz, A. (2023). Emotions and Securitisation: A New Materialist Discourse Analysis. In: *European Journal of International Relations*, 30 (2), 280–305. DOI: 10.1177/13540661221151038.
4. Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.
5. Bauman, Z. (2008). *Liquid Modernity*. St. Petersburg: Piter publ. (in Russ.).
6. Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Moscow: Ad Marginem publ. (in Russ.).
7. Mettini E. & Vigel, N. L. (2024), Biopower, Biopolitics, Bioethics: State Interest (Raison d'État) and Human Interests in the Philosophy of M. Foucault. In: *Discourses of Ethics*, 3–4, 27–76 (in Russ.).
8. Rusakov, S. S. M. Foucault's Three-Level Concept of Political Power. In: *South-Russian Journal of Social Sciences*, 17 (1), 114–126 (in Russ.).
9. Kaplun, V. (2019). Stop Thinking of “Power” Through “the State”: Gouvernamentalité, Governmentality Studies, and What Happened to Michel Foucault's Analytics of Power in Russian Translations. In: *Logos*, 2 (129), 179–220 (in Russ.).
10. Agamben, G. (2005). *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
11. Gerasimov, A. V. (2018). The Phenomenon of Security in Socio-Philosophical Discourse. In: *Philosophical School*, 4, 23–31. DOI: 10.24411/2541-7673-2018-10411 (in Russ.).
12. Berardi “Bifo”, F. (2009). *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*. London: Minor Compositions publ.
13. Lyon, D. (2001). *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*. Buckingham: Open University Press.
14. Javad, O. V. & Ivleva, M. L. (2025). The Phenomenon of Security: Socio-Philosophical Context. In: *RUDN Journal of Philosophy*, 29 (2), 267–281.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Джавад Ольга Васильевна (г. Москва) – старший преподаватель кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы;
ORCID: 0000-0003-4498-0664; e-mail: dzhavad_ov@pfur.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Olga V. Dzhavad (Moscow) – Senior Lecturer, Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba;
ORCID: 0000-0003-4498-0664; e-mail: dzhavad_ov@pfur.ru

Научная статья

УДК 159.9.019.43

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-96-103

ПОВЕДЕНЧЕСКИЙ ЧЕЛОВЕК КАК ФАЗА ТРАНСФОРМАЦИИ БУНТУЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА

Куприянов С. В.

*Белгородский государственный технологический университет им. В. Г. Шухова, г. Белгород,
Российская Федерация*

e-mail: kaf-mvd@yandex.ru

Поступила в редакцию 05.12.2025

После доработки 24.12.2025

Принята к публикации 12.01.2026

Аннотация

Цель. Обратить внимание научной общественности и практических работников на такой вызов современности, как выход на сцену общественной и экономической жизни поведенческого человека и новых проблем, связанных с этим явлением. Обосновать неслучайность этого события, показать логическую связь между бунтующим человеком, человеком абсурда и поведенческим человеком.

Процедура и методы. Достоверность и полнота исследования обеспечиваются диалектическим подходом, позволяющим проанализировать внутренние противоречия, системностью, учитывающей многоуровневость и институциональность при анализе экономико-организационных отношений. Использовались также метод научной абстракции и теоретического моделирования.

Результаты. Наиболее важными заключениями исследования стали объяснение происходящих событий с позиции поведенческого человека, обоснование необходимости всестороннего изучения этого явления, необходимость совершенствования хозяйственного механизма управления с учётом включения в него поведенческой составляющей. Значение реализации результатов исследования состоит в повышении эффективности управленческой деятельности и создании условий прорывного развития экономики России.

Теоретическая и/или практическая значимость. В исследовании демонстрируется, что экономика во избежание коллапса должна быть готова к сценарию прорывного развития и соответствующим образом структурно перестроиться. Для такого процесса предлагается качественное изменение условий труда как основное направление перестройки хозяйственного комплекса и обосновывается необходимость возратить труду его естественную составляющую – творчество.

Ключевые слова: бунтарская личность, качество труда, философия абсурда, поведенческая личность, экономический комплекс

Для цитирования:

Куприянов С. В. Поведенческий человек как фаза трансформации бунтующего человека // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 96–103. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-96-103>.

Original research article

A MAN OF CONDUCT AS A TRANSFORMATION PHASE OF A MAN IN REVOLT

S. Kupriyanov

*Belgorod State Technological University named after V. G. Shukhov, Belgorod, Russian Federation
e-mail: kaf-mvd@yandex.ru*

© CC BY Куприянов С. В., 2026.

Received by the editorial office 05.12.2025

Revised by the author 24.12.2025

Accepted for publication 12.01.2026

Abstract

Aim. To draw the attention of the scientific community and practitioners to the contemporary challenge of the emergence of a man of conduct in social and economic life and the new problems associated with this phenomenon. To substantiate the non-random nature of this development and demonstrate the logical connection between a man in revolt, an absurd man, and a man of conduct.

Methodology. The reliability and comprehensiveness of the study are ensured by dialectical approach, which makes the analysis of internal contradictions possible, and a systematic approach, which considers the multi-level nature and institutional nature of economic and organizational relations. The methods of scientific abstraction and theoretical modeling were also used.

Results. The most important conclusions of the study were an explanation of current events from a behavioral perspective, a justification for a comprehensive study of this phenomenon, and the need to improve economic management mechanisms by incorporating a behavioral component. The significance of implementing the study's findings lies in improving the effectiveness of management activities and creating conditions for breakthrough economic development in Russia.

Research implications. The study demonstrates that to avoid collapse, the economy must be prepared for a breakthrough development scenario and restructure accordingly. To achieve this, the study proposes a qualitative change in working conditions as the primary focus of economic restructuring and substantiates the need to restore labor to its natural component that is creativity.

Keywords: a man in revolt, quality of work, philosophy of the absurd, a man of conduct, economic complex

For citation:

Kupriyanov, S. V. (2026). A Man of Conduct as a Transformation Phase of a Man in Revolt. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 96–103. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-96-103>.

Введение

В статье «Поведенческий человек» и повышение эффективности управления хозяйственной деятельностью» (С. В. Куприянов, С. Г. Борисова) [1] констатируется возникновение в общественной и хозяйственной жизни страны такого явления, как *поведенческий человек*. Есть основания связывать это событие с началом нового этапа развития общества. Диалектика развития позволяет утверждать, что появление чего-то нового предполагает уничтожение или, по крайней мере, снижение значимости старого, уже отслужившего, чему пришла смена. Как указано в Евангелие, «не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое»¹. Вместе с тем принятие решения о замене старой мо-

дели, привычной, пусть и отслужившей свой срок, но ещё приносящей доход, на новую, но с неизвестными последствиями, требует не только определённого мужества, но и всестороннего обоснования, уверенности в убеждённости правильности выбора. Новое возникает не вдруг, а на основании эволюции человеческой мысли, практики хозяйствования, истории развития человечества, прошлого, а, может, и будущего. Придавая большое значение трансформации человека, этого важнейшего фактора производства и нашего объекта исследования, в различные формы, в том числе в поведенческого человека, с целью его всестороннего изучения, необходимо убедиться, что каждая из принимаемых форм – это не плод фантазии, не галлюцинация, а реальность с её особенностями, ценностями, недостатками не только относительными, но и абсолютными. Их всесторонний учёт необходим для повышения эффективности производства, адекватного ответа на современные вызовы.

¹ Толкования на Евангелие от Матфея 9:17 [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/biblio/in/?Mt.9:17&t> (дата обращения: 24.10.2025).

Эволюция образа человека в контексте социально-философских идей бунта и абсурда

В пользу объективности поведенческого человека свидетельствует история его становления и развития. В 1951 г. А. Камю, лауреат нобелевской премии по литературе 1957 г., один из основателей философской «экзистенциальной школы», публикует эссе «Бунтующий человек» [2], объектом исследования которого было осмысливание метафизического и исторического развития бунтарского движения в странах Европы и России. Писатель вводит понятие «бунтующий человек», «бунтарь». Применяя метод научной абстракции, можно допустить, что это и был прототип современного поведенческого человека.

Поскольку в русском языке достаточно много синонимов слова «бунт» (восстание, беспорядки, мятеж, смута, заговор и другие обозначения), то и понимание его у разных авторов не одинаково. «Не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный!». Эта знаменитая фраза, принадлежащая великому русскому поэту А. С. Пушкину, была сказана о пугачёвском бунте. Основной особенностью его проявления, помимо стихийности, бессмысленности и жестокости, является отсутствие чего-то принципиально нового. Обиженные и угнетённые при этом меняются местами со своими гонителями, злой, неугодный правитель уступает своё место доброму. Ведь не даром Пугачёв выдавал себя за императора Петра III – супруга императрицы Екатерины II, а его «двор» – не что иное, как попытка имитации двора русских царей. Однако изменение системы общественных отношений не предусматривалось даже теоретически, она оставалась прежней, и ждать от такого бунта чуда, как перерождения общества, утопично.

Несколько иное представление о бунте и его носителе-бунтаре сложилось у А. Камю. Здесь можно выделить такие особенности, его характеризующие.

Во-первых, осознанность. Бунтарь не допускает вмешательства в свою жизнь,

считает это категорически неприемлемым для себя, поскольку имеет чёткое собственное представление о своих правах и интересах, у него осуждение сочетается с желаниями. «Бунтарь хочет стать всем, полностью отождествить себя с тем, что он внезапно осознал, как благо и что, по его мнению, должно быть признано за ним как личностью, – либо он станет ничем, окончательно раздавленным превосходящей его силой» [2, с. 20].

Во-вторых, единение индивидуального и общего. Индивидуум как бы растворяется в коллективе: «если индивидуум готов умереть и в некоторых случаях и правда умирает в результате бунта, он тем самым показывает, что жертвует собой во имя блага, превосходящего его личный интерес» [2, с. 21].

В-третьих, в своём отрицании бунтарь поднимается выше себя. Его побуждения и цели, как правило, превышают эгоистические интересы и выражают чаяния какой-то общности. Кроме того, эмпатия бунтующего, отождествление себя с угнетаемым являются основанием для протестных выступлений. Тому свидетельство – «примеры самоубийств русских террористов-каторжан, выражавших таким образом протест против истязания кнутом их товарищей» [2, с. 22].

В-четвёртых, целостность бунтаря как личности. Своим желаниям он противопоставляет себя как личность, которой он, в принципе, вполне удовлетворён, готов защищать свои человеческие достоинства, развивать их в пределах собственной целостности, претерпевая при этом определённые неудобства и трудности, не унижая себя и в то же время не требуя унижения для других. «Он стремится не завоевывать, но утверждать» [2, с. 24].

В-пятых, конкретизация роли бунта в общественном развитии и его границы. Бунт – это путь борьбы за истину. «Я бунтую, следовательно, мы существуем» [2, с. 29]. По своей сущности бунт не созидает, но позволяет человеку осмыслить и принять на эмоциональном уровне возникшую ситуацию, при этом не давая ей пол-

ностью управлять собой. «Человек, чтобы утвердить своё бытие, должен бунтовать, но его бунт не должен выходить за границы, подразумеваемые самим бунтом, в рамках которого утверждается бытие всех людей, вместе взятых» [2, с. 29].

В-шестых, наличие для бунта определённых социальных условий: «бунтарский дух с трудом находит себе выражение в обществах, для которых характерно существенное социальное неравенство (например, в индусской кастовой системе), либо, напротив, абсолютное равенство (некоторые примитивные сообщества). В обществе бунтарский дух проявляется только в группах, существующих в условиях теоретического равенства и фактического вопиющего неравенства» [2, с. 26].

Таким образом, в первом случае имеем дело с реальным физическим лицом, не приукрашенный приёмами абстрагирования. Это восстание раба против своего господина, человека против человека. Победа любого из них ничего не сможет изменить в обществе. Во втором случае образ бунтаря несколько стилизован, обобщён и упрощён с целью придания ему узнаваемости и необходимой ассоциации. Вышеперечисленные основные признаки бунта (бунтаря) носят обобщённый характер, демонстрируют его потенциальные возможности, а вот их реализация, поскольку осуществляется в индивидуальном порядке, может проявляться во множестве вариантов. Тем не менее, любой бунт есть реакция человека на происходящие события, условия жизни.

Бунтарь у А. С. Пушкина и бунтарь А. Камю не похожи друг на друга, они разные, но есть между ними и общее. Оба они отражают процесс, движение. Их объединяет афоризм Э. Бернштейна «Движение – всё, конечная цель – ничто»¹. История Пугачёва заканчивается его четвертова-

нием. Бунтующий человек А. Камю трансформируется в человека абсурда, задача которого состоит «не в том, чтобы найти объяснения и решения, а в том, чтобы самому испытать и описать. Всё начинается с прозорливого безразличия» [2, с. 480]. Как видим, этот образ очень похож на психологический портрет поведенческого человека [1].

Решающую роль в трансформации человека, как представляется, сыграла промышленная революция XVIII в. Она положила начало многим преобразованиям. Разделение труда, его механизация привели к резкому росту производства. Выпуск продукции превзошёл спрос на неё. Ничем не ограниченное в своём развитии производство перекрыло потребление и приобрело иные, не связанные с удовлетворением потребностей (своего изначального предназначения) цели. Это был переломный период (точка бифуркации), когда был сделан выбор варианта развития экономики.

В данном случае выбор пал на вариант, предусматривающий разорение мелких хозяйств и образование крупных монополий. Средства производства, капитал в результате централизации и капитализации оказались сосредоточенными в руках относительно небольшой группы людей. Основная же масса населения, обладающая только умением и навыками, стала зависимой от собственников средств производства. Таким образом, система взаимоотношений между трудом и капиталом определилась, законодательно утвердилась и закрепились государственными органами, и уже все последующие реформы были в тренде сформировавшейся ситуации. Основные её характеристики: неограниченные на основе научно-технического прогресса потенциальные возможности производства, потеря способности творить, развитие производства в зависимости от интересов собственников, формирование условий создания общества потребления, превращение работника в атрибут технологии, бескомпромиссная борьба с природой. Одним из «самых про-

¹ Движение – всё, цель – ничто [Электронный ресурс] // Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений. Азбука.ру: [сайт]. URL: https://azbyka.ru/fiction/enciklopedicheskij-slovar-krylatyx-slov-i-vyrazhenij-serov/?full_text=1 (дата обращения: 24.10.2025).

стых и очевидных признаков современно-го индустриального человека: его больше не интересуют другие люди, природа и всё живое. Его внимание всё больше и больше привлекают исключительно механические, неживые артефакты» [3, с. 528].

Даже такое поверхностное представление о поведенческом человеке позволяет отметить, что это явление сложное, противоречивое, довольно парадоксальное. Такую оценку можно дать, производя её из прошлого и настоящего, но не следует забывать, что это явление из будущего, причём корнями уходящее в прошлое. Оно выросло из вчера, но несёт в себе потенцию завтрашнего дня.

Особое внимание следует, как представляется, уделить изменению качества труда. Труд перестал быть творческим. На значение этого обстоятельства обращает внимание великий русский писатель Ф. М. Достоевский. В произведении «Записки из Мёртвого дома» приводятся такие строки: «если б захотели вполне раздавить, уничтожить человека, наказать его самым ужасным наказанием ..., то стоило бы только придать работе характер совершенной, полнейшей бесполезности и бессмыслицы. ... если б заставить его, например, переливать воду из одного ушата в другой, а из другого в первый, толочь песок, перетаскивать кучу земли с одного места на другое и обратно», то он «удавился бы через несколько дней или наделал бы тысячу преступлений, чтоб хоть умереть, да выйти из такого унижения, стыда и муки».¹ Как бы поддерживая писателя, вторит ему А. Камю «в нашу драматическую эпоху труд, целиком подчинённый производству, перестал быть творческим. Индустриальное общество откроет путь к цивилизации только в том случае, если вернёт работнику достоинство творца, т. е. если его интерес к труду и мысли о труде будут не менее важны, чем продукт труда» [2, с. 340–341].

Недостаток творческих начал в труде в начале XX в. отмечали практически все школы управления (школа научного управления, классическая школа управления, школа человеческих отношений и школа поведенческих наук, школа науки управления и другие). Чтобы хоть как-то сгладить, уменьшить негативное влияние превращения работника в бездушный придаток машины, предлагались и внедрялись в управление достижения социологии, психологии, научной организации труда. Однако ощутимого и устойчивого результата от таких нововведений получить не удавалось. Причина, как представляется, одна – все попытки, эксперименты проводились в целях повышения эффективности производства, а проблемы творчества исследовались опять же в интересах необходимости роста результативности и доходности этого же производства.

В итоге можно наблюдать ничем не ограниченный рост производства, непомерную нагрузку на природу, а точнее – её истребление. Параллельно с этим происходит улучшение условий труда работника, повышение его благосостояния путём участия в распределении прибыли, но при этом растёт и углубляется, по определению К. Маркса, профессиональный кретинизм. Основа тому – неосознанность и непонимание работником целесообразности, полезности его деятельности. Этому способствовал «день сурка» в контексте однообразия, повторяемости, беспросветности рутины. Жизнь превращается в повседневность, растянутую на года. Ситуация довольно парадоксальная, и выход из неё не менее неожиданный: бунтующий человек эволюционно трансформируется в человека абсурда, а тот, в свою очередь, в его современную форму – форму поведенческого человека.

Поскольку поведенческий человек приобрёл форму человека абсурда, то вполне естественно, что для выявления его сущности, оценки настоящего и будущего как в научном плане, так и в прикладном в результате необходимости привлечения его к участию в развитии хозяйственного

¹ Достоевский Ф. М. Записки из мёртвого дома [Электронный ресурс]. URL: <https://ilibrary.ru/text/61/p.3/index.html> (дата обращения: 24.10.2025).

комплекса страны возникает потребность изучения основ философии этого явления. Речь идёт о философии абсурда.

В научной литературе можно найти указание на то, что сам абсурд как нечто противоречащее здравому смыслу возник одновременно со здравым смыслом. Представляется, что попытка выразить одно понятие через другое, идти от своей противоположности – решение не совсем удачное и корректное. Тем не менее абсурд выражается через понятие здравого смысла. А что такое здравый смысл? Если признать здравый смысл как что-то похожее на истину, нечто соответствующее действительности, то где уверенность, что наше восприятие адекватно происходящему? Сторонники агностицизма (Д. Беркли [4], Д. Юм [5], И. Кант [6], Г. Спенсер [7]) считают принципиально невозможным познать объективное через субъективные человеческие анализаторы (слуховые, зрительные и др.). Тогда если допускается ошибка при оценке действительности, то абсурдные рассуждения автоматически превращаются в истину. Однако подобные рассуждения не являясь темой данной статьи, и поэтому понимание абсурда сводим к противостоянию здравого рассудка.

Идея абсурда была высказана монахами ещё в III в., однако больший интерес представляют взгляды на абсурд уже упомянутого философа-экзистенциалиста А. Камю, по сути, нашего современника. В своём произведении «Миф и Сизифе» как логическом продолжении идеи, изложенной в «Бунтующем человеке», писатель задаётся основополагающим вопросом философии абсурда: «стоит ли жизнь труда быть прожитой или она того не стоит» [2, с. 386]. Ответ на него позволяет, как представляется, не только понять происходящее в современной экономике, но и заглянуть в будущее, предвидеть проблемы и варианты их решений.

Исходя из анализа состояния труда и его физического носителя (человека абсурда), А. Камю определяет главную задачу как необходимость развития творчества в самом труде, и на этой основе очеловечивание са-

мого работника. При этом он отметил два пути достижения поставленной цели:

- путь первый – путь самоубийства;
- путь второй – путь Сизифа.

Оба указанных пути нуждаются в комментариях, чтобы быть правильно понятыми. Зачастую путь самоубийства принимается как призыв к суициду, самовольному физиологическому сведению счетов с жизнью. Это далеко не так, хотя могут быть обстоятельства, влияющие на сделанный выбор. Во-первых, против добровольного ухода из жизни решительно выступает православная церковь, поскольку это большой грех и одновременно большая трагедия. Во-вторых, самоубийство можно толковать как фигуру речи иносказательно. Речь идёт о добровольном реформировании человека в направлении его очеловечивания. Борьбы с самим собой за искоренения собственных пороков – жадности, трусости, гордыни, безволия и прочих характеристик «оскотинивания». Естественно, что такое толкование самоубийства требует невероятного усилия воли, всех сил человека, поддержки его стремления внешним окружением и т. д.

Второй путь – путь Сизифа. Здесь используется образ греческого мифического персонажа. Сизиф – это образ абсурда. В жизни он был мудрейшим и осторожнейшим из смертных. Но заслушав богов Сизиф был обречён поднимать огромный камень на вершину горы, откуда это глыба скатывалась вниз. И так без конца. Всё повторяется сначала. Боги справедливо считали, что нет более ужасной кары, чем нескончаемая работа без пользы и надежды впереди. Вместе с тем А. Камю обращает внимание на момент в жизни Сизифа, когда тот бывает счастлив. «Я вижу, как этот человек спускается шагом тяжёлым, но ровным на встречу мукам, которым не будет конца. Час, когда можно вздохнуть облегчённо и который возобновляется столь же неминуемо, как и само страдание, есть час просветления ума. В каждом из мгновений после того, как Сизиф покинул вершину и постепенно спускается к обита-

лищам богов, он возвышается духом над своей судьбой» [2, с. 506].

Проводя аналогию между мифом и современностью, А. Камю пишет: «сегодня рабочий ради того же самого трудится каждодневно на протяжении всей жизни, и его судьба ничуть не менее абсурдна. Но он трагичен только в редкие минуты, когда его посещает ясное сознание» [2, с. 506]. Кроме того, проблемы деградации охватывают не только «низы», но в «верхи». «...наблюдая оскотинивание правящих классов, любой человек, озабоченный будущим цивилизации, станет инстинктивно подыскивать ему замену в виде новой элиты» [2, с. 268].

Анализ диалектики и характера изменения развития человека труда, а также экстраполяция такого развития на современность позволяют предположить возникновение его нового формата проявления – поведенческого человека.

Поведенческий человек действует как осознанно, так и импульсивно, полагаясь на интуицию. В его распоряжении уже четыре пути. Первый – классическое самоубийство. Второй – перерождение человека, уничтожение в себе всего навязанного ему негатива, развитие творчества. Третий – путь Сизифа, тупой и бессмысленный с редкими просветлениями. Четвёртый – путь «молчаливой» революции. Его сторонники ведут себя в соответствии с портретом поведенческого человека (см.: [1]). Они не бунтуют, не выходят на баррикады. Они просто так живут. Но такой образ жизни не укладывается в формат существующего общества. Однако с ним необходимо будет считаться, поскольку дефицит кадров уже сейчас даёт о себе знать, а в перспективе

изъятие из экономики миллионов работников, которых невозможно заменить мигрантами, просто приведёт к коллапсу всей жизни. Выход один – привлечь в народно-хозяйственный комплекс поведенческого человека. Для этого необходимо вернуть к труду его творческий характер. С этой целью обеспечить работнику труд в соответствии с предназначениями человека в этой жизни. В этом процессе роль государства представляется определяющей. Само по себе, стихийно это не произойдёт. Логика развития подсказывает необходимость комплексного и системного объединения усилий общества и личности для достижения поставленных целей и получения при этом синергетического эффекта.

Заключение

В итоге можно сделать следующие выводы:

- бунтующий человек, человек абсурда, поведенческий человек представляют собой взаимосвязанные и последовательные фазы трансформации работника, начиная с XX – начала XXI вв.;

- необходимо признать реальность поведенческого человека как результат влияния различных объективных и субъективных факторов и важность всестороннего, комплексного изучения его природы и особенностей;

- при разработке стратегии социально-экономического развития хозяйствующих субъектов учитывать явление поведенческого человека, пересмотреть роль и место труда в производительных силах общества, обеспечивая при этом качественный рост его творческой составляющей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Куприянов С. В., Борисова С. Г. «Поведенческий человек» и повышение эффективности управления хозяйственной деятельностью // Управленческий учёт. 2025. № 2. С. 319–325.
2. Камю А. Бунтующий человек. Миф о Сизифе. М.: АСТ, 2022. 512 с.
3. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 2023. 736 с.
4. Беркли Д. Трактат о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждения и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия. М.: URSS, 2014. 184 с.
5. Юм Д. Трактат о человеческой природе. М.: АСТ, 2022. 800 с.

6. Кант И., Критика чистого разума. Критика практического разума. Критика способности суждения. М.: Э, 2018. 464 с.
7. Спенсер Г. Воспитание умственное, нравственное и физическое. М.: URSS, 2013. 232 с.

REFERENCES

1. Kupriyanov, S. V. & Borisova, S. G. (2025). "A Man of Conduct" and Improving the Efficiency of Business Management. In: *Management Accounting*, 2, 319–325 (in Russ.).
2. Camus, A. *The Rebel: An Essay on Man in Revolt. The Myth of Sisyphus*. Moscow: AST publ. (in Russ.).
3. Fromm, E. (2023). *The Anatomy of Human Destructiveness*. Moscow: AST publ. (in Russ.).
4. Berkeley, D. (2014). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Moscow: URSS publ. (in Russ.).
5. Hume, D. (2022). *A Treatise of Human Nature*. Moscow: AST publ. (in Russ.).
6. Kant, I. (2018). *Critique of Pure Reason. Critique of Practical Reason. Critique of Judgment*. Moscow: E publ. (in Russ.).
7. Spencer, G. (2013). *Education: Intellectual, Moral, and Physical*. Moscow: URSS publ. (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Куприянов Сергей Васильевич (г. Белгород) – доктор экономических наук, профессор кафедры мировой экономики и финансового менеджмента Белгородского государственного технологического университета им. В. Г. Шухова;

ORCID: 0000-0001-9803-5866, e-mail: kaf-mvd@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Sergey V. Kupriyanov (Belgorod) – Dr. Sci. (Economics), Prof., Department of World Economy and Financial Management, Belgorod State Technological University named after V. G. Shukhov;

ORCID: 0000-0001-9803-5866, e-mail: kaf-mvd@yandex.ru

Научная статья

УДК 141

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-104-113

ЛОГИКА БОЛЬШИХ ВЫЗОВОВ И ПРИОРИТЕТЫ НАЦИОНАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

Пржиленский И. В.

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, г. Москва,

Российская Федерация

e-mail: yesdreamer@yandex.ru

Поступила в редакцию 25.09.2025

После доработки 14.10.2025

Принята к публикации 29.10.2025

Аннотация

Цель. Рассмотреть приоритеты национального целеполагания в парадигме больших вызовов.

Процедура и методы. Основными методами стали традиционный анализ научных фактов, собранных представителями разных социогуманитарных дисциплин, исследование источников, сравнительный анализ философских стратегий, приёмы логического анализа, методы научной абстракции и генерализации.

Результаты. Для развития философской теории общества важным является проведённая в работе сверка основных понятий и принципов. Вопреки традиционным представлениям в условиях глобальных кризисов и социальных потрясений, внешних экспансий и природных катастроф главным объектом большого вызова становится цивилизационная идентичность, сохранение которой является необходимым условием выживания и цивилизационного развития.

Теоретическая и/или практическая значимость. Констатация наступления нового исторического этапа в развитии социально-философской мысли, его анализ и обобщение имеют важное теоретическое значение в современности, а также дополняют картину взаимодействия техники и общества в условиях перехода к новому технологическому укладу.

Ключевые слова: большой вызов, национальное развитие, приоритет, социальная система, техника.

Для цитирования:

Пржиленский И. В. Логика больших вызовов и приоритеты национального развития // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 104–113. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-104-113>.

Original research article

THE LOGIC OF GREAT CHALLENGES AND PRIORITIES FOR NATIONAL DEVELOPMENT

I. Przhilenskiy

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

e-mail: yesdreamer@yandex.ru

Received by the editorial office 25.09.2025

Revised by the author 14.10.2025

Accepted for publication 29.10.2025

Abstract

Aim. To examine the priorities of national goal setting within the paradigm of great challenges.

Methodology. The primary methods used were traditional analysis of scientific facts collected by representatives of various social and humanitarian disciplines, source research, comparative analysis of philosophical strategies, logical analysis techniques, and methods of scientific abstraction and generalization.

Results. The review of fundamental concepts and principles conducted in this work is essential for the development of a philosophical theory of society. Civilizational identity becomes the primary focus of great challenges, the preservation of which is a necessary condition for survival and civilizational development, contrary to traditional notions in the context of global crises and social upheavals, external expansions, and natural disasters.

Research implications. The recognition of the advent of a new historical stage in the development of social and philosophical thought, its analysis, and generalization have significant theoretical significance in modern times and also complement the picture of the interaction between technology and society in the context of the transition to a new technological order.

Keywords: great challenges, national development, priority, social system, technology

For citation:

Przhilenskiy, I. V. (2026). The Logic of Great Challenges and Priorities for National Development. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 104–113. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-104-113>.

Введение

Изменения в общественных системах, связанные с цифровой революцией, затронули, так или иначе, все аспекты жизни социума на уровне как взаимодействия отдельных индивидов, так и больших групп и коллективов.

Подверглись трансформации режимы действия политических, хозяйственно-экономических, правовых и культурных институтов. Одной из основных задач, которую позволяет описывать и решать парадигма больших вызовов, является поиск качественно нового понимания взаимодействия между научно-технологической успешностью общества и способностью сохранения духовных ценностей и цивилизационной идентичности.

Понятие большого вызова в национальном целеполагании

Н. И. Лапин перечисляет некоторые большие вызовы, стоящие перед Россией. К числу последних автор причисляет сырьевую экономику, исчерпавшую возможности экономического роста, демографическую ситуацию, связанную со старением населения, рост экологических проблем,

давние диспропорции в социально-экономическом развитии территории страны. Эффективной стратегией, позволяющей найти достойный ответ на большие вызовы, он считает регионализацию инноваций. «Двухуровневая, общероссийско-региональная инновационная система должна стать динамичным институтом у регионов и всей России. Инновационные системы каждого региона должны учитывать информацию о состояниях, проблемах и достижениях модернизированности не только своего, но и других регионов, смежных и дальних, чтобы использовать их достижения для развития инновационных процессов в своих регионах и их эволюции до более высокого состояния» [1, с. 15–16]. Тем самым сеть инновационных систем регионов будет способствовать интегрированному саморазвитию всех регионов.

В другой своей публикации Н. И. Лапин увидел большой вызов российской цивилизации в сфере культуры, сформировавшейся в результате взаимодействия «всего российского населения со своим обществом и его государством». Авторитетный российский исследова-

тель охарактеризовал эту культуру как рутинную и симбиозно-травмогенную. Используя результаты многолетних социологических исследований возглавляемой им лаборатории, Н. И. Лапин делит российское общество на управленческие и исполнительские слои: первые фактически владеют тем, чем управляют, а вторые ограничиваются пассивно-рутинным исполнением поставленных задач. Результатами такой культуры, утверждает Н. И. Лапин, стали многие социокультурные травмы населения, общества, государства, которые «создавали и продолжают создавать опасные риски для существования России и угрозы для успешных её ответов на новые большие вызовы» [2, с. 10].

Таким образом, главной проблемой государства объявляется её гражданско-общественная культура, её рутинно-симбиозная травмогенность и противоречивость, что выражается в сложности прошлого, настоящего и будущего России. Н. И. Лапин утверждает желательность сохранения и повышения эффективности гражданско-общественной культуры, единства «собирающих её смыслов» и вместе с тем – вытеснение «полуаскриптивно-симбиозного, рутинно-травмогенного её содержания иным – инновационно-достижительным, свободно-композиционным» [2, с. 15].

В последнее время тема больших вызовов имеет сущностную связь с темой сложности. Действительно, если для решения проблемы и для реакции на угрозу недостаточно простого увеличения ресурсов, эта проблема может быть названа сложной. Именно так о больших вызовах предпочитают говорить зарубежные исследователи. Так, один из крупнейших в мире специалистов в области нелинейной динамики, теории самоорганизации сложных систем и искусственного интеллекта К. Майнцер анализирует большие вызовы, применяя средства и методы ещё недавно популярной в нашей стране синергетики. Его понимание сущности процесса глобализации характеризуется такими понятиями, как сложность, многокомпонентность,

многополярность. Участвующие в процессах глобализации общества и государства являются конгломератами разнообразных этноконфессиональных, культурно-ценностных, социально-психологических, политико-правовых и хозяйственно-экономических акторов, каждый из которых способен опираться на свою собственную систему целеполагания. Но множество разновекторных целеполаганий рождает различные динамики наций в критической точке неустойчивости. «Безусловно, – пишет К. Майнцер, – динамика глобализации является самым важным политическим вызовом сложности для будущего человечества. После падения Берлинской стены политики поверили в линейное предположение, что сочетание динамики свободных рынков и демократии автоматически приведёт к сообществу модернизированных, миролюбивых наций с законопослушными гражданами и потребителями. В сложном мире это было ужасной ошибкой! С нашей точки зрения, сложность ведома многокомпонентной динамикой» [3, с. 422]. В качестве методологического инструментария К. Майнцер прибегает к теории сложных динамических систем, согласно которой в условиях недоразвитости принципы свободного рынка лишь увеличивают диспропорции, создавая не только неустойчивость, но и деструкцию.

К математическому моделированию динамических систем необходимо относиться с некоторой поправкой на ограниченный характер их применимости. Так, теория самоорганизации, предложенная И. Р. Пригожиным, Р. Тома и другими теоретиками полвека назад, вряд ли может быть применена к эффективному анализу социальных процессов. Между тем, именно ею увлеклись советские учёные в 1980-е гг., когда в соответствии с пригожинской формулой возникновения порядка из хаоса [4] строились смелые прогнозы, не нуждающегося во внешнем управлении «саморазвития» общества. Результат такой «самоорганизации» хорошо известен, но это никак не повлияло на умы ведущих социальные преобразования управленцев.

Уже на обломках советского государства возобновились реформы, центральную роль в которых играла новая модель, в основу которой была положена «невидимая рука рынка».

Применение шоковой терапии также трудно назвать успешным, что позволяет поставить под сомнение применимость теории самоорганизации к разработке и реализации программ социально-политического или хозяйственно-экономического развития. Этим же объясняется утрата интереса к синергетике и её замене теорией сложности, где понятие большого вызова впервые используется как научный термин, а не как философская метафора.

Между тем и в теории сложности можно обнаружить следы формулы «порядка из хаоса». Так, разбираясь с вопросом о способности системы отвечать на вызов, К. Майнцер разделяет системы на консервативные и диссипативные. Консервативными являются стационарные закрытые системы, а диссипативными – стационарные открытые или неравновесные. Лишь диссипативные системы, т. е. открытые системы, оперирующие вдали от термодинамического равновесия, способны рождать новые порядки, в то время как консервативные при столкновении с достаточно большим вызовом не смогут найти на него адекватный ответ и будут разрушаться.

Для описания соответствующих моделей сложных диссипативных систем американский теоретик прибегает к таким образам, как «червоточина» и «космическая болезнь Альцгеймера». Он полагает, что во Вселенной действуют те же самые закономерности, что и в сознании, обществе, государстве. Более того, в свою очередь, прообразом и общества, и природы выступает человеческий организм. «Если наша Вселенная не одинока, а напротив, – пишет К. Майнцер, – вплетена во фрактальную мультивселенную вместе со многими другими испытывающими бифуркацию вселенными, то червоточины можно было бы использовать как пути спасения для бегства из состарившейся, теряющей энер-

гию вселенной, страдающей космической болезнью Альцгеймера и растущей враждебностью к жизни» [3, с. 102]. Несмотря на обилие формул и математических моделей, автор не может обойтись без метафор для объяснения того, как действуют закономерности рождения порядка из диссипативных систем. Но для подлинной научной эффективности всякая научная теория более нуждается в демонстрации своей предсказательной силы, чем в ярких и впечатляющих метафорах.

Ещё большее недоумение вызывает обращение к понятию вызова Е. Т. Гайдара, который в своей книге привёл пример из европейской истории. По мнению автора не очень успешных экономических реформ, вызовом может стать слишком успешное экономическое развитие. «Наиболее опасный вызов, с которым столкнулся европейский капитализм в своём развитии, исходил изнутри его самого. Он был связан с медленно накапливавшимися изменениями в XVIII–XIX веках, которые под влиянием технических открытий и социально-политических перемен внезапно резко ускорились. И непривычно бурный прогресс нёс в себе немалые опасности. Казалось, что европейский корабль сорвался с ясного курса, попал в шторм, что европейская история завертелась в гибельной “диалектической” ловушке» [5, с. 203–204]. Видимо, опасения слишком бурного экономического роста привели к уникальной ситуации, когда человек, отвечающий за развитие экономики, последовательно борется с возможным её развитием. Результатом данного теоретического убеждения и вызванного этим столь же теоретического опасения становится экономическая политика, результат проведения которой позднее назовут шоком без терапии.

Парадигма больших цивилизационных вызовов

В это же самое время, в первой половине девяностых, о вызовах активно размышлял и А. С. Панарин, фактически способствуя превращению данного слова в научное по-

нятие, явно находясь под влиянием концепции А. Тойнби, который рассматривал всю мировую историю как историю отдельных цивилизаций, чьё рождение, развитие и гибель ставились в зависимость от учения найти ответ на вызов. В терминах вызовов и ответов пытается осмыслить историю цивилизаций российский автор, точно улавливая различие между своей собственной оптикой и оптикой британского историка. Российский философ отмечает общепризнанную интерпретацию цивилизационного процесса как встречи «варваров» с цивилизацией, итогом которой становится вовлечение первых в орбиту цивилизационного влияния. «Наша модернизация, – пишет А. С. Панарин, – это изживание архаики, то и дело оборачивающейся внутренним варварством – грубо неадекватными реакциями на современный мир. Но эта же модернизация выступает как ответ на вызов со стороны динамичной западной цивилизации: предстоит либо достойно ответить на этот вызов, либо капитулировать, превратившись в периферию этой цивилизации» [6, с. 3].

А. С. Панарин в своём анализе исходит из того, что главным вызовом современной России является совокупность факторов, которые он называет общемировым сдвигом. Вызывают этот сдвиг глобализация и переход от индустриального общества к постиндустриальному. По мнению А. С. Панарина, особенностью ситуации является обусловленная глобализацией одновременность вызовов, провоцирующая необходимость синхронизации процессов. Ни одна страна и ни одна цивилизация не могут игнорировать задачи, рождаемые общемировым сдвигом. А. С. Панарин отчётливо осознаёт ошибочность тех, кто предлагает скопировать «вчерашний день более развитых обществ». Такое повторение противоречит достоинству российских граждан и природе современного человека вообще, утверждает российский философ. «История свидетельствует, – замечает А. С. Панарин, – что суперэтническая общность и её ценности – единство прав и непосредственная соотнесённость инди-

вида с большой культурой и традицией, не вырабатываются спонтанным образом из недр народного духа, а либо приходят извне, в обличье завоевателя, объединяющего локусы в империю, либо формируются для отпора грозным внешним вызовам» [6, с. 102].

Таким образом, можно сказать, что к понятию вызова отечественные философы, обществоведы и гуманитарии обратились уже в первой половине девяностых, обновляя традиционный для российских общественников мысли спор славянофилов и западников. Этот спор, не прекращавшийся и в советское время, уходит своими корнями в русскую историю и географию – евразийская страна за всё время не могла стать ни европейской, ни азиатской. И не случайно этот спор в XX в. перешёл из сферы религиозной и политической в плоскость цивилизационно-культурологическую. Приведённые выше цитаты Е. Т. Гайдара и А. С. Панарина, в каждой из которых содержится понятие вызова, демонстрируют две различные логики. Используя терминологию А. С. Панарина, первую можно назвать логикой атлантизма, тогда как вторую – логикой евразийства. Эти вызовы мыслятся как вызовы цивилизации, что автоматически заставляет относить их к сфере духовной жизни, идеалов и ценностей. Между тем, как свидетельствуют сами представители полемизирующих сторон, при обсуждении вопросов сохранения культуры, сбережения ценностей и духовных скреп каждый раз от наличия или отсутствия политической воли, решимости народа и готовности власти разговор неизбежно переходит к анализу ресурсов, ситуации в экономике и технологии. Дело в том, что именно технологическое отставание вкупе с отсутствием необходимых хозяйственно-экономических ресурсов может сделать недостаточными усилия государства и общества по защите традиционных ценностей и духовных идеалов.

Таким образом, вызов, с которым сталкивается государство и общество, может называться большим только в том случае, если его решение лежит в сфере технологии

или по крайней мере связано с данной сферой. При этом под технологией здесь понимается не только совокупность знаний и умений, необходимых для производства материальных вещей, устройств или приспособлений. Для успешного развития технологических возможностей необходимо опережающее развитие фундаментальной науки, а также социальных технологий. Технологический вызов – это и знание, и умение, и готовность, и способность, и желание достаточно большой группы людей ею овладеть при согласии и одобрении всего общества в целом. Истории известно немало случаев, когда овладению новыми технологиями препятствовали религиозные представления, ценностные установки, политические институты, нормы права или интересы влиятельных социальных групп. Таким образом, большой вызов – это вызов цивилизационный, и возникает данная категория в контексте обсуждения цивилизации как проекта или цивилизационного проекта. «Цивилизации и цивилизационные проекты также состоят из целого ряда таких включённых подсистем. Целые зоны возможного тематического расширения обнаруживаются, если включить в анализ набор категорий и сюжетов, очевидно и традиционно связанных с темой цивилизационных проектов: духовной и материальной составляющих цивилизации; идентичности и культуры; политики и идеологии, психоидеологии и национальных идей; стратегического планирования и управления развитием; модернизации и демодернизации, вызова и ответа, выбора и судьбы, витального цикла – расцвета и упадка, жизни и умирания...» [7, с. 141].

Из предыдущего анализа становится ясно, что большой технологический вызов – это явление цивилизационного масштаба. И ответ на него – это всегда освоение новых производств, основанное на разработке и внедрении новых когнитивных, образовательных и социальных технологий. Таким образом, большой технологический вызов не сводим ни к сфере техники, ни к области науки, ни к системам

общества или государства. Он оказывается местом пересечения всех названных перспектив. Отсюда и необходимость комплексного подхода как для установления причин, так и для поиска ответа на то, что мы квалифицируем как большой вызов.

Основные направления анализа больших вызовов

Председатель Совета по приоритету научно-технологического развития «Возможность эффективного ответа российского общества на большие вызовы с учётом взаимодействия человека и природы, человека и технологий, социальных институтов на современном этапе глобального развития, в том числе с применением методов гуманитарных и социальных наук» академик РАН А. А. Дынкин опубликовал программную статью, посвящённую переориентации социально-гуманитарных исследований в соответствии с потребностью найти ответы на большие вызовы. По его мнению, традиционная логика развития фундаментальной науки здесь должна уступить новым ориентирам по причине собственной неспособности откликаться на реальные потребности общества, оказавшегося перед такими вызовами.

А. А. Дынкин предложил работу по шести направлениям, выбор которых опирался на выработанное возглавляемым им подразделением понимание логики больших вызовов и приоритетов. К числу этих направлений были отнесены:

- «анализ институциональных ограничений инновационной экономики; интеграция экономической, инновационной и научной политики;
- демографический переход и четвёртая промышленная революция: трансформация рынка труда и структуры занятости;
- парирование экологических проблем с помощью оптимизации взаимодействия человека и природы, человека и технологий;
- новые и традиционные внешние военные и невоенные угрозы национальной безопасности;

– международные этнополитические, трансграничные и вооружённые конфликты – актуальные и потенциальные;

– социальная и культурная безопасность – вызовы технологического развития, институциональные дисбалансы и кризис идентичности» [8, с. 14].

Ни одно из направлений, отражающее логику больших вызовов, не может быть отнесено по ведомству какой-либо из отраслей, выделенных на основании номенклатуры научных специальностей. Для решения проблем в каждом случае необходимо объединять усилия специалистов из самых разных областей: математиков и филологов, социологов и физиков, философов и экономистов [9].

А. А. Дынкин полагает, что на уровне личности в качестве большого вызова становится кризис идентичности. Причина кризиса идентичности состоит в особенностях социальной ситуации, обусловленной развитием экономики и технологий, но имеющей большое значение для внутреннего мира современного человека. В условиях социальной атомизации и формирования экономических отношений, основанных на экономике потребления, возникает и углубляется неопределённость личных жизненных перспектив. Ситуацию обостряет размывание ценностных ориентиров, переводящее отношение между личностью и обществом из функционального в дисфункциональное. Неустойчивые социальные связи, согласно А. А. Дынкину, актуализируют ситуативные, в том числе деструктивные групповые идентичности. Это источник угроз для социальной и культурной безопасности. Ответом является развитие форм гражданской самоорганизации и институтов обратной связи граждан и государства. В качестве такой формы выступает в том числе политика идентичности, «в которую должны быть вовлечены, помимо государства, наука и институты образования» [8, с. 16].

Но вернёмся к дисциплинарной сложности названных приоритетных направлений анализа, выделенных группой А. А. Дынкина. Первое направление сви-

детельствует об озабоченности институциональным строем российского общества, который, по мысли разработчиков, препятствует инновационному развитию российской экономики. Эта тема не может считаться новой – с самого начала 1990-х гг., когда институциональный порядок выстраивался практически с нуля, т. е. буквально на обломках институтов и структур разрушенного советского государства, этот самый порядок препятствовал проведению интегрированной политики в областях экономики, науки и инноваций. Стихийно возникшая диалектика запретов и разрешений оказывается тормозом для взаимодействия бизнес-структур с исследовательскими коллективами, с одной стороны, и исследовательских коллективов с инновационными предприятиями, – с другой. Здесь призывы к увеличению экономической свободы периодически сменяются жалобами на всё растущее стремление к тотальному регулированию и бесконечному аудиту. Поиски путей гармонизации системы запретов и системы разрешений должны продолжаться, ибо этот вызов представляется действительно большим и действительно технологическим [10]. Этот вызов касается стран, чья экономика и наука поставлена в условия догоняющей модернизации, но доставшиеся от советского прошлого научный и хозяйственный потенциал позволяют рассчитывать на прорывное развитие хотя бы в отдельных отраслях [11].

Второе направление так же сформулировано в терминах социально-экономических наук – демографии, экономики, управления производством. Этот вызов носит глобальный характер и затрагивает процессы, характерные для всех стран и всего населения планеты.

Демографический переход может считаться уже свершившимся для одних этноконфессиональных общностей, в то время как другие в процессе, а третьи ещё только на подходе к нему. В то же самое время наступающая и как причина, и как следствие четвёртая промышленная революция, знаменующая собой переход к новому эконо-

мическому укладу, прямо ставит безопасность и устойчивое развитие государства в зависимость от способности адаптироваться к новым явлениям вроде прекаризации труда и других изменениях в структуре занятости.

Следующую группу проблем – проблемы экологии – также можно назвать традиционной, как традиционными для более чем полувековой истории планеты можно назвать разговоры об оптимизации взаимодействия человека и природы, а также человека и технологий. Но при всей традиционности экологических проблем в последнее десятилетие их видение существенно изменилось. Прежде всего в условиях сравнительно автономных хозяйственно-экономических комплексов проблемы экономики могли оставаться на национальном уровне. Более того, ранее это были проблемы сравнительно небольшого количества промышленно развитых стран, каждая из которых вполне могла принимать локальные меры и в одиночку добиваться зримого улучшения экологической ситуации. Теперь же, в условиях глобализации, изменилось многое.

Во-первых, субъектами индустриализации стали не национальные, а транснациональные компании, к которым добавились индустриальные предприятия стран с нерыночной экономикой. И первые, и вторые сделали проблематичной традиционную схему, когда под давлением избирателей законодатели и правительства добивались от промышленников заботы об окружающей среде. Во-вторых, наряду с постиндустриализацией Европы, Японии и США произошла индустриализация Китая, Индии и многих других густонаселённых стран, сделав вмешательство в природные порядки планеты значительно более масштабным. В результате экологические проблемы стали масштабными, т. е. глобальными – подключить к их решению необходимо все страны или, по крайней мере, большинство таковых. В-третьих, сравнительно недавно сфера экологических проблем превратилась в средство политических манипуляций: одни страны

под видом борьбы за сохранение природы навязывают другим выгодные им политические или хозяйственно-экономические решения. Всемирные фонды вроде Greenpeace, WWF-International и др. во главе с печально известной шведской экологической активисткой Гретой Тунберг создают у многочисленных обывателей иллюзию независимости от финансирующих их структур и одиозных персонажей, что позволяет последним блокировать одни и продвигать другие глобальные и национальные проекты.

Четвёртая и пятая группы проблем напрямую связаны со сферой компетентности силовых структур, таких как органы государственной безопасности, вооружённые силы, полиция и др. Выделяя в качестве особых направлений исследования новые и традиционные внешние военные и невоенные угрозы национальной безопасности, разработчики отчётливо осознают технологическое единство военных и невоенных, традиционных и новых средств воздействия на жизнедеятельность современных государств, способного представлять угрозу их целостности и независимости.

Следующим пунктом называется сходная по своей сути с предыдущей угроза государственной безопасности. Речь идёт о конфликтности тех или иных областей социальной жизни, будь то конфликты между государствами, этнополитическими силами или этноконфессиональными общностями. Разделение конфликтов на актуальные и потенциальные показывает, что исторически сложившаяся или обусловленная воздействием вновь появившихся факторов конфликтность в какой-либо точке мира нуждается в как можно более раннем выявлении и изучении.

Последнее направление, обозначенное как социальная и культурная безопасность, включает в себя три элемента: вызовы технологического развития, институциональные дисбалансы и кризис идентичности. Эти три элемента можно рассматривать как три части одного большого вызова, а можно выделить каждый из них в отдельный.

Заклучение

О таящем в себе опасность воздействию технологического развития на общество и его культуру стало известно не сегодня. Но никогда ещё само технологическое развитие не было столь быстрым и интенсивным, а его воздействие на социокультурные системы не было столь непредсказуемым. Это дало основание утверждать об изменении самого характера связанной с ним угрозы.

Всё то же самое относится и к угрозам, связанным с ростом социального неравенства и новейшей его институционализацией – в условиях привлечения систем искусственного интеллекта и общей циф-

ровизации социальное неравенство стремительно дегуманизируется. А о кризисе идентичности, вызванном технологическим развитием, следует говорить отдельно – идентичность буквально стала объектом целенаправленного воздействия со стороны самых разных, в том числе и откровенно враждебных, центров политического действия. Искать ответы на эти вызовы, действительно являющиеся большими, следует не только в сфере традиционных управленческих решений – сам характер рождаемых ими угроз требует поиска новых как по форме, так и по содержанию ответов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лапин Н. И. Большие вызовы новой России и развитие инновационных систем её регионов // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. 2017. Т. 3. № 3. С. 8–18. DOI: 10.21684/2411-7897-2017-3-3-8-18.
2. Лапин Н. И. Человек и культура его взаимодействий с обществом в прошлом, настоящем и будущем России (продолжая традиции осевого поколения) // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 5–16. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-5-5-16.
3. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 464 с.
4. Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
5. Гайдар Е. Т. Власть и собственность: Смуты и институты. Государство и эволюция. СПб.: Норма, 2009. 336 с.
6. Панарин А. С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М.: ИФРАН, 1994. 262 с.
7. Рубцов А. В. Модели цивилизационного развития в контекстах универсального дискурса. Состав проекта, тематическая структура, каркас категорий // Проблемы цивилизационного развития. 2021. Т. 3. № 1. С. 128–172. DOI: 10.21146/2713-1483-2021-3-1-128-172.
8. Дынкин А. А. Социально-гуманитарное измерение ответов на большие вызовы // Вестник Российской академии наук. 2019. Т. 89. № 4. С. 384–389. DOI: 10.31857/S0869-5873894384-389.
9. Пржиленский И. В. Национальное стратегическое планирование: культурные трансформации и большие вызовы // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2025. Т. 15. № 2. С. 30–39. DOI: 10.26794/2226-7867-2025-15-2-30-39.
10. Рождественская С. М., Клочки В. В. Парадигма «Больших вызовов» в системе стратегического планирования научно-технологического развития // Россия: тенденции и перспективы развития: ежегодник. Вып. 12. Ч. 3. М.: ИНИОН РАН, 2017. С. 389–394.
11. Иванов В. В., Малинецкий Г. Г. Большие вызовы XXI века // Инновации. 2020. № 2 (256). С. 3–13. DOI: 10.26310/2071-3010.2020.256.2.001.

REFERENCES

1. Lapin, N. I. (2017). The Great Challenges of the New Russia and the Development of Innovative Systems in Its Regions. In: *Tyumen State University Herald. Social, Economic, and Law Research*, 3 (3), 8–18. DOI: 10.21684/2411-7897-2017-3-3-8-18 (in Russ.).
2. Lapin, N. I. (2021). Man, and the Interaction Culture with Society in the Past, Present, and Future of Russia (Continuing the Traditions of the Axial Generation). In: *Voprosy Filosofii*, 5, 5–16. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-5-5-16 (in Russ.).
3. Mainzer, K. (2009). *Thinking in Complexity: The Complex Dynamics of Matter, Mind and Mankind*.

- Moscow: LIBROKOM publ. (in Russ.).
4. Prigogine, I. R. & Stengers, I. (1986). *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Moscow: Progress publ. (in Russ.).
 5. Gaidar, E. T. (2009). *Power and Property: Times of Troubles and Institutions. State and Evolution*. St. Petersburg: Norma publ. (in Russ.).
 6. Panarin, A. S. (1994). *Russia in the Civilization Process (Between Atlanticism and Eurasianism)*. Moscow: IFRAS publ. (in Russ.).
 7. Rubtsov, A. V. (2021). Models of Civilizational Development in the Contexts of Universal Discourse. Project Composition, Thematic Structure, Framework of Categories. In: *Civilization Studies Review*, 3 (1), 128–172. DOI: 10.21146/2713-1483-2021-3-1-128-172 (in Russ.).
 8. Dynkin, A. A. (2019). Social and Humanitarian Dimension of Responses to Great Challenges. In: *Herald of the Russian Academy of Sciences*, 89 (4), 384–389. DOI: 10.31857/S0869-5873894384-389 (in Russ.).
 9. Przhilenskiy, I. V. (2025). National Strategic Planning: Cultural Transformations and Great Challenges. In: *Humanities and Social Sciences. Bulletin of the Financial University*, 15 (2), 30–39. DOI: 10.26794/2226-7867-2025-15-2-30-39 (in Russ.).
 10. Rozhdestvenskaya, S. M. & Klochkov, V. V. (2017). The Paradigm of “Great Challenges” in the System of Strategic Planning of Scientific and Technological Development. In: *Russia: Development Trends and Prospects. Iss. 2. Pt. 3*. Moscow: INION RAS publ., pp. 389–394 (in Russ.).
 11. Ivanov, V. V. & Malinetsky, G. G. (2020). Great Challenges of the 21st Century. In: *Innovations*, 2 (256), 3–13. DOI: 10.26310/2071-3010.2020.256.2.001 (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Пржиленский Игорь Владимирович (г. Москва) – кандидат социологических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Финансового университета при Правительстве Российской Федерации;
ORCID: 0000-0001-6385-3762; e-mail: yesdreamer@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Igor Przhilenskiy (Moscow) – Cand. Sci. (Sociology), Assoc. Prof., Department of Humanities, Financial University under the Government of the Russian Federation;
ORCID: 0000-0001-6385-3762; e-mail: yesdreamer@yandex.ru

Научная статья

УДК 141.7: 004.9

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-114-123

УПРАВЛЕНЧЕСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ В ЦИФРОВОЙ УТОПИИ XXI ВЕКА

Халуторных О. Н.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана, г. Москва, Российская Федерация

e-mail: Olganik@yandex.ru

Поступила в редакцию 15.12.2025

После доработки 29.12.2025

Принята к публикации 15.01.2026

Аннотация

Цель. В статье проводится всесторонний анализ цифровой утопии как объекта исследования социальной философии, сформировавшегося в XXI в., а также применяемых в ней технологий управления.

Процедура и методы. Работа выполнена на основе системного подхода с использованием методов контент- и сравнительного анализа.

Результаты. Сформулировано авторское определение цифровой утопии как социального проекта, имманентно связанного с современными технологиями управления. Выявлена амбивалентная природа управленческих технологий, значимых для формирования цифровой утопии: с одной стороны, они реализуют идеал «прозрачного» и безопасного общества, с другой – формируют систему тотального контроля, цифрового неравенства, нового вида социального принуждения.

Теоретическая и/или практическая значимость. Автор статьи приходит к выводу, что современный человек в рамках цифровой утопии всё сильнее трансформируется в новый тип индивида – Homo informaticus, чьи жизненные практики и решения зависят от предоставляемых системой алгоритмических решений и информационных потоков. Работа актуализирует необходимость гуманитарной экспертизы цифровизации для минимизации рисков утраты автономии, приватности и человеческой идентичности.

Ключевые слова: цифровая утопия, идеальное общество, управленческие технологии, искусственный интеллект, социальный контроль, алгоритмическое управление, *Homo informaticus*

Для цитирования:

Халуторных О. В. Управленческие технологии в цифровой утопии XXI века // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 114–123. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-114-123>.

Original research article

MANAGEMENT TECHNOLOGIES IN DIGITAL UTOPIA OF THE 21ST CENTURY

O. Khalutornyykh

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russian Federation

e-mail: Olganik@yandex.ru

Received by the editorial office 15.12.2025

Revised by the author 29.12.2025

Accepted for publication 15.01.2026

Abstract

Aim. The article provides a comprehensive analysis of digital utopia as an object of research in social philosophy that emerged in the 21st century, as well as the management technologies used in it.

Methodology. The research is based on a system approach using content analysis and comparative analysis.

Results. The author's definition of digital utopia is formulated; it is considered as a social project inherently linked to modern management technologies. The ambivalent nature of management technologies significant for the formation of digital utopia is revealed – they realize the ideal of a “transparent” and secure society, but also create a system of total control, digital inequality, and a new type of social coercion.

Research implications. The author concludes that within the framework of a digital utopia, modern humans are increasingly transforming into a new type of individual – Homo informaticus – whose life practices and decisions depend on algorithmic solutions and information flows provided by the system. The study underscores the necessity of a humanitarian assessment of digitalization to minimize the risks of losing autonomy, privacy, and human identity.

Keywords: digital utopia, ideal society, management technologies, artificial intelligence, social control, algorithmic governance, Homo informaticus

For citation:

Khalutornykh, O. V. (2026). Management Technologies in Digital Utopia of the 21st Century. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 114–123. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-114-123>.

...Мы свободны от наших трудов
и сливаемся снова с природой...
и все живём под опекой
любящих машин.
Р. Бротиган¹

Введение

Современный мир стоит на пороге фундаментального перехода к новой форме общественного устройства – цифровому обществу. Новейшие технологии пронизывают все сферы жизни, формируя особую цифровую реальность. Доступ к знаниям, технологиям, их эффективное использование становятся важным условием обеспечения устойчивого развития как отдельных государств, так и всего человечества. «Умные» технологии призваны сделать нашу жизнь более безопасной, комфортной, эффективно распределять имеющиеся ресурсы, освободить человека от тяжёлого монотонного труда. Однако наряду с декларируемыми благами возникают и новые риски: цифровая дифференциация, реализация тотальных механиз-

мов надзора, внедрение нетранспарентных алгоритмов принятия государственных решений, замещение реальной личности цифровым образом и, как следствие, потеря человеком собственной идентичности. Таким образом, проект цифрового общества должен быть всесторонне подвергнут гуманитарной экспертизе.

Целесообразно отметить, что термин «цифровое общество», несмотря на широкое использование в научном дискурсе, остаётся неоднозначным. Многогранность «цифровой жизни» (Д. Тэплин), её постоянная эволюция и глубокое влияние на социальные, экономические, культурные общественные процессы затрудняют поиск универсальной формулировки. Предполагается более плодотворным анализ различных концептуальных подходов к пониманию данного феномена. Так, В. И. Пржиленский считает, что цифровая реальность проявляется бинарно – на

¹ Brautigan R. All Watched Over by Machines of Loving Grace. Communication Company, 1967. 28 p.

уровне системы и на уровне жизненного мира [1]. На уровне системы возможен анализ с помощью классических методов научного познания (обобщение, социальное моделирование и т. д.). На уровне жизненного мира цифровая реальность предстаёт как набор стремительно меняющихся значений и смыслов, значимых для человека. Невозможно не согласиться с М. Чан, утверждавшим, что «в цифровой реальности тело и цифровые технологии рассматриваются как явления одного порядка, и первое, и второе выглядят как чувственно воспринимаемые. При этом социальные и культурные детерминанты фильтруют, формируют и направляют наше восприятие посредством таких устройств, как смартфоны, телефоны, консоли, планшетные компьютеры и т. д.» [2, р. 208]. Г. Таунер предлагает рассматривать конструирование цифровой реальности как результат и условие хранения, а также использования информационного кода [3]. О. А. Гримов определяет цифровую реальность как формируемый новейшими эмерджентными технологиями многоуровневый ландшафт современности [4]. Текст, изображения, видео, алгоритмы – любые формы данных, существующие и обрабатываемые в цифровом виде, образуют информационное тело цифрового мира, которое поддерживается новейшими технологиями, программным обеспечением, сетями, платформами, обеспечивающими создание, хранение и передачу информации. Но цифровая реальность не существует в вакууме – она создаётся и используется людьми для общения, работы, обучения, развлечений. Сеть, адаптируясь к растущим объёмам данных и числу пользователей, позволяет всем, кто в ней находится, взаимодействовать с цифровыми объектами и друг с другом, активно размыкает границы между «онлайн» и «офлайн» опытом и всё глубже проникает в физический мир, меняя наше восприятие, мышление и способы взаимодействия. Глобальный процесс цифровизации влечёт за собой неизбежную трансформацию традиционных институтов и механизмов управления. Массивы

информации, сложные коммуникации, искусственный интеллект изменяют не только материальную сферу, они порождают иные аксиологические нормы. Важнейшие социальные взаимодействия смещаются из плоскости «человек – природа – человек» в область «человек-технологии-информация». С одной стороны, цифровизация аккумулирует условия для формирования «прозрачного» общества, модифицирует управленческие практики, с другой – создаёт беспрецедентные возможности для жёсткого контроля и манипуляций массовым сознанием. «Современный этап развития общества с полным основанием можно охарактеризовать как виртуальную, или цифровую революцию, а XXI в. – веком интернета, который можно назвать бездуховным интеллектом. Сегодня цифровые технологии проникают во все сферы жизнедеятельности человека, создавая новую реальность – псевдогуманизм» [5, с. 34]. Мир превращается в калейдоскоп симулякров, где человек предстаёт уже «не органическим телом, не субъективностью, которая в числовой мир не вписывается, а вычислительной машиной и базой данных. Человек в нём уже не человек, а числовой пробел мира» [6, с. 138]. Новая действительность неизбежно порождает новые модели идеального социума, которые, подобно увеличительному зеркалу, отражают надежды, чаяния и страхи современного человечества.

Особенности формирования цифровой утопии

В контексте информационного общества, представляющего сложный симбиоз материального и цифрового, современные утопические проекты становятся одним из значимых инструментов конструирования социальной организации. Идея цифровой утопии уходит корнями в ранние представления о потенциале компьютеров и интернета. Такие энтузиасты, как А. Тьюринг и Джон фон Нейман, видели в компьютерах не просто орудия вычислений, а потенциально мощные инструменты для решения

сложных социальных и экономических задач, которые обязательно приведут к созданию всеобщего равного доступа к знаниям, упрощению коммуникации и в итоге к рождению более справедливого и гармоничного общества. В начале развития интернета многие верили, что он станет пространством свободной и открытой коммуникации, где каждый голос будет услышан, а границы и преграды стёрты.

В цифровой философии существует концептуальное различие между киберутопией и цифровой утопией, которое отражает различные исторические этапы осмысления технологического прогресса и его социальных последствий. Киберутопия представляет раннюю форму технологического утопизма, сформировавшуюся в 1980–1990-х гг. Как отмечает Ф. Тёрнер, [7], киберутопия характеризуется романтизацией виртуального пространства как области абсолютной свободы от физических и социальных ограничений, верой в эмансипаторный потенциал децентрализованных сетевых структур, воспекает идеи технологического либертарианства, выраженные в «Декларации независимости киберпространства» Джона Перри Барлоу.

Цифровая утопия – более поздний концепт, отражающий опыт массовой цифровизации общества 2000–2025-х гг. Цифровая утопия видит основу социальной организации в чётком управленческом алгоритме большими данными, унификации всех жизненных процессов, верифицирует показатели эффективности через метрики и количественные показатели. Киберутопия сохраняет элементы трансцендентного идеала, тогда как цифровая утопия имманентна и прагматична. При этом киберутопия часто содержит критику государственных моделей управления, в то время как цифровая утопия может зачастую сочетаться с идеями «цифрового государства», «электронного правительства». Данное различие становится особенно значимым в контексте современных дискуссий о цифровом суверенитете и технологическом развитии общества.

Таким образом, киберутопия и цифровая утопия представляют различные этапы становления технологического утопизма. В рамках цифровой утопии высшей ценностью становится информация, а основным достижением общества провозглашается равенство доступа к базам данных. Наравне с этим усиливаются реальная дифференциация, строгая социальная иерархия, основанная на создании и контроле цифровых потоков и алгоритмическом регулировании жизни.

Управленческие технологии в классических утопиях

Каждая утопия, в отличие от фантастических или сказочных произведений, содержит подробное описание общественного и / или государственного устройства, технологий управления, которые, по мнению автора, способствуют рождению более совершенного и справедливого социума. Так, в «Государстве» Платона подробно описывается технология формирования управленческой элиты (философы), призванной через разумное законотворчество и правление обеспечить гармоничное существование жителей полиса. Упразднение института семьи и частной собственности для стражей и правителей позволяет предотвратить конфликт интересов и использование служебного положения в личных целях. Жёсткая цензура в искусстве позволяет воспитывать послушание и способствует выработке «правильных» моделей поведения граждан.

В классических утопиях эпохи Возрождения (Т. Мор «Утопия», Т. Кампанелла «Город Солнца») авторами описываются управленческие технологии, обеспечивающие прозрачность, выборность и сменяемость властей, все должностные лица (филархи, протофиларх, князья) избираются и могут быть смещены, если заподозрены в стремлении к тирании. У Мора власть становится обязанностью, а не привилегией, все решения принимаются народным собранием или сенатом при максимальной гласности, чтобы избежать

заговоров. Принципы планирования и перераспределения, общая собственность, обязательный труд для всех утопийцев уничтожают возможность любого неравенства, гарантируют изобилие. Строгая регламентация быта (стандартная одежда, одинаковая планировка домов и городов, совместные трапезы, контроль за передвижением) не позволяют развиться зависти и корыстолюбию. Подобная система делает «порочное» поведение утопийцев невозможным.

Т. Кампанелла в «Городе Солнца» описывает модель ноократии, создающей общественное благо через тотальную регламентацию жизни на основе «естественной магии» (науки), образовательных технологий (стены города становятся инструментом образования, идеологии и наглядной агитации). Автор отстаивает идею жёсткого контроля над деторождением. Служба «Любовь» подбирает пары для зачатия по принципу наилучшего сочетания качеств будущих родителей (евгеника). Дети воспитываются государством, что позволяет формировать «нового человека», который становится носителем исключительно коллективных ценностей. Все действия граждан (работа, еда, сон, отдых) строго распланированы и контролируются правительством.

В отечественной философской традиции система управленческих технологий в утопии приобретает уникальные черты, сочетая критику западного технократизма, необходимость сохранения религиозно-этических норм российского общества. Так, князь М. М. Щербатов в отечественной патриархально-дворянской утопии «Путешествие в землю Офирскую г-на С... шведского дворянина» описывает целостную технологию, включающую такие механизмы, как пространственное управление, обратная связь и управление личным примером. В своём произведении автор интуитивно предвосхитил принципы пространственного подхода к управлению, который получил теоретическое оформление лишь в XIX в. в работах И. Г. фон Тюнена. М. М. Щербатов рассматривает территориальные ресурсы

(природные, человеческие, экономические) как основу для активного развития региона, требующего рационального и эффективного использования. Например, в идеальном Офире замок, утратив декоративную функцию, получает производственное (размещение фаянсовой фабрики, использующей местную глину) и рекреационное (сохранение садов для гуляний) назначения. Данное превращение демонстрирует принцип поиска конкурентных преимуществ конкретного пространства. Щербатов предлагает рационально размещать города, торги и ярмарки на таком расстоянии друг от друга, чтобы земледелец мог доехать до рынка «в два или три дня»¹. Эта идея соотносится с теорией Тюнена об оптимизации транспортных издержек. При этом «нижние правительства» (органы местного управления) должны быть территориально доступны для населения, размещаясь не только в городах, но и в крупных деревнях, чтобы «каждому удобно было к оным прибегнуть»², что призвано повысить эффективность как экономики, так и административной системы. Государь обязан общаться не только с высшими чинами, но и с «нижними», чтобы не быть «слепым в рассуждении орудий»³ и не зависеть всецело от окружения. Эта идея, заимствованная из современной Щербатову реформаторской практики (и позже закреплённая в Жалованной грамоте дворянству 1785 г.), легитимизирует обратную связь через представительные институты. Личный пример направлен на формирование и поддержание легитимности власти, без которой эффективное управление невозможно. «Правильное» публичное поведение правящей элиты призвано формировать доверие народа и рассматривается как мощнейший инструмент управления нравами и укрепления социальных связей [8].

¹ Щербатов М. М. Избранные труды. М. РОССПЭН, 2010. С. 204.

² Там же. С. 250.

³ Там же. С. 255.

Управленческие технологии в антиутопии

Произведения, повествующие о наихудшем государственном устройстве, в которых подробно описываются управленческие технологии тотального надзора и подавления государством отдельной личности, – антиутопии – могут быть рассмотрены как специфический жанр романа-предвидения, рисующего негативные последствия реализованных идей социальной утопии [9]. Уже ставшие классическими романы Е. Замятина «Мы», Дж. Оруэлла «1984», О. Хаксли «О дивный новый мир» представляют модели управления социумом, основанном на полной унификации жизни, уничтожении свободы воли человека, его индивидуальности ради коллективного счастья.

В антиутопии Е. Замятина «Мы» перед читателем предстаёт мир, в котором запрещена любая приватность: стены из стекла, невозможность занавесить окна делает любое действие индивида публичным, поощряются доносы, в том числе на близких, слежка возведена в ранг добродетели и гражданской обязанности, неконтролируемое пространство за стенами города объявляется враждебным и опасным. Так же, как и в классических утопиях, жизнь (и мысли) чётко регламентирована, единообразна и контролируема, уничтожаются любые внешние признаки инаковости, человек становится винтиком, «номером» в системе. Как и у Платона, искусство поставлено на службу государству. Сочинительская машина «поэм» создаёт произведения исключительно на разрешённые темы, музыка строго математична. Способность человека мечтать, анализировать, критически мыслить, бунтовать «излечивается» хирургическим путём.

Удержание власти Партии ради самой власти, достижение тотального контроля над реальностью, прошлым и сознанием в романе Дж. Оруэлла «1984» достигается более изощренными манипуляциями. «Министерство Правды» систематически переписывает историю, уничтожает доку-

менты и создаёт новые, прошлое становится таким, каким его хочет видеть правящее меньшинство («Кто управляет прошлым, тот управляет будущим»). Утопийцев заставляют одновременно верить во взаимоисключающие убеждения, что уничтожает способность к критическому мышлению («Война – это мир. Свобода – это рабство. Незнание – сила»). Из обихода исчезают слова «свобода», «личность», «справедливость». Преступлением объявляются не только действие или мысль, но и непроизвольное выражение лица, что порождает перманентный внутренний страх.

О. Хаксли в романе «О дивный новый мир» описывает более мягкие технологии управления. Стабильность общества потребления достигается через гарантированное счастье, уничтожение желаний и устранение страданий. Механизмом управления становится не террор, а тиражирование нехитрых удовольствий. Новейшие биотехнологии создают конвейерное производство людей в пробирках с predetermined физическими и умственными параметрами (альфы, беты, гаммы, дельты, эпсилон), что эффективно решает проблему социального неравенства – каждый доволен предназначенной ему ролью. Внушение «правильных» установок во сне с младенчества формирует необходимые убеждения, внушает отвращение к природе и чтению книг. Управление эмоциями и поведением осуществляется посредством приёма наркотика, способного подавлять любые негативные эмоции, тревоги, желание думать. Культ потребления (выбрасывания вещей) поддерживает экономику и даёт ложное ощущение наличия значимой цели, выражающейся лозунгом «Каждый принадлежит всем».

Управленческие технологии как инструмент конструирования цифровой утопии

Современные управленческие технологии, включая системы управления большими данными, алгоритмическое управление и платформенные решения становятся ар-

хитектурным основанием цифровой утопии. Они не просто обслуживают утопический проект, но активно конструируют его, определяя параметры социальной реальности и границы возможного. Массовая компьютеризация создаёт условия для институционализации новых форм контроля. Системы алгоритмического управления, основанные на работе искусственного интеллекта, позволяют осуществлять тонкую настройку общественных процессов, создавая иллюзию «естественного» и «объективного» порядка. Однако за этой иллюзией скрываются конкретные управленческие решения властвующих элит.

Целесообразно отметить, что романы, в которых детально описывается социум, где технологические достижения способны привести к решению ключевых проблем человечества, в литературе довольно редки. Одним из самых известных произведений данного жанра, созданного в стиле киберпанка, является утопия Н. Стивенсона «Лавина». В ней детально представлена комплексная модель цифровой квазиутопии, описывающей общество, стабильность и функциональность которого обеспечивается специфическим набором механизмов управления. Будучи систематизированными, они образуют технологию, анализ которой позволяет выявить ключевые парадоксы и риски, присущие проектам тотальной цифровизации общественного пространства в реальном мире.

Цифровая утопия Стивенсона локализована в Метавселенной – корпоративно-технологической платформе, регламентирующей все аспекты социальной жизни граждан. Управление осуществляется через архитектуру интерфейса и систему социальных рангов. Аватар пользователя, его «земельный надел» (лот) и внешний вид становятся прямыми объектами воздействия, формируя цифровое социальное тело, подчинённое правилам платформы. Декларируемые равенство и свобода (доступ есть у всех) иерархизируются через коммерциализацию атрибутов статуса. Таким образом, первичным механизмом управления становится дизайн виртуаль-

ной среды, детерминирующий поведенческие паттерны и социальные взаимодействия людей. Управление в физическом мире «Лавины» делегировано частным акторам – франшизам («Рамочка-лодочка», ЦРУ, мафия), что отражает крах национального государства. В Метавселенной эту роль берут на себя корпоративные администрации, сообщества по интересам (клубы), диктующие собственные правила и системы модерации. Формируется модель ризоматического управления, в которой отсутствует линейность, универсальность, но возможно существование множества кластеров, контролируемых алгоритмическим администрированием доступа и частными правилами поведения. При этом, как и в антиутопиях XX в., порядок в Метавселенной поддерживается тотальным надзором. Хотя прямой полицейский контроль не доминирует, публичность логов, фиксация действий аватара, рейтинг репутаций создают стойкий эффект паноптикума [10]. Пользователь всегда помнит, что за всеми его действиями наблюдают, и внутренне дисциплинируется. Технология превентивного управления поведением через осознание постоянного мониторинга обеспечивает саморегуляцию системы. Однако даже такая модель цифровой утопии не совершенна. Биолого-лингвистический вирус, воздействующий непосредственно на мозг пользователя через зрительную и языковую системы в обход виртуальных систем слежения, разрушает контроль паноптикума. Метавселенная оказывается беззащитной перед атакой «лавины» на физическую, более глубинную, «довербальную» сущность человека.

Целесообразно отметить, что цифровая утопия Стивенсона не является обществом всеобщего благоденствия. Это, скорее, виртуальный идеал, обеспечивающий порядок и возможность псевдовыражения аватара внутри защищённой корпоративной платформы. Управление здесь осуществляется не через традиционные политические институты, а через конвергенцию дизайна среды-платформы, кластерного

самоуправления, тотального паноптикума и нейролингвистического вмешательства. Стивенсон убедительно демонстрирует, что утопический цифровой порядок неизбежно порождает новые формы социальной стратификации, новые риски, где контроль над информацией оборачивается возможностью контроля над массовым и индивидуальным сознанием, нивелируя традиционные человеческие ценности, изначально провозглашаемые киберутопией как абсолютные [11].

Заключение

Проведённый анализ особенностей, базовых характеристик цифровой утопии позволяет сформулировать ряд ключевых выводов.

1. Цифровая утопия XXI в. может быть рассмотрена как развивающийся социально-технологический проект общественного устройства, имманентно связанный с практиками алгоритмического управления, обработки больших данных и платформизации. Она эволюционирует от романтического киберутопизма 1990-х гг., делавшего акцент на свободе и децентрализации интернет-пространства, к прагматичной модели, где высшей ценностью становится эффективность, предсказуемость и управляемость социальных процессов через цифровые интерфейсы. С одной стороны, цифровая утопия предлагает решение фундаментальных проблем современности (растущая преступность, террористические угрозы, экономические, экологические кризисы, неравенство доступа) через «умные» системы – большие данные и искусственный интеллект позволяют оптимизировать распределение ресурсов, персонализировать услуги, обеспечивать безопасность, комфорт и порядок, реализуя идеал «прозрачного» общества. С другой – эти же технологии формируют инфраструктуру для тотального контроля и нового социального принуждения вследствие эффекта цифрового паноптикума, когда постоянная возможность наблюдения (со стороны государства, корпораций

или алгоритмов) приводит к интериоризации контроля и становится базовым принципом общественной жизни.

2. История убедительно демонстрирует, утопическое что мышление всегда было тесно связано с разработкой технологий социального управления, направленных на достижение гармонии и всеобщего процветания. Однако классические утопии / антиутопии от Античности до XX в. стремились искоренить не только конфликты, неравенство, пороки, но и «слишком человеческое» в самом человеке (индивидуальность, несовершенство, право на сомнение и ошибку) через тщательно выстроенные социальные механизмы контроля и подавления. Цифровая утопия наследует эту логику, но переносит её в новую среду, где инструментами управления становятся алгоритмы, интерфейсы, цифровые следы и т. д.

3. Антиутопическая традиция XX в., предвосхитившая многие риски технологического общества, остаётся предельно актуальной и сегодня. Угрозы, описанные Замятиным (уничтожение приватности, тотальная регламентация), Оруэллом (манипуляция сознанием и историей) и Хаксли (управление через потребление, удовольствие, генетическое программирование), обретают новое звучание в цифровую эпоху. Но если антиутопии XX в. боролись с тоталитарными государствами, то современные вызовы исходят от гибридных систем надзора, где государственные и корпоративные интересы переплетаются в цифровой среде, а управление осуществляется через «мягкую силу» алгоритмических рекомендаций, систем социального кредита и поведенческой аналитики.

4. Важнейшим следствием возможной реализации проекта цифровой утопии является антропологическая трансформация. Человек всё больше превращается в *Homo informaticus* – субъект, чья идентичность, социальные связи и возможности опосредованы цифровыми технологиями. Его свобода воли и критическое мышление ставятся под сомнение не только внешним манипулированием, но и глубоко-

кой зависимостью от «поставляемых» системой готовых решений, поведенческих паттернов и информационных потоков. Формируется новый тип социальности, в которой реальность замещается симулякрами, а подлинное человеческое взаимодействие – оптимизированными цифровыми коммуникациями.

Таким образом, с одной стороны, цифровые технологии, искусственный интеллект способны освободить человека от тяжёлого рутинного труда, расширить его возможности, с другой – они же способствуют формированию и частичной реали-

зации антиутопических сценариев нового цифрового порядка, основанного на всевидящем оке алгоритмов и утрате человеческой автономии. Перед современной цивилизацией стоит важнейшая задача – признавая объективную неизбежность цифрового перехода, необходимо осознать и нивелировать сопутствующие ему риски, а также отстоять и сохранить непреложные ценности человеческого бытия – уникальность личности, достоинство, право на приватность и свободу самоопределения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пржиленский В. И. Понятие цифровой реальности: значение и смысл // *Философия науки и техники*. 2021. Т. 26. № 2. С. 68–80.
2. Chan M. *Digital Reality: The Body and Digital Technologies*. London: Bloomsbury Academic, 2018. 208 p.
3. Towner, G. *Thinking Like a Computer. An Introduction to Digital Realty*. London: Austin Macauley Publishers, 2020. 185 p.
4. Гримов О. А. Цифровая реальность: социальная онтология и методология эмпирического изучения // *Сложность. Разум. Постнеклассика*. 2019. № 3. С. 42–50.
5. Бондарева Я. В., Жаворонкова Г. А. Формирование новой социальной реальности (гуманизм vs искусственный интеллект) // *Современные философские исследования*. 2025. № 1. С. 33–39. DOI: 10.18384/2949-5148-2025-1-33-39.
6. Гиренок Ф. И. Основные принципы дигитальной философии // *Философия хозяйства*. 2018. № 6. С. 133–139.
7. Turner F. *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth. Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: University of Chicago, 2006. 354 p.
8. Соловьёв К. А. Принципы государственного управления в социальной утопии князя М. М. Щербатова «Путешествие в землю Офирскую г-на С... шведского дворянина» // *Вестник Московского университета. Серия 21. Управление (государство и общество)*. 2020. № 2. С. 3–19.
9. Халуторных О. Н. Антиутопия как социокультурный прогноз развития общества риска [Электронный ресурс] // *Гуманитарный вестник МГТУ им. Н. Э. Баумана: [сайт]*. 2021. № 3 (89). URL: <https://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/723.html> (дата обращения: 10.12.2025). DOI: 10.18698/2306-8477-2021-3-723.
10. Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 383 с.
11. Королев П. А. «О дивный новый “1984”»: режимные аспекты цифровой (анти)утопии // *Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения*. 2024. № 3. С. 204–218. DOI: 10.28995/2073-6339-2024-3-204-218.

REFERENCES

1. Przhilensky, V. I. (2021). The Concept of Digital Reality: Meaning and Sense. In: *Philosophy of Science and Technology*, 26 (2), 68–80 (in Russ.).
2. Chan, M. (2018). *Digital Reality: The Body and Digital Technologies*. London: Bloomsbury Academic.
3. Towner, G. (2020). *Thinking Like a Computer. An Introduction to Digital Realty*. London: Austin Macauley Publishers.
4. Grimov, O. A. (2019). Digital Reality: Social Ontology and Methodology of Empirical Study. In: *Complexity. Mind. Postnonclassic*, 3, 42–50 (in Russ.).
5. Bondareva, Ya. V. & Zhavoronkova, G. A. (2025). Formation of a New Social Reality (Humanism vs. Artificial Intelligence). In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 33–39. DOI: 10.18384/2949-5148-

- 2025-1-33-39.
6. Girenok, F. I. (2018). Basic Principles of Digital Philosophy. In: *Philosophy of Economy*, 6, 133–139 (in Russ.).
 7. Turner, F. (2006). *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago: University of Chicago.
 8. Soloviev, K. A. (2020). Principles of Public Administration in the Social Utopia of Prince M. M. Shcherbatov's "Journey to the Land of Ophir of Mr. S... a Swedish Nobleman." In: *Lomonosov Public Administration Journal*, 2, 3–19 (in Russ.).
 9. Khalutornykh, O. N. (2021). Dystopia as a Social Cultural Forecast for the Development of a Risk Society. In: *Humanities Bulletin*, 3 (89). URL: <https://hmbul.bmstu.ru/catalog/hum/phil/723.html> (accessed: 10.12.2025). DOI: 10.18698/2306-8477-2021-3-723.
 10. Foucault, M. (2016). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Moscow: Ad Marginem Press (in Russ.).
 11. Korolev, P. A. (2024). Brave New "1984": Regime Aspects of Digital (Anti)utopia. In: *RSUH/RGGU Bulletin. Series: Political Science. History. International Relations*, 3, 204–218. DOI: 10.28995/2073-6339-2024-3-204-218 (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Халуторных Ольга Николаевна (г. Москва) – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории государственного и муниципального управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, доцент кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана;
e-mail: Olganik@eandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Olga N. Khalutornykh (Moscow) – Cand. Sci. (Philosophy), Assoc. Prof., Assoc. Prof., Department of History of Public and Municipal Administration, Lomonosov Moscow State University; Assoc. Prof., Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University;
e-mail: Olganik@eandex.ru

Научная статья

УДК 172.16

DOI: 10.18384/2949-5148-2026-1-124-132

ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ГЕНДЕРНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ: АНАЛИЗ ПРИМЕНИМОСТИ В КИТАЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Цао Юнь, Ивлева М. Л.*

*Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, г. Москва,
Российская Федерация*

**Корреспондирующий автор; e-mail: ivleva_ml@pfur.ru*

Поступила в редакцию 24.11.2025

После доработки 12.12.2025

Принята к публикации 27.12.2025

Аннотация

Цель. Исследование посвящено анализу западных концепций социальной справедливости с акцентом на их гендерные аспекты и оценке их применимости к китайскому контексту. Актуальность работы обусловлена глобальными вызовами социального и гендерного неравенства, а также необходимостью поиска баланса между традициями и модернизацией.

Процедура и методы. Методологическую основу исследования составляют принципы сравнительной философии, межкультурный анализ, историко-философский и концептуальный анализ, методология феминистской критики, в том числе критики андроцентризма.

Результаты. Выявлено, что прямое заимствование западных теорий в Китае затруднено, но их критический пересмотр с учётом конфуцианских ценностей, социалистических принципов и локальных гендерных норм может способствовать развитию более сбалансированной модели социальной и гендерной справедливости.

Теоретическая и/или практическая значимость. Работа вносит вклад в межкультурный философский диалог и поиск альтернативных социальных парадигм, учитывающих гендерное измерение.

Ключевые слова: социальная справедливость, гендерное равенство, западная философия, китайская модель, соборность, конфуцианство, феминистская философия, гендерная справедливость

Для цитирования:

Цао Юнь, Ивлева М. Л. Теории социальной справедливости и гендерные размышления в западной философии: анализ применимости в китайском контексте // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 124–132. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-124-132>.

Original research article

THEORIES OF SOCIAL JUSTICE AND GENDER REFLECTIONS IN WESTERN PHILOSOPHY: ANALYSIS OF APPLICABILITY IN CHINESE CONTEXT

Yun Cao, M. Ivleva*

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow, Russian Federation

**Corresponding author; e-mail: ivleva_ml@pfur.ru*

Received by the editorial office 24.11.2025

Revised by the author 12.12.2025

Accepted for publication 27.12.2025

Abstract

Aim. Western concepts of social justice with a focus on their gender dimensions and assesses their applicability to the Chinese context are analysed in the study. The relevance of the work is determined by the global challenges of social and gender inequality, as well as the need to find a balance between traditions and modernization.

Methodology. The methodological basis of the study is the principles of comparative philosophy, intercultural analysis, historical, philosophical and conceptual analysis, the methodology of feminist criticism, including criticism of androcentrism.

Results. It has been revealed that direct borrowing of Western theories in China is complicated, but their critical revision considering Confucian values, socialist principles and local gender norms can contribute to the development of a more balanced model of social and gender justice.

Research implications. The work contributes to intercultural philosophical dialogue and the search for alternative social paradigms that consider the gender dimension.

Keywords: social justice, gender equality, Western philosophy, Chinese model, conciliarity, Confucianism, feminist philosophy, gender justice

For citation:

Yun Cao & Ivleva, M. L. (2026). Theories of Social Justice and Gender Reflections in Western Philosophy: Analysis of Applicability in Chinese Context. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 124–132. <https://doi.org/10.18384/2949-5148-2026-1-124-132>.

Введение

Актуальность исследования теорий социальной справедливости в современной философии обусловлена глобальными процессами трансформации общественных отношений, обострением социального неравенства и поиском новых моделей справедливого устройства общества. В условиях усиливающегося диалога культур и взаимопроникновения философских идей особую значимость приобретает анализ концепций справедливости, которые, формируясь в различных историко-культурных контекстах, предлагают принципиально разные подходы к пониманию этого фундаментального социального феномена. Западная философская традиция, представленная трудами Джона Ролза, Роберта Нозика, Юргена Хабермаса и таких феминистских мыслителей, как Нэнси Фрейзер, развивает модели справедливости, делающие акцент на индивидуальных правах, гендерном равенстве и институциональных механизмах распределения благ. Особую значимость этот анализ приобретает при рассмотрении его эвристического потенциала для незападных обществ, в частности для современного Китая, где

процессы модернизации сопровождаются активными поисками баланса между социалистическими идеалами, конфуцианскими традициями и растущими требованиями гендерного равенства. Китайский контекст представляет собой уникальное поле для апробации различных философских подходов к справедливости, поскольку сочетает в себе авторитарную политическую систему с развивающимся гражданским обществом, традиционные ценности гармонии и иерархии с растущими запросами на гендерное и социальное равенство. В этом свете критическое осмысление западных теорий социальной справедливости сквозь призму гендера позволяет не только выявить их концептуальные ограничения, но и наметить возможные пути адаптации этих идей к китайской социально-культурной реальности.

Целью данного исследования является проведение анализа ключевых теорий социальной справедливости и их гендерных аспектов в западной философии с последующей оценкой их релевантности для китайского контекста. Для достижения этой цели предполагается решить следующие

задачи: во-первых, систематизировать основные западные философские подходы к проблеме справедливости, выделив их методологические основания, социально-политические и гендерные импликации; во-вторых, провести сравнительный анализ этих подходов по ключевым параметрам (роль индивида и коллектива, функции государства, соотношение равенства и иерархии, подход к гендерному равенству); и наконец, рассмотреть потенциал применения исследуемых концепций к современным китайским реалиям с учётом местных культурно-исторических особенностей и трансформации гендерных ролей.

Методологическую основу исследования составляют принципы сравнительной философии, позволяющие выявить как универсальные, так и культурно-специфические элементы в различных концепциях справедливости, включая их гендерное измерение. Историко-философский подход используется для реконструкции генезиса и эволюции исследуемых идей, тогда как концептуальный анализ помогает выявить их внутреннюю логику и противоречия. Для анализа гендерной проблематики применяется методология феминистской критики, выявляющая патриархальные предпосылки и лакуны в философских концепциях. В этом отношении также задействована критика андроцентризма, которая выявляет обусловленность этих предпосылок патриархатной концепцией рождения [1]. Особое внимание уделяется методологии межкультурного исследования, которая позволяет избежать европоцентричных оценок и рассмотреть западные теории в диалоге с китайской интеллектуальной традицией.

Западные теории социальной справедливости: гендерный анализ

Западная философская традиция предлагает множество концепций социальной справедливости, каждая из которых отражает специфический исторический, политический и экономический контекст. Одной из наиболее влиятельных являет-

ся либеральная теория, представленная в работах Джона Ролза, который в своей «Теории справедливости» обосновал принципы справедливости как честности. Дж. Ролз предлагает гипотетическое «исходное положение», согласно которому рациональные индивиды, лишённые знания о своём будущем статусе, выбирают два ключевых принципа: равенство основных свобод для всех и допустимость социально-экономических неравенств только при условии, что они приносят наибольшую пользу наименее обеспеченным членам общества [2]. Этот подход, сочетающий либеральные ценности с элементами перераспределения, стал основой для многих современных дискуссий о справедливости, включая критику его абстрактности и сложность практического применения. Однако, несмотря на универсалистские притязания, теория Ролза подвергалась феминистской критике за упущение гендерного измерения и патриархатные предпосылки. Так, Сьюзен Окин указывала, что Дж. Ролз не учитывает патриархального устройства семьи, что ограничивает применимость принципов справедливости к приватной сфере, где исторически формируются ключевые проявления гендерного неравенства [3, р. 22]. К. Пейтмэн обращала внимание на то, что в гипотетическое «исходное положение» Дж. Ролза включены разумные индивиды, являющиеся главами семей, под которыми мыслятся прежде всего мужчины [4, р. 43].

Альтернативу ролзианскому либерализму составляет либертарианская концепция, разработанная Фридрихом Хайеком и Милтоном Фридманом. Либертарианцы отвергают идею перераспределения благ как несправедливое вмешательство в свободный рынок. Ф. Хайек, например, утверждал, что «справедливость может быть только индивидуальной», а попытки государства регулировать распределение ресурсов нарушают естественный порядок конкуренции [5, с. 30–31]. М. Фридман, в свою очередь, акцентировал внимание на равенстве возможностей, а не результатов, считая, что государство должно огра-

ничиваться защитой прав собственности и свобод, а не заниматься социальным обеспечением [6]. Эти идеи легли в основу неolibеральных реформ 1980-х гг., но подверглись критике за игнорирование вопросов справедливости и уязвимости субъектов. Так, В. Блок, анализируя утилитарный либертариализм Д. Фридмана, отмечает, что этот вариант теории «очень слаб» и «подрывает само либертарианское предприятие», поскольку фактически исключает язык прав и справедливости [7, р. 2]. Феминистская критика в адрес либертарианства акцентирует внимание на том, что риторика «равенства возможностей» и минимального вмешательства государства игнорирует системные барьеры, с которыми сталкиваются женщины в патриархальном обществе. Отказ от перераспределительной политики и социальных программ фактически закрепляет гендерное неравенство, поскольку перекладывает работу и социальное воспроизводство на частную сферу, где она остаётся неоплаченной и гендерно-маркированной [8, р. 551–553].

Критический взгляд на либеральные и либертарианские теории предлагают представители коммунитаризма, такие как Аласдер Макинтайр и Майкл Уолцер. Они подчёркивают, что справедливость не может быть универсальной, а должна учитывать культурные традиции и коллективные ценности конкретных сообществ. Макинтайр, например, критикует ролзианский «универсализм», утверждая, что понятия справедливости формируются в рамках локальных практик и исторических нарративов [9]. Уолцер, в свою очередь, разработал теорию «сфер справедливости», где разные блага (образование, здравоохранение, политическая власть) должны распределяться по разным принципам, избегая доминирования одной группы над другими [10, р. 17–19].

Особое место в западной мысли занимает критическая теория Франкфуртской школы, которая интегрирует марксистский анализ с философской критикой идеологии. Теодор Адорно и Макс

Хоркхаймер раскрыли, как массовая культура и медиа воспроизводят социальное неравенство, маскируя его под «естественный» порядок [11, с. 194]. Юрген Хабермас позднее дополнил этот подход концепцией «коммуникативного действия», предлагая демократический диалог как механизм достижения справедливости [12]. Нэнси Фрейзер, современный представитель критической теории, объединила экономическую и культурную справедливость, настаивая на необходимости борьбы как с материальным неравенством, так и с символической маргинализацией [13].

Гендерное измерение становится особенно значимым в рамках развития критической теории. Если Адорно и Хоркхаймер анализировали культуру индустрии в целом, не уделяя особого внимания производству гендерных стереотипов, то Нэнси Фрейзер прямо включает гендер в свою трёхмерную модель справедливости. Она показывает, как патриархат функционирует одновременно в экономической сфере (через гендерное разделение труда и низкооплачиваемые «женские» профессии), в сфере признания (через культурную дискредитацию «феминного») и в политической сфере (через исключение женщин из публичного пространства).

Либерально-эгалитарные теории, прежде всего подход способностей (А. Сен) и его феминистская модификация (М. Нуссбаум), переопределяют меру справедливости через качество жизни и реальные возможности. У Сена справедливость измеряется не объёмом ресурсов, а спектром осуществимых способностей – от образования и здравоохранения до участия в политике [14, с. 221–223]. М. Нуссбаум вводит перечень центральных способностей и порог достоинства [15, р. 31, 33–34], требуя институциональных гарантий минимального уровня возможностей для всех, что делает подход непосредственно применимым к анализу гендерного и расового неравенства.

Таким образом, западные теории социальной справедливости образуют спектр от строгого индивидуализма либертарианцев

до коллективистских моделей коммунитаристов и критических теорий, раскрывающих структурное насилие. Они различаются, но их объединяет попытка ответить на ключевой вопрос: как совместить свободу индивида с гарантиями достойной жизни для всех членов общества? Ответы на него варьируются в зависимости от приоритета рынка, государства или культурного контекста, что делает эти теории не только академическими конструкциями, но и инструментами для анализа современных социальных конфликтов.

Важным вектором развития западной мысли стало осмысление гендерного измерения справедливости. Феминистская критика выявила, что классические теории зачастую не берут во внимание патриархальные основания общества, будь то абстрактный универсализм Ролза, игнорирующий гендерное разделение труда в семье, или риторика либертарианцев о свободном рынке, маскирующая системное неравенство в доступе к ресурсам. Коммунитаризм, в свою очередь, сталкивается с дилеммой между уважением культурных традиций и необходимостью критики патриархальных норм, заложенных в этих традициях. Наиболее последовательный учёт гендерного фактора предлагает критическая теория, в частности, трёхмерная модель Нэнси Фрейзер, показывающая, что подлинная социальная справедливость требует одновременного преодоления экономического неравенства, культурного непризнания и политического исключения, с которыми сталкиваются женщины. Этот синтез экономического, культурного и политического аспектов открывает новые возможности для анализа гендерной несправедливости как комплексного явления.

Западные теории справедливости – от либеральных концепций Джона Ролза до либертарианских идей Фридриха Хайека – исходят из примата автономной личности, чьи права и свободы являются основой социального договора. Справедливость здесь – это прежде всего гарантия равных возможностей и защита от произвола как

со стороны государства, так и других индивидов. Например, Ролз в своей теории «справедливости как честности» предлагает принципы, которые рациональные индивиды могли бы посчитать основами гипотетической «исходной позиции», не зная своего будущего статуса. Это сугубо рациональная, договорная модель, где нравственные ценности вторичны по отношению к процедурной справедливости.

В западной традиции государство выступает как нейтральный арбитр, обеспечивающий соблюдение правил игры (например, перераспределение благ через налоги у Дж. Ролза или защита частной собственности у Р. Нозика). Даже в коммунитаристских теориях (А. Макинтайр, М. Уолцер) государство должно создавать условия для реализации коллективных ценностей, но не навязывать их. При этом феминистская критика (С. Окин, Н. Фрейзер) указывает, что подобный «нейтралитет» часто игнорирует гендерно-структурированный характер общества, где женщины систематически оказываются в уязвимом положении из-за неоплачиваемого домашнего труда.

Для западных философов свобода – это прежде всего отсутствие принуждения (Ф. Хайек) или возможность реализовать свои жизненные планы (Дж. Ролз). Равенство понимается как равноценность стартовых возможностей или доступ к «первичным благам». Феминистские философы расширили это понимание, используя концепцию «качества жизни» и реальной свободы выбора, указывая, что формальное равенство возможностей недостаточно без учёта гендерных барьеров.

Западные подходы делают ставку на институты – демократию, правовое государство, рыночные механизмы. Даже критическая теория (Ю. Хабермас, Н. Фрейзер) предлагает реформировать систему через диалог и перераспределение ресурсов. Так, Ю. Хабермас в дискурсивной теории права и демократии показывает, как «коммуникативная власть» граждан институционализируется в форме правового государства и процедур делиберативной демократии, призванных корректировать существую-

щую систему изнутри [16]. Н. Фрейзер же настаивает на необходимости трансформации как экономических институтов, так и институтов признания для достижения гендерной справедливости.

Анализ применимости западных теорий социальной справедливости в китайском контексте

Китайская социально-политическая модель, сочетающая элементы социализма с национальными традициями конфуцианства, представляет собой уникальное поле для апробации западных концепций справедливости. Однако прямое заимствование этих теорий сталкивается с культурными и институциональными барьерами, что требует их критической адаптации. Западные либеральные теории, такие как концепция Ролза о «справедливости как честности», с их акцентом на индивидуальных правах вступают в противоречие с китайской традицией иерархии и коллективной гармонии. Конфуцианская этика, основанная на социальных ролях и взаимных обязательствах, противостоит идее «исходной позиции», где индивиды абстрагируются от своего статуса. Тем не менее, отдельные элементы западного подхода, такие как критика чрезмерного неравенства, находят отклик в современных китайских социальных программах, поскольку страна уже переходит от этапа исключительно экономического роста к политике сокращения разрыва в доходах, повышения справедливости распределения и укрепления социальной гармонии. При этом в китайском дискурсе о «совместном процветании» активно обсуждается международный опыт «богатства без справедливости», приводящего к росту популизма и социальным расколам как результату нарастания социальной поляризации [17].

Гендерный аспект этой проблемы особенно показателен: западный феминизм с его акцентом на индивидуальные права и репродуктивную автономию вступает в сложный диалог с конфуцианской системой ценностей, где женщина традици-

онно определялась через семейные роли («сяо» – сыновняя почтительность, «сань цун» – принцип трёх подчинений). Однако современная китайская политика демонстрирует прагматичный синтез: при сохранении традиционных семейных ценностей государство проводит политику обеспечения равного доступа женщин к образованию и профессиональной реализации, что отчасти перекликается с концепцией «возможностей» Амартии Сена.

Либертарианские идеи, отвергающие государственное вмешательство, также плохо вписываются в китайскую модель «социализма с китайской спецификой». Однако тезис о стимулирующей роли предпринимательства нашёл отражение в экономической политике последних десятилетий при сохранении государственного контроля.

В гендерном измерении это создаёт противоречивую ситуацию: экономическая либерализация открыла новые возможности для женской профессиональной самореализации, но при слабости механизмов защиты от дискриминации и традиционном распределении семейных обязанностей это привело к «двойной нагрузке» работающих на оплачиваемой работе женщин.

Критическая теория (Ю. Хабермас, Н. Фрейзер) полезна для анализа структурных неравенств, но её радикальный пафос эмансипации противоречит китайской установке на постепенные реформы. В гендерном аспекте это проявляется особенно ярко: если западный феминизм настаивает на быстрой трансформации патриархальных структур, то китайский подход предполагает постепенную адаптацию гендерного равенства в рамках существующих социальных институтов, что подчёркивается в сравнительных исследованиях китайского и западного феминизма [18]. При этом китайская модель демонстрирует прагматизм, заимствуя отдельные элементы феминистской критики (например, в сфере трудовых прав женщин), но отвергая её радикальные трактовки, способные нарушить социальную гармонию.

Таким образом, прямое заимствование западных теорий невозможно, но их критическая адаптация продуктивна. Синтез феминистской критики с конфуцианской этикой заботы, например, может способствовать формированию специфической китайской модели гендерной справедливости, сочетающей принцип равенства с традиционными ценностями семейных отношений. Такой синтез позволил бы, с одной стороны, сохранить культурную идентичность, а с другой – создать теоретическую основу для решения актуальных проблем вроде профессиональной сегрегации, неравного распределения домашнего труда и гендерного насилия при одновременном избегании «институциональных ловушек» [19, с. 689]. Такой диалог позволяет обогатить китайскую модель социальной справедливости, сохраняя её уникальность.

Заключение

Проведённый анализ западных концепций социальной справедливости в их гендерном измерении демонстрирует фундаментальные различия в подходах к пониманию справедливого общества. Западная традиция с её акцентом на индивидуальных правах, институциональных механизмах и формальном равенстве разработала инструменты анализа гендерного

неравенства, но она не всегда учитывает значение культурного контекста и коллективных ценностей.

Особую ценность представляет выявленный гендерный аспект: западный феминизм проблематизирует саму структуру патриархального общества. Для китайского контекста, находящегося в поиске баланса между социалистическими идеалами, конфуцианскими традициями и вызовами модернизации, продуктивным представляется синтетический подход. Критическое переосмысление западных теорий гендерной справедливости через призму китайских культурных особенностей может способствовать формированию уникальной модели социальной справедливости.

Перспективными направлениями дальнейших исследований могли бы стать анализ возможностей синтеза конфуцианской этики заботы с современными феминистскими концепциями, а также изучение потенциала российских коммунитаристских идей для укрепления социальной солидарности в условиях модернизации китайского общества. Такой межкультурный диалог позволит не только обогатить теоретические представления о социальной справедливости, но и внести вклад в практическое решение проблем гендерного неравенства в многополярном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кострицкая Т. А. Отрицание материнства как идеологическая основа андроцентристской традиции // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 22. № 2. С. 134–138. DOI: 10.18500/1819-7671-2022-22-2-134-138.
2. Ролз Дж. Теория справедливости. 3-е изд. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2017. 536 с.
3. Okin S. M. Justice, Gender, and the Family. New York: Basic Books, 1989. 216 p.
4. Pateman C. The Sexual Contract. Stanford: Stanford University Press, 1988. 264 p.
5. Хайек Ф. А. Право, законодательство и свобода / пер. с англ. А. Кустарева, Б. Пинскера. М.: Челябинск: Социум, 2020. 645 с.
6. Фридман М. Капитализм и свобода / пер. с англ. В. Козловского, И. Пильщикова. М.: Новое издательство, 2006. 240 с.
7. Block W. E. David Friedman and Libertarianism: A Critique // Libertarian Papers. 2011. Vol. 3. № 35. P. 1–33.
8. Watson L. Feminist Critiques // The Routledge Companion to Libertarianism. London: Routledge, 2022. P. 551–564.
9. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 381 с.
10. Walzer M. Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. New York: Basic Books, 1983. 345 p.

11. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. М. Кузнецова. СПб.: Медиум-Ювента, 1997. 312 с.
12. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. С. В. Шачин. СПб.: Наука, 2001. 380 с.
13. Fraser N. Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World. New York: Columbia University Press, 2010. 224 p.
14. Сен А. Идея справедливости / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Институт Гайдара, 2016. 520 с.
15. Nussbaum M. C. Creating Capabilities: The Human Development Approach. Cambridge: MA: Belknap Press, 2011. 256 p.
16. Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: MA: MIT Press, 1996. 676 p.
17. 万海远. 共同富裕的改革路径与推进逻辑 // 北京工商大学学报(社会科学版). 2022. Vol. 37. № 3. P. 23–34. DOI: 10.12085/j.issn.1009-6116.2022.03.003.
18. Xue Z. A Brief Comparison of Chinese and Western Feminism from the Perspective of International Relations // Journal of Sociology and Ethnology. 2022. Vol. 4. № 8. P. 35–40. DOI: 10.23977/jsoce.2022.040807.
19. Черняк А. З., Ивлева М. Л., Орехов А. М. Идея справедливости как социальная «ловушка» для России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2022. Т. 22. № 3. С. 687–706. DOI: 10.22363/2313-2272-2022-22-3-687-706.

REFERENCES

1. Kostritskaya, T. A. (2022). The Denial of Motherhood as an Ideological Basis for the Androcentric Tradition. In: *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy. Pedagogy*, 22 (2), 134–138. DOI: 10.18500/1819-7671-2022-22-2-134-138.
2. Rawls, J. (2017). *A Theory of Justice*. Moscow: URSS: LENAND publ. (in Russ.).
3. Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books publ.
4. Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
5. Hayek, F. A. (2020). *Law, Legislation and Liberty*. Moscow: Chelyabinsk: Socium publ. (in Russ.).
6. Friedman, M. (2006). *Capitalism and Freedom*. Moscow: Novoye Izdatelstvo publ.
7. Block, W. E. (2011). David Friedman and Libertarianism: A Critique. In: *Libertarian Papers*, 3 (35), 1–33.
8. Watson, L. (2022). Feminist Critiques. In: *The Routledge Companion to Libertarianism*. London: Routledge, pp. 551–564 (in Russ.).
9. MacIntyre, A. (2000). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Moscow: Academicheskiiy proekt publ.; Yekaterinburg: Delovaya Kniga publ. (in Russ.).
10. Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books publ.
11. Horkheimer, M. & Adorno, T. V. (1997). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. St. Petersburg: Medium-Juventa publ. (in Russ.).
12. Habermas, J. (2001). *Moral Consciousness and Communicative Action*. St. Petersburg: Nauka publ. (in Russ.).
13. Fraser, N. (2016). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.
14. Sen, A. (2016). *The Idea of Justice*. Moscow: Gaidar Institute publ. (in Russ.).
15. Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge: MA: Belknap Press.
16. Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MA: MIT Press.
17. 万海远 (2022). 共同富裕的改革路径与推进逻辑. In: 北京工商大学学报(社会科学版), 37 (3), 23–34. DOI: 10.12085/j.issn.1009-6116.2022.03.003.
18. Xue, Z. (2022). A Brief Comparison of Chinese and Western Feminism from the Perspective of International Relations. In: *Journal of Sociology and Ethnology*, 4 (8), 35–40. DOI: 10.23977/jsoce.2022.040807 (in Russ.).
19. Chernyak, A. Z., Ivleva, M. L. & Orekhov, A. M. (2022). The Idea of Justice as a Social “Trap” for Russia. In: *RUDN Journal of Sociology*, 22 (3), 687–706. DOI: 10.22363/2313-2272-2022-22-3-687-706 (in Russ.).

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Цао Юнь (г. Москва) – аспирант кафедры социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы;

ORCID: 0009-0006-4180-8323; e-mail: 1042248312@pfur.ru

Ивлева Марина Левенбертовна (г. Москва) – доктор философских наук, кандидат психологических наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы;

ORCID: 0000-0003-2901-7503; e-mail: ivleva_ml@pfur.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Cao Yun (Moscow) – Postgraduate Student, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba;

ORCID: 0009-0006-4180-8323; e-mail: 1042248312@pfur.ru

Marina L. Ivleva (Moscow) – Dr. Sci. (Philosophy), Cand. Sci. (Psychology), Professor, Head of the Department, Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba;

ORCID: 0000-0003-2901-7503; e-mail: ivleva_ml@pfur.ru

О ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ С. Л. РУБИНШТЕЙНА

ПАТРИОТИЗМ НА ИЗЛОМЕ ВРЕМЁН (ЛИЧНАЯ И ТВОРЧЕСКАЯ СУДЬБА С. Л. РУБИНШТЕЙНА)

Колесниченко Ю. В.

Государственный университет просвещения, г. Москва, Российская Федерация

e-mail: julikol@yandex.ru

Для цитирования:

Колесниченко Ю. В. Патриотизм на изломе времён (личная и творческая судьба С. Л. Рубинштейна) // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 133–135.

PATRIOTISM AT THE BEND OF TIMES (S. L. RUBINSTEIN'S PERSONAL AND CREATIVE DESTINY)

Yu. Kolesnichenko

Federal State University of Education, Moscow, Russian Federation

e-mail: julikol@yandex.ru

For citation:

Kolesnichenko, Yu. V. (2026). Patriotism at the Bend of Times (S. L. Rubinstein's Personal and Creative Destiny). In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 133–135.

Отечественная историко-философская наука неизменно сохраняет интерес к проблеме патриотизма, разделившего нацию на два лагеря в критический момент революционных событий 1917 года, а также, что немаловажно, по прошествии таковых, в период эмиграции (свободной и вынужденной, в форме «Философского парохода»). Тысячи полуманных судеб, изувеченных душ, прерванных творческих исканий...

Эта тема хорошо представлена и досконально, казалось бы, изучена русскими (и зарубежными) исследователями. Большей частью (влияние ещё одного исторического «момента» – высвобождение научной мысли из оков социалистической цензуры – 1990-е годы) интерес исследователей тяготел к изучению русской мысли в изгнании, да и зарубежные (а также отечественные) научные гранты были нацелены на злободневную, на тот момент, исследовательскую проблематику *протестного* философского творчества.

Десятилетия спустя тема эмиграции и – обобщённо – тема *философского парохода*, не потеряв своей извечной актуальности, получает наконец своё расширительное толкование. Патриотически настроенное академическое сообщество поставило в качестве злободневной задачу изучения *философского берега*: судеб тех, кто предпочёл жить и творить в условиях экстремальной исторической неопределённости.

Имена учёных, соединивших свою судьбу с судьбой многострадальной родины, лишь недавно начали упоминаться в связи с этим чрезвычайно важным фактом личной биографии каждого из них, которая, по мнению одного из оставшихся на берегу – М. М. Бахтина, – сама уже является историко-философским фактом. Итак, фило-

соф, психолог, семиотик, культуролог Г. Г. Шпет, уже упоминавшийся нами литературовед и, по самосвидетельству автора, философ и мыслитель М. М. Бахтин, идеалистический философ, античник-классик, монах А. Ф. Лосев, медиевист и евразиец Л. П. Карсавин, художник, архитектор и мыслитель К. С. Малевич предпочли остаться в советской России... Среди этих имён есть и ещё одно очень известное имя, привыкшее к своему бытованию исключительно в стенах психологических институций. Это имя – Сергей Леонидович Рубинштейн, основатель советской психологии. Имя Рубинштейна, навсегда укоренившееся в российской психологической науке в качестве имени её отца-основателя, не представляло никакой сложности и двусмысленности при его упоминании в последние годы XX – первые десятилетия XXI веков, потому как ассоциировалось исключительно с конвенциональным его звучанием рядом с эпитетом «лауреат Сталинской премии 1942 года». Эти обстоятельства вкупе со скудными биографическими данными из жизни этого выдающегося учёного не оставляли Рубинштейну шанса быть понятым и узанным как личность в контексте своего уникального жизненного пути. И лишь в последние годы в этом направлении был осуществлён настоящий эвристический прорыв.

Историко-философская наука благодаря высокой творческой активности вдовы учёного, академика РАО, доктора философских наук, профессора Ксении Александровны Абульхановой-Славской обогатилась чрезвычайно важными сведениями и материалами, касающимися обстоятельств жизни и творчества учёного с мировым именем. Так, за последние годы были изданы неизвестные рукописи С. Л. Рубинштейна, фрагменты его дневниковых записей, написано несколько фундаментальных трудов, касающихся особенностей его философской мысли, его творческой и личной судьбы¹, переведён (с немецкого) и издан в Афинах

(Греция) главный философский труд молодого С. Рубинштейна – его докторская диссертация, защищённая им в 1914 г. в Марбургском университете под руководством основателей неокантианской школы Г. Когена и П. Наторпа².

Настоящая статья вносит существенный вклад в развитие «рубинштейнианы». В ней, базируясь на своей концепции *стратегии жизни*³, Ксения Александровна рассматривает процесс творческого становления учёного, его творческого и личного самоопределения относительно напряжённой идеологической, шире, идейной ситуации раннесоветской России, социалистического общества в целом. Подчёркивая неизменное свободолюбие личности Рубинштейна, внутреннюю независимость его научной мысли, К. А. Абульханова-Славская демонстрирует *способ* взаимодействия учёного с советской властью в стратегически и тактически единственно правильном ключе «отступая, не уступать», показывает, как Рубинштейну удавалось проводить свою неизменную научную линию сквозь жернова идеологической машины того времени.

Читателя предлагаемой статьи, написанной классиком психологической и философской мысли современной России Ксенией Александровной Абульхановой-Славской, ждёт увлекательное путешествие в так далеко и так близко отстоящее от нас историческое время советской России в его неожиданном предомлении сквозь гений его замечательного представителя, Сергея Леонидовича Рубинштейна, сознательно вернувшегося из Германии на Родину после Октябрьской революции, оставшегося *на берегу* в годы становления советского строя и нашедшего себя в по-

¹ Рубинштейн С. Л. Философское наследие: в 5 т. Т. 1, 2. М.: РУДН, 2024, 2025.

² Рубинштейн С. Исследование проблемы метода. Ч. 1. Абсолютный рационализм (Гегель). Фрагмент. Инаугурационная диссертация на получение докторской степени философского факультета Марбургского университета / пер. с нем. К. А. Абульхановой-Славской, Л. С. Киржнера; науч. ред. Ю. В. Колесниченко. Афины: Энтос, 2024. 172 с.

³ Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. М.: Мысль, 1991. 299 с.

строении научного базиса зарождавшегося советского государства. Действительный, мужественный патриотизм, проявленный Рубинштейном в годы чудовищных исто-

рических катаклизмов России XX века, по праву может служить примером патриотизма *истинного*.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Колесниченко Юлия Викторовна (г. Москва) – доктор философских наук, профессор кафедры философии Государственного университета просвещения;
ORCID: 0009-0009-9117-9125; e-mail: julikol@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Yulia V. Kolesnichenko (Moscow) – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Department of Philosophy, Federal State University of Education;
ORCID: 0009-0009-9117-9125; e-mail: julikol@yandex.ru

ОПТИМИСТИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ С. Л. РУБИНШТЕЙНА*

Абульханова-Славская К. А.

Институт психологии Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация

Для цитирования:

Абульханова-Славская К. А. Оптимистическая трагедия С. Л. Рубинштейна // Современные философские исследования. 2026. № 1. С. 136–149.

S. L. RUBINSTEIN'S OPTIMISTIC TRAGEDY

K. Abulkhanova-Slavskaya

Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

For citation:

Abulkhanova-Slavskaya, K. A. (2026). S. L. Rubinstein's Optimistic Tragedy. In: *Contemporary Philosophical Research*, 1, 136–149.

17 июня 2025 г.

За последние годы произошли актуализация и осмысление творчества, судьбы и философского наследия выдающегося отечественного мыслителя Сергея Леонидовича Рубинштейна¹. Ведущими отечественными философами, а также историками, культурологами и психологами были высказаны суждения, свидетельствующие о непреходящей роли мыслителя XX века в развитии современной отечественной гуманитаристики, побуждающей мысль и в новом тысячелетии. Состоявшийся диалог по-новому высветил и известные биографические события его судьбы, а также представил иные ракурсы сущности его творчества.

Располагая вновь найденными в архиве, до сих пор неизвестными автобиографическими суждениями Сергея Леонидовича Рубинштейна о своей жизни, ее этапах и стратегии, и о своем участии в судьбе своего общества, имея счастье быть свидетельницей взлета его творчества и трех завершающих лет его жизни, я хотела бы взять на себя смелость представить последнее в тех философски неклассических категориях оптимизма и трагедии, в которых он сам оценил судьбу России XX века. А также судьбу собственную.

Кроме публикации пятитомного издания философского наследия С. Л. Рубинштейна и конференций, приуроченных к выходу каждого из томов, 2024 год – год 135-тилетнего юбилея Сергея Леонидовича – ознаменовался публикацией его первого философского труда. Это – русский перевод его немецкой докторской диссертации 1914 года, защищенной философом в период обучения в марбургской школе неокантианства. Перевод и публикация приурочены к 110-летию с момента ее защиты, а публикация в Афинах – на родине философии – символична для судьбы ее автора².

Своеобразным ключом к пониманию последней является включенный в публикацию «Марбургский дневник» Сергея Леонидовича Рубинштейна, который написан в самые тяжелые времена его социальной депривации, в конце 1940-х – начале 1950-х годов. В

¹ Философское наследие С. Л. Рубинштейна: в 5 т. Т. 1. С. Л. Рубинштейн. Человек и мир; Т. 2. С. Л. Рубинштейн. Бытие и сознание / под ред. К. А. Абульхановой-Славской. М.: РУДН, 2024, 2025. (Гриф: Институт философии РАН, Российская академия образования, РУДН им. П. Лумумбы).

² Рубинштейн С. Исследование проблемы метода. Ч. I. Абсолютный рационализм (Гегель). Фрагмент. Инаугурационная диссертация на получение докторской степени философского факультета Марбургского университета / пер. с нем. К. А. Абульхановой-Славской, Л. С. Киржнера; науч. ред. Ю. В. Колесниченко. Афины: Энтос, 2024. 172 с.

* Публикуется в авторской редакции.

© СС ВУ Абульханова-Славская К. А., 2026.

том, какой свободой и оптимизмом дышит каждая строка его текста, представляющая – как живые – годы его философской молодости и самоопределения, проступает стоическая способность его личности преодолевать трагизм настоящего. О многом, о бесконечно многом, включая главное – отношение его к своей Родине – гласит и примыкающее к дневнику его стихотворение «Марбург», планируемое авторами афинского издания (К. А. Абульхановой-Славской и Л. С. Киржнером) к публикации в России в ближайшем будущем.

В философском смысле в диссертации происходит первое научное *самоопределение* С. Л. Рубинштейна, которое заключается в критике дуализма гегелевско-кантовской парадигмы – вершины историко-философской мысли своего времени.

Приведем некоторые выдержки из указанной книги. Итак, С. Рубинштейн пишет: «Однако по зрелому размышлению я решил сосредоточиться на Гегеле – его методе, его диалектике. Тем самым я оставался в целом в стороне от неокантианства, от Марбургской и иже с ней – других школ. У меня были сомнения в том, что Коген это примет, даже если не одобрит. Я понимал, что рискую, но готов был отвечать за это. Впервые в жизни мое одиночество, достигнув своей вершины, обрело силу... Я понял, что должен померяться силами с Гегелем...»¹.

«И тем более – почти нервическими – были мои поиски самостоятельности. Я проваливался в духовные пропасти гегелевской мысли и взлетал на ее крыльях к вершинам его философских абстракций. Они были подобны Альпам, с их глубинами и вершинами... А мой путь от низин к вершинам – был долог, труден и смертельно опасен»².

«Мое одиночество как переживание не удовлетворенной потребности... – опрокинулось, было сметено вдруг пришедшим переживанием *собственной силы*. Естественно, что это была *уверенность в своей философской позиции*. Незаметно для себя я перешел от следования за мыслью Гегеля к открытию альтернативы этой мысли. Я ощутил почву под ногами и впал в состояние самоуверенности. Теперь я осознал, что сам айсберг Гегеля изначально не имеет под собой *почвы*, а я – *стою на ней* (курсив наш. – К. А.-С.)»³. «Но помню, на каком этапе мне пришла в голову мысль, что я могу заодно разоблачить его вместе с Кантом. Я уловил их полное родство... в Трансцендентализме...»⁴.

В самом тексте диссертации прорывается не сдерживаемая молодым философом *этическая оценка абсолютного идеализма*. «Точно также сила зла располагается относительно добра. «Абсолютный идеализм», – пишет С. Рубинштейн, – приводит к пантеистическому позитивизму (такова природа прусского государства до 1948 года – воплощенный разум того времени: таков Наполеон, топчущий родину копытом своего коня – объективный дух верхом на лошади)»⁵.

Дневник из двадцати шести страниц текста заканчивается следующим резюме автора: «Мне удалось не столь реализовать мои философские позиции, сколь самому убедиться в том, что эти позиции достаточно сильны, чтобы противостоять вековому застою Марбурга, в котором сама мысль *останавливается и сужается* относительно победоносного философского прошлого, питавшегося духом Германии (курсив наш. – К. А.-С.)... И с целью и далее качать свои философские мышцы я вернулся в Россию, где после пересечения границы все мои марбургские дипломы теряли какое бы то ни было значение. Я сам низвергался с вершин достигнутого, чтобы предстать пред новыми испытаниями...»⁶.

¹ Рубинштейн С. Исследование проблемы метода. Ч. 1. Абсолютный рационализм (Гегель). Фрагмент. Инаугурационная диссертация на получение докторской степени философского факультета Марбургского университета / пер. с нем. К. А. Абульхановой-Славской, Л. С. Киржнера; науч. ред. Ю. В. Колесниченко. Афины: Энтос, 2024. С. 154.

² Там же. С. 164.

³ Там же. С. 163

⁴ Там же. С. 164.

⁵ Там же. С. 94.

⁶ Там же. С. 170.

В Марбурге, кроме философского самоопределения, естественно, происходит и его самоопределение как *личности*. С. Л. Рубинштейн неоднократно упоминает в дневнике о своём *одиночестве*. Он пишет, что и в своей большой семье он был одинок, став ответственным за ее судьбу в связи с болезнью отца. И здесь ему остается чуждой неподвижность, застылость в веках Марбурга, его немецкого статичного уклада. Ему также чужда духовная атмосфера неокантианства.

Упомянем, что его главный жизненно-духовный компендиум составляли три его родных брата (Григорий, Николай и Дмитрий), которые по своим научным интересам взаимодополняли друг друга, дискутируя в разных ракурсах проблемы исторической, территориальной, ментально-генетической целостности России. С. Рубинштейн был их лидером и мозговым центром на протяжении всей жизни.

И тем не менее именно в Марбурге судьба посылает ему первого *Собеседника* в лице Г. Когена – одного из патеров неокантианства, ставшего руководителем его диссертации. Г. Коген стал для него Собеседником, потому что *именно и только* с ним он мог обсудить свои философские идеи, сомнения, трудности при *полном взаимопонимании*. Сразу отметим, что такого он достиг всего лишь трижды в жизни: еще раз – в Одесский период своего философского становления, и в последний раз – в Московский период его научной и личной депривации.

Чем более ценно достигнутое с Собеседником взаимопонимание, тем труднее человеческое нравственно-этическое дистанцирование от него. Причинами дистанцирования Рубинштейна от Когена послужили, прежде всего: разница в приверженности к иудейству, затем – несовместимость принадлежности к разным странам, нацеленным на войну друг с другом. Принципиальные различия мировоззрений не позволили С. Рубинштейну принять сердечное приглашение Г. Когена стать его преемником. Но нанося своим отказом сердечный удар патеру, он и сам

переживал свою способность разрешить это противоречие столь радикальным образом, о чем с искренним сочувствием говорил – по прошествии сорока пяти лет – на страницах своего дневника.

С Первым своим Собеседником совсем молодой С. Рубинштейн пережил глубокое противоречие между самостоятельностью и духовной близостью, взаимопониманием и безграничной поддержкой старого патера. Он уехал из Марбурга, не разрешив этого противоречия. Вскоре Когена не стало...

Острота этого противоречия сподвигает С. Рубинштейна на стихотворное излияние (хотя он сам отрицал в себе стихотворный дар):

«Предал Германа – единственного друга
Чтоб Россия меня другом назвала», –
пишет он в стихотворении о Марбурге.

В 1914 г. началась война Германии с Россией.

С. Рубинштейн, пересекая границу, тщательно упакованную в подкладку портплекта докторскую диссертацию, которой – в ее немецкоязычной версии – предстояло *сто десять лет пролежать* в разного рода тайниках, чтобы дожидаться своего часа на родине.

А ее час сегодня заключается в том, что мы можем документально утверждать, что уже в самом начале XX века российская творческая философская мысль в лице С. Л. Рубинштейна представила свою альтернативу всей мировой историко-философской классике.

Вернувшись на родину, С. Л. Рубинштейн, казалось бы, избавляется от своего одиночества, погружаясь в многочисленные сферы общения и деятельности – в круг родительской и личной семьи, в обстановку военной Одессы, затем – поступательно – в обстановку Одессы революционной, в ужасающую обстановку гражданской войны. Одновременно он входит в сферу университетской профессиональной деятельности¹. Однако абстраги-

¹ Эта пора одесской жизни С. Л. Рубинштейна в литературном жанре воссоздана нами – см.:

руясь от конкретной исторической обстановки, нам важно отметить не только факт возвращения С. Л. Рубинштейна на родину, но также принципиальную приверженность молодого ученого *трагизму* ее судьбы, начавшейся в эти годы (по контрасту со взлетом эпохи Серебряного века). Здесь и вырисовывается трудно постижимое *одинокчество* С. Л. Рубинштейна. Он – одновременно с А. Ф. Лосевым – становится (каждый – по-своему) Одинок относительно своего поколения (с небольшой возрастной разницей между сверстниками), включая философскую диаспору конца XIX века – начала XX века.

Эта диаспора вскоре покидает Россию... И на фоне противоположных векторов их личных судеб выступает *особая роль С. Л. Рубинштейна в дальнейшей судьбе отечественной философии*. Она отлична от судеб тех философов, дальнейшая жизнь которых складывалась *вне страны*. «Философский пароход» стал наиболее известной вехой в судьбе российской эмиграции, судить об истинности патриотизма которой могут лишь отплывавшие на нем ...¹.

Сущность гражданского и философского отношения С. Л. Рубинштейна к судьбе своей страны реализовалась в его очень четком философско-практическом *Самоопределении* относительно ее *прошлого, настоящего и будущего*.

Способ этого самоопределения выявлен нами путем исследования и сопоставления многочисленных архивных (дневниковых)

документов, публикаций автора 1920-х годов, биографических данных, свидетельств его родных и современников и высказываний самого Сергея Леонидовича – мне (как его соратнице и супруге), а также при мне.

Проблема *самоопределения* традиционно рассматривается как самоопределение личности *в своей жизни*. О самоопределении личности философа, о её направленности на самопознание в XX веке мы прекрасно знаем из одноименного труда Н. А. Бердяева. Ему удалось от-рефлексировать свое обособление как *неучастие, отход* от множества сообществ своего времени, которые жаждали как раз его участия для реализации своих целей. Одновременно – удивительным образом – не имея собственного четкого философского концепта (или в данном контексте его не эксплицируя), Н. А. Бердяев ясно определил узловые координаты своих философских предпочтений и устремлений. Абрис его философского пространства ценностно нагружен, но в эмиграции лишен *действенности*².

С. Л. Рубинштейн выделяется из плеяды своих современников уникальной *многогранностью* своего *самоопределения*, его масштабом, социально-философской и ценностной насыщенностью. Оно не только выходит за пределы самопортретирования, рефлексии личной жизни соотносительно с общественным или философским пространствами. Рубинштейн является единственным мыслителем XX века, который сумел *социально-философски воссоздать судьбу России в момент ее катаклизмического излома начала века*. Воссоздать ее так, чтобы, критикуя ее *настоящее* и одновременно включаясь, *участвуя* в нем со своими целями, не потерять ее *прошлое*, которое в тот момент разрушалось. Он вы-

Абульханова К. А., Славская А. Н. Сергей Рубинштейн. Детство. Юность. Молодость. М. 2009. См. также: Абульханова-Славская К. А. Биография идей в философской судьбе С. Л. Рубинштейна // Философское наследие С. Л. Рубинштейна: в 5 т. Т. 2. М.: РУДН, 2025.

¹ Отметим, что непрекращающаяся переписка, поездки С. Л. Рубинштейна на Запад на протяжении 1920-х годов, а позднее – возобновившиеся контакты с общественными деятелями, деятелями культуры и науки середины 1940-х, всегда «имели билет без обратной даты», которым он никогда не воспользовался. Своим поступком он доказал, что приверженность отечеству не исключает обеспечения научной представленности России в мире. Тем не менее, это не помешало правительству СССР к концу 1940-х гг. предъявить ему обвинение в космополитизме.

² Среди современников С. Л. Рубинштейна можно было бы в этом контексте назвать Г. Г. Шпета, но, к сожалению, последний, будучи разносторонне ориентированным мыслителем, не эксплицировал своего собственного философского концепта, а относительно своего времени высказал лишь резкую критику революции, и, оставшись в стране, предрек свою трагическую кончину.

ступил со своим *философско-практическим* проектом *будущего*.

Его самоопределение заслуживает монографического воспроизведения, поскольку оно представляет собой уникальный образец вмешательства философа в качестве комиссара в реорганизацию духовно-образовательной сферы общественной жизни в обстановке спада гражданской войны и жестко-революционного способа строительства новой жизни. Его *расхождение с настоящим заключалось не в абстрактно-философском, а в реально-практическом определении* главной ценности общества будущего – *человека*, ценой жизни которого реализованы революция и гражданская война. Рубинштейн имеет свой проект – *замысел* решения этой проблемы.

Самоопределение мыслителя соединяет трагическое и оптимистическое отношение к созиданию нового общества. А трагический оптимизм его личности и судьбы уникальным способом *соединяет в себе философскую, этическую и практическую* составляющие. Его жизнь служит для нас образцом того, как его личностная модель, вобравшая в себя стусок противоречий действительности, может – в свою очередь – послужить их оптимальному решению¹.

С. Л. Рубинштейн был на ту пору *единственным* философом, который социально-философски, граждански и социокультурно осмыслил роль российской революции в *настоящем* относительно *прошлого и будущего*.

Период жизни С. Л. Рубинштейна 1920-х годов является уникальным по степени спрессованности в нем всех основных ко-

ординат его жизни, которые в дальнейшем разворачиваются *поступательно* как реализация огромного первоначального замысла. В своих дневниковых записях С. Л. Рубинштейн давал периодизацию своей жизни, выделял разные ее *поры*. Он пишет о молодости как о *поре* воодушевления и поисков, о прекрасной и страшной *поре* ленинградской блокады², а также о последней *поре* – в философском смысле – как о *завершении* своей жизни.

Своему брату Николаю, второму – после Г. Когена – Собеседнику жизни, и Н. Н. Ланге – третьему Собеседнику 1950-х годов – С. Л. Рубинштейн называл двадцатые годы XX столетия *порой возраста Христа*. В этом не было ни грани религиозной приверженности, но прозвучала высочайшая оценка собственной личности – *для самого себя* (тогда как он никогда и нигде себя не позиционировал, будучи до щепетильности сдержанным человеком). Сейчас эта самооценка становится понятной при выявлении *баланса оптимистических и трагических* обстоятельств той поры. В число последних входят:

– обостряющиеся многочисленные национальные, политические и личные противоречия в *повзрослевшей* родительской семье Рубинштейнов;

– С. Л. Рубинштейн, заняв должность приват-доцента Новороссийского университета, подвергается критике старой университетской профессурой по всем мировоззренческим позициям из-за своей популяризации идей К. Маркса, приверженности теории относительности А. Эйнштейна, способности читать лекции не только по философии, но также по математике, физике, экономике, из-за растущей популярности в студенческих аудиториях;

– С. Л. Рубинштейн пишет свою первую монографию о диалектическом опыте познания точных наук для расширения про-

¹ На ум приходит сравнение с судьбой доселе благополучной российской духовной, культурной диаспоры, представители которой, оставшись в России, переживали все ужасы голода, вида творящихся зверств (дневники З. Гиппиус), или активно хлопотали о выезде родительской семьи в Европу и, напротив, удивлялись старомодной вежливости А. Луначарского, дававшего «добро» (Б. Пастернак), или сменяли одного мужа на другого – более практичного (А. Ахматова), или, наконец, не заметили революции ни в одном из своих стихотворений (И. Бунин). Исключение в белой интеллигенции составил А. Блок – или тот, возможно, кого я не знаю.

² Абульханова-Славская К. А. Биография идей в философской судьбе С. Л. Рубинштейна // Философское наследие С. Л. Рубинштейна: в 5 т. Т. 2 / под ред. К. А. Абульхановой-Славской. М.: РУДН, С. 466–586.

странства, сфер философского познания, включая человека и его действительность. Ее рассыпают в верстке, автор подпадает под надзор по линии антисемитизма, который продолжается на протяжении двух дальнейших десятилетий;

– С. Л. Рубинштейн переживает трагическое противоречие первой любви в своем *белом* браке;

– наконец, нельзя не отнести к трагическим и обыденные обстоятельства жизни в разоренной войной, революцией и гражданской войной Одессе, в которой он становится единственным ответственным за выживание двух семей.

И в этих условиях трагической противоречивости российской и собственной судеб С. Л. Рубинштейн осуществляет свое *самоопределение* – философское, социально-практическое, жизненное. Оно заключалось в осмыслении сущности происходящего в данное время как *трагедии*, определении в нем своего участия с *собственными целями*, в обосновывающей эти цели социально-философской программе, к реализации которой он приступает, заняв *сторону большевиков*.

С. Л. Рубинштейн не только раскрывает то, что марксизм – *впервые* в истории философской мысли – привел к *практическому изменению действительности*, но задается вопросом, сможет ли он содействовать разрешению противоречий, порожденных его *неадекватным применением*. В свои двадцать пять лет он проштудировал Маркса, был знаком с западноевропейским марксизмом и его критиками. Он понимал, что западная социально-философская идея свержения капитализма революцией пролетариата не адекватна состоянию российского общества, не достигшего высшей, критической стадии развития капитализма, что его основу, кроме пролетариата, составляет крестьянство. Большевиками не была проработана ни стратегия революции, ни программа построения социализма.

Он очно и заочно был знаком с лицами разной общественно-политической ориентации, их программами, начавшимися дис-

куссиями и столкновениями, что было неприемлемо для совместного руководства революционными действиями. Он был *против единоначалия* в этом руководстве. Он не видел революционно настроенной интеллигенции.

Период осмысления Рубинштейном революционной действительности начинается с 1914 года – начала войны Германии с Россией. С. Л. Рубинштейн днюет и ночует в Одесской публичной библиотеке. Его комната забита газетами и журналами – одесской периодикой. Иногда он – особенно в период начавшейся революции – обсуждает события с отцом, который, в свою очередь, уповает на помощь Запада. Они жарко спорят, так как Сергей Леонидович – с начала войны – отслеживал происходившую смену разного рода оккупации приграничной российской территории французской, румынской, родзянской и добровольческими властями и *составил свою периодизацию исторических событий*¹. А уже в годы гражданской войны, стихийно расколовшей пусть противоречивое, но издавна сложившееся единство русского народа, он, отслеживая смены белой добровольческой, зеленой и красной властей, пытается понять дееспособность каждой для восстановления в будущем этого единства.

Более того, он досконально информирован о законодательных, призывных, официальных и подпольных публикациях разных властей. Представители органа исполкома совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, чтобы придать цивилизованные формы своим решениям, как ни парадоксально, обращаются в адвокатскую контору Л. Рубинштейна. И это, в свою очередь, сопровождается вызовами сына на допросы, которые лишь по счастливой случайности не закончились расстрелом.

По прошествии столетия с этих общеизвестных событий мы восстанавливаем включенность в них С. Л. Рубинштейна

¹ Рубинштейн С. Л. Основні завдання у науковій бібліографії РСРП // Праці Одеської Центральної наукової бібліотеки. Т. 1. Одеса, 1927.

с целью выявить его способы их исследования *в тот момент*, чтобы показать, как обобщал их этот далекий от политики философ.

В целом он прорабатывал их на социально-правовом уровне, чтобы преобразовать в собственный социально-философский проект как *другой возможный вариант решения существующих противоречий*. С. Л. Рубинштейн пишет: «... Я лично вел в осеннем триместре 1922 г. на втором цикле историко-социального отделения факультета Профотбора семинар по *методологии социальных наук*, который был посвящен выявлению основных принципиальных проблем в *социальной методологии*; центральной темой его было выяснение марксизма как *экономического материализма* (или как социального), в отличие от материализма натуралистического (курсив наш. – К. А.)»¹.

Создавая свой социально-философский проект общества будущего, С. Л. Рубинштейн сознательно абстрагировался от собственного – ранее воодушевленного – отношения к революции, от переживания ее ужасающей жестокости, понимая, что первый в мире опыт создания гуманного общества достигается дорогой ценой. Но этой ценой становилась, а далее – все более – в гражданской войне – жизнь расколовшегося надвое народа ради неизвестного будущего. *Фактически реальность переворота сводилась к уничтожению прошлого и настоящего*.

Досконально штудировав ленинские труды, Рубинштейн обнаружил отсутствие теоретического обоснования будущего социалистического общества (по аналогии с непроработанностью Марксом концепта коммунизма). Он приходил к выводу, что и в том, и другом случае не учитывался прежде всего *сам человек, человеческая цель будущего*. Еще не став профессиональным психологом, он не мог себе представить, как люди, охваченные жестокостью меж-

доусобной войны, завтра станут активными, сознательными устроителями справедливого общества.

Не установив точно время, когда он доверил тексту эту проблему, я как составитель и главный редактор, включила в главу последнего труда его жизни «Человек и мир» оценку Сергеем Леонидовичем всего состояния общества того времени, вышедшего из – пусть негативной, но стабильности – а пришедшего к хаосу *вседозволенности*.

Рубинштейновский способ осмысления действительности ценен не для того, чтобы вернуть историко-философскую мысль к ее давно забытому прошлому: к восстановлению детализации фактов, обстоятельств, событий, личностей. Он актуален выявлением того, что *человеческая мысль способна осознавать и настоящее в момент его самого хаотичного осуществления*. Немыслимо сложной и долгой была цель преобразований этой динамичной хаотической конкретики в некий – как всякая абстракция – *статичный* конструкт. Последний сам по себе еще не был достаточно определенным. Практически все десятилетие двадцатых годов XX столетия С. Л. Рубинштейн шел к уточнению его составляющих.

Философ был досконально знаком с системой российского высшего образования, познакомившись в Германии и с системой западноевропейской. В его подробных дневниковых воспоминаниях той поры *отсутствует упоминание о том, что большевики обсуждали проект реорганизации образования на западной территории России и пришли к единому решению*. Но он критически оценил для себя этот факт. Он лишь отметил, что в стане большевиков имелись разногласия по этому вопросу: С. Л. Рубинштейн имел свой проект и уверенность в том, что ему удастся его реализовать *практически*.

Тот факт, что С. Л. Рубинштейн встает *на сторону большевиков, отнюдь не означает, что он включается в их политику*. Он пишет, что принимает участие в одной из их практических акций – перестрой-

¹ Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки. Воспоминания. Материалы. Наука и действительность. Основы точного знания / отв. ред. Б. Ф. Ломов. М.: Наука, 1989. С. 344.

ке высшего образования на юго-западной территории страны – как профессионал, живущий и работающий в Одессе¹.

При этом он четко определяет *цель* своего участия – конкретнее познакомиться с ее существующими и работающими на прежних духовных основаниях центрами образования, а также с теми способами его реорганизации, которые уже предложили лидирующие лица этой акции – Луначарский, Гринько и др.

«Борьба Г. Ф. Гринько и В. П. Потемкина, и последнего – против А. В. Луначарского. Их две *линии различаются* как в реорганизации Университетов, так и Академии по своему значению в культуре развития страны. В украинских условиях борьба этих линий приобретает особую остроту, – отмечает С. Л. Рубинштейн, – Я снова не уступаю, не меняю научной линии в новых условиях, но вынужденно отступаю»².

Эти разногласия он ранее выявил – но не с такой очевидностью – и в ходе осуществления большевиками революции. Его как социально-политического теоретика интересует вопрос, насколько в действительности советская власть является властью *советующегося* и *принимающего* решения *большинства*. Он уже склоняется к выводу, что власть не только не имеет коллегиально выработанной *стратегии*, но вообще не имеет *последней*.

Почти через сорок лет, в последнем труде жизни «Человек и мир», С. Л. Рубинштейн с грустью констатирует, что и сама революция осуществлялась неорганизованным пролетариатом, с возмущением осуждает политику авторитарной, а не *советской* (совещательной, т. е. демократической) власти³.

Таким образом, в общей характеристике *самоопределения* С. Л. Рубинштейна четко высвечивается его *стратегия*, в которой он рефлексировал *собственную цель* участия в деятельности большевиков. Сделав свои выводы еще раз в середине 1920-х годов, он *отходит от генеральной линии партии*.

Сложность самоопределения С. Л. Рубинштейна тех лет состояла в том, что она включала и *мировоззренческую*, и *гражданскую*, и собственно *философскую составляющие*.

Его выводы из своего *гражданского* участия в судьбе раздираемого противоречиями общества носили мировоззренческий характер. Он был

- *против* глобального разрушения большевиками всего русского *прошлого*;
- *против* разрушения единства русского народа, часть которого вела против другой братоубийственную войну;
- *против* использования «искаленного человеческого материала», т. е. построения неизвестного светлого будущего ценой человеческих жизней. Он был – как и пристало философу-гуманисту – против использования *людей как средства* строительства будущего.

Творческая цель С. Л. Рубинштейна заключалась в *теоретико-практическом обеспечении воспитательного процесса, способного вырастить поколения личностей, способных строить общество будущего*. Он прекрасно осознавал тяжелейшее социально-экономическое состояние страны, но тем не менее видел ее главный потенциал именно в людях, личностях, народе. Уже в те годы он не солидаризировался с идеологической линией на политизацию сознания, психологию людей, при которой их человеческая этическая сущность подвергалась *деградации*. Он видел в людях *не материал* для политического манипулирования, а главный *потенциал страны*. Бесчеловечность политики уже в те годы была более, чем очевидна. С. Л. Рубинштейн категорически протестовал против классового подхода как главного критерия сущности общества, на

¹ К слову, С. Л. Рубинштейн никогда не вступал в ряды коммунистической партии по идейным соображениям.

² Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки. Воспоминания. Материалы / отв. ред. Б. Ф. Ломов. М.: Наука, 1989. С. 417.

³ Рубинштейн С. Л. Этика и политика // Философское наследие С. Л. Рубинштейна: в 5 т. Т. 1. М.: РУДН, 2024. С. 228–260.

глазах расколотого взаимоуничтожением, т. е. самоуничтожением.

В этом мировоззренческом *противостоянии* происходившему в стране коренился *антропологический разворот* его философского концепта. В двадцатые годы XX столетия С. Л. Рубинштейн, согласно своей философской эрудиции, прибегает для его обозначения к категории *субъекта*, чтобы без малого через сорок лет, доказав правомерность такого обращения, насытив категорию субъекта максимумом возможных характеристик его бытия, назвать его *Человеком в Мире*.

Завершающий этап самоопределения С. Л. Рубинштейна выразился в *самостоятельной деятельности по реализации* своего *собственного образовательного проекта*. Не надо напоминать, что в это время сам Сергей Леонидович находился в эпицентре противоречий Новороссийского университета. С одной стороны, это была неспособность и нежелание старой профессуры преподавать по-новому. С другой, это была резкая смена студенческой аудитории из обеспеченных одесских кругов на аудиторию рабоче-крестьянскую.

С. Л. Рубинштейн акцентирует свое внимание на преподавании *экономики* (тогда еще не ставшей политэкономией), стремясь не только донести до абитуриентов экономические позиции Маркса, но привлечь их внимание к катастрофическому состоянию российской экономики.

Нельзя сказать, что, уже будучи опытным преподавателем, он питал иллюзии относительно быстроты и глубины усвоения новой аудиторией этих *знаний*. Но он стремился разбудить их интерес к самому *познанию*, опираясь пусть на разрозненные, хаотичные, но все же жизненные представления, возникшие в революционной действительности. Своим блестящим знанием положения вещей на всех фронтах их начинающейся жизни, он стремился озаботить их как личностей своим собственным будущим.

В отличие от прежней аудитории (детей из одесских обеспеченных кругов), нынешняя оказалась более восприимчива к идеям

Рубинштейна. Эти идеи были ей близки и понятны, и она воодушевлялась возможностью своего участия в построении нового. Было бы преждевременно говорить, что С. Л. Рубинштейн видел в каждом из этих студентов *личность будущего*. Но он уже напрямую обращался к их *психологии, мотивации*.

Выше мы совсем вскользь упомянули о том, что Самоопределение человека неизбежно предполагает его *Одиночество*. Одиночество в философии не исключает жизненного общения, общительности человека. Но осмысляя – именно философски, и именно судьбу С. Л. Рубинштейна – можно сказать, что он был принципиально *одинок* как человек *свободный*, независимый от общества в отношении его мнения, его санкций. А судьба, как бы в благодарности за требующееся для этого *мужество*, подарила ему *три встречи*, которых он не ждал и не искал. Как мы говорили выше, это были три Собеседника по самым главным в каждую *пору* – первую и последнюю – проблемам его жизни.

Именно в ту раннюю пору сама судьба привела молодого философа ко *второму Собеседнику его жизни*. Это был глава кафедры философии и *психологии* Новороссийского университета – Николай Николаевич Ланге.

Николай Николаевич Ланге был уже стар и беспомощен. Казалось, он все еще жил лишь для того, чтобы передать кому-то свою неубиенную любовь к России, свою наполненность всем прекрасным, что она подарила ему в жизни. И здесь Сергей Леонидович оказался и подопечным, и исполненным силы самостоятельным ученым, который только и мог продлить дни одинокому профессору. В своей же философской воодушевленности они были равней.

Николай Николаевич уже не мог, по сути, вникнуть в попытки Сергея Леонидовича объяснить все противоречия происходящего. Но ему хватило сил, чтобы внушить преемнику свою Идею. Будучи философом, бесконечно ценившим

самую философскую мысль, он гордился тем, что в России она особенно самобытна и оригинальна у каждого мыслителя. Но одновременно он настаивал на том, что у всех она произрастает на почве особого психического склада русского народа. Он подходил к психологии не как к предмету соответствующей науки, но как к объекту исследования – к некоему реальному душевному складу людей, народа в целом.

Он считал, что лишь в этом качестве психология может стать действительным предметом философского осмысления. Именно он обратил внимание Сергея Леонидовича на связи педагогики с психологией, устанавливавшиеся в России с самого начала XX века, и с которыми Рубинштейн был знаком лишь по своим марбургским штудиям (П. Наторп). Однако С. Л. Рубинштейн «отложил» психологию «в долгий ящик» – она, парадоксальным образом, была единственной дисциплиной, которую он не преподавал в 1920-е годы. В тридцатых годах он начнет основательно разбираться именно и только с ней как находящейся в кризисе как России, так и в Европе.

Двадцатые годы XX века, в которые Рубинштейн решалась проблема Самоопределения в своем *Отечестве*, были одновременно годами его философского самоопределения. Самоопределение Рубинштейна как ученого, в свою очередь, явило собой поворот российской философской мысли в целом в сторону познания человека.

Как мы упомянули вскользь, первый философский труд С. Л. Рубинштейна был рассыпан в верстке. Из оставшихся текстов в том же 1922 г. он немедленно публикует статью «Принцип творческой самодеятельности», которую можно определить как квинтэссенцию философского смысла уничтоженного труда¹. Часть глав рассы-

панной книги ученый публикует в разных изданиях, в различных форматах, совокупность которых дает нам представление о направлениях обоснования им своего главного философского принципа².

В этом принципе философии воплощена рассмотренная выше рубинштейновская направленность на воспитание человека, где новая педагогика носит *деятельный*, через деятельность осуществляющийся *творческий* характер. Здесь этот замысел кратко обозначен: «К основам новой педагогики». В эпицентре конструкта творческой самодеятельности находится *субъект*. Эта философская категория употребляется С. Л. Рубинштейном и в ее классическом значении, и в оригинальном языковом новообразовании – *самодеятельность*, которое, будучи воплощено в едином слове, акцентирует *неразрывность* связи субъекта с его деятельностью. Однако С. Л. Рубинштейн осознает, что, делая акцент на этой неразрывности, можно свести самого субъекта только лишь к «автору» деятельности.

Между тем новизна рубинштейновского определения сущности субъекта как раз и заключается в том, что он обладает не только способностью к деятельности, не только является субъектом познания, что раскрывается в гносеологическом подходе философа. Согласно С. Л. Рубинштейну, как справедливо отмечает В. А. Лекторский, субъект способен строить отношения, отвечающие его *этической сущности*.

Из словосочетания «творческая самодеятельность» очевидно, что эпитет «творческая» свидетельствует и о *творческой* сущности субъекта. Однако сразу отметим, что понимание творчества в данном контексте не сводится к творчеству в общепринятом значении – литературному, художественному, к деятельности как творческой активности и даже к способности личности к творчеству.

К тексту статьи неприменим принятый в науке традиционный способ *перечисли-*

¹ Рубинштейн С. Л. Принцип творческой самодеятельности (к философским основам современной педагогики). См.: Рубинштейн С. Л. Избранные философско-психологические труды. Основы онтологии, логики и психологии. М.: Наука, 1997. С. 438.

² См.: Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки. Воспоминания. Материалы / отв. ред. Б. Ф. Ломов). М.: Наука, 1989.

тельного употребления категорий – личность, человек, субъект. В каком же смысле С. Л. Рубинштейн понимает соотношение сущности субъекта и творчества? Прежде всего, субъект может быть определен как субъект творчества, потому что *впервые* представлен *совокупностью своего познания, деяния, этического* отношения. Он не есть отдельно субъект познания в гносеологии, субъект этики, субъект деятельности. Он не является и суммой этих конкретных субъектов. Более того, он именно потому стал субъектом, что сумел интегрировать эти качества в одной человеческой сущности.

Но и этого, согласно С. Л. Рубинштейну, недостаточно. Он – субъект – не есть нечто самоопределившееся в самом себе и для самого себя. Это был бы своего рода философский интроспекционизм – направленность субъекта на самого себя, в самом себе замкнутого и потому... оторвавшегося *от действительности*, которая – его же породила... Поэтому творчество, в понимании С. Л. Рубинштейна, это отнюдь не создание творческих и даже технических произведений. Творчество субъекта – это его *созидательная сущность*, создающая своими *объединенными действенными, познавательными, этическими и другими способностями новую действительность*.

Строго и честно говоря, воспринять эту мысль сегодня мы не можем, только лишь прочитав – почти через полвека – труд С. Л. Рубинштейна «Человек и мир» и осмыслив в последнем категорию *Мира* как человеческой, *созданной человеком действительности*, в которую он сам включен. Однако эта новая интегральная, категориальная рубинштейновская композиция имела бы сугубо статический и тем самым недиалектический характер, если бы он не включил в свой новый принцип особое понимание *развития* субъекта. Оно оставляет свободу для его осмысления, поскольку традиционные векторы интерпретации развития – развития природы, развития истории, филогенеза, онтогенеза и т. д. – имеют направленность из прошлого в будущее время.

Вводя в определение творчества новое значение *созидания действительности*, С. Л. Рубинштейн учитывает взаимодействие с ней субъекта, которое – по принципу обратной связи (feedback) – ведет к его дальнейшему развитию. Реализуя себя, субъект развивается – здесь С. Л. Рубинштейн в известном смысле ограничивается пониманием развития субъекта в деятельности. Это можно приписывать – или нет? – его общению – в разные годы и разным способом – с Ж. Пиаже, который ввел принцип обратной связи в интерпретацию развития... но! ребенка. Трудно предполагать, что С. Л. Рубинштейн ввел свою философскую интерпретацию развития субъекта как альтернативу пониманию детской психологии. Напротив, развитие *через взаимодействие* есть радикально иной способ развития от носительно способа развития *стадиального* как поступательного (которое как раз и характеризует детство).

Рубинштейновская интерпретация развития субъекта в деятельности именно на этом этапе близка широко известной концепции поступка М. М. Бахтина. Но при трудности установления их реального совпадения во времени (раньше / позже?), очевидно их различие в другом отношении. С. Л. Рубинштейн выявляет развитие субъекта, происходящее в деятельности. М. М. Бахтин в известном смысле стремится к слиянию личности с ее поступком, тем самым вообще не претендуя на объяснение сущности развития, не видя в поступке *созидания новой действительности*, на котором как раз акцентирует свое внимание С. Л. Рубинштейн. Роль личности в деятельности М. М. Бахтин изящно, но неожиданно – не философски, а... юридически – определяет как ее не- алиби в ней, т. е. *отрицая ее отсутствие*.

Напомним, что вывод, который сделал С. Л. Рубинштейн в докторской диссертации из его штудий классики мировой философской мысли, заключался в обвинении *ее обращенности на самое себя* и вследствие того, в *отрыве от действительности, разрыве с ней*. Об этой действительности как

почве под ногами пишет С. Л. Рубинштейн в своем Марбургском дневнике¹, философски обозначая ее как Сущее, бытие. Это было его тогда еще не развернутое, не проработанное интуитивное понимание бытия, которое поступательно стало разрабатываться далее в категориях *онтологического* подхода, *онтологического* принципа.

Прослеживая аналогии его мысли в мировом контексте, отметим, что первым, если не единственным, уяснившим смысл постановки им этой проблемы, был М. Хайдеггер. Последний, приехав в Марбург после отъезда С. Рубинштейна на родину, досконально ознакомился с диссертацией российского ученого², но как молодой амбициозный философ сделал из нее свои собственные выводы³. Он превратил Сущее – назовем его даже не понятием, а *представлением о бытии* – в западноевропейский термин *экзистенциализм*. Но это не был чисто переводческий акт. М. Хайдеггер вобрал в новое понятие именно тот смысл, который был доступен его *западноевропейскому* мышлению, присущ мировоззренческим контрапунктам последнего. С. Л. Рубинштейн же разумел под Сущим нечто *несопоставимо безграничное соотносительно* с тесным мирком свобод и выборов западноевропейского образа жизни. Главной утратой, которая постигла Хайдеггера при этой авторизации рубинштейновского замысла онтологического захода, была потеря личности хотя бы как субъекта этих выборов.

¹ Рубинштейн С. Марбургский дневник // Исследование проблемы метода. Ч. 1. Абсолютный рационализм (Гегель). Фрагмент. Инаугурационная диссертация на получение докторской степени философского факультета Марбургского университета / пер. с нем. К. А. Абульхановой-Славской, Л. С. Киржнера; науч. ред. Ю. В. Колесниченко. Афины: Энтос, 2024. С. 145–170.

² Абульханова-Славская К. А., Лекторский В. А., Белов В. Н. Предисловие // Философское наследие С. Л. Рубинштейна: в 5 т. Т. 2. М.: РУДН, 2025. С. 10.

³ По имеющемуся у нас документу – письму М. Хайдеггера С. Рубинштейну с предложением о встрече – в 1920-е годы он еще был готов обсудить возникший у него замысел экзистенциализма с автором *восстановления онтологии в своих правах*.

С. Л. Рубинштейн в 1920-е годы не ставит задачу утверждения авторства своего концепта (которая, надо сказать, даже не приходила ему в голову). Формулируя проблему, можно сказать, что он берется за разрешение кризиса мировой философской мысли, состоящей в *обращении ее «гносеологической классики» на самое себя* и ограничении ее *самой собой*. То же, как он покажет в 1930-е годы, составляло сущность кризиса психологии интроспекционизма – своего рода *инфантилизма* мысли, которая начинает и заканчивает только ей самой принадлежащим.

Философский материализм исторически с огромным трудом пробивает себе дорогу сквозь толщу идеалистических толкований, поскольку связан с потребностью человека в хлебе насущном, которая пока удовлетворяется тем, что *вне его*, с чем приходится взаимодействовать. С. Л. Рубинштейн двадцатых годов XX столетия совершает самую трудную *инверсию в направленности философской мысли*, оставляя на будущее расширение материалистического мировоззрения до безграничности онтологического. Он предлагает *вернуть* мысли ее *собственного субъекта*, восстановив его *реальность*, соотносительную с реальностью действительности. Реальность субъекта, проявляющаяся в деятельности как реального способа *изменения* действительности, диктует признание взаимодействия разных реальностей, в том числе, путем отказа от их *поглощенности идеологией*.

Побудителем этого разворота философской мысли стала для С. Л. Рубинштейна теория относительности А. Эйнштейна, который доказал, что мысль Человечества простирается до масштабов Вселенной. Мы отмечаем, что идеи последнего были самым скандализованным достижением научной мысли тех лет, поскольку они приходили в противоречие с тем же идеалистическим мировоззрением, которое – в лице религии – отводило это пространство Божественному началу.

Как мы уже отмечали выше, научное мировоззрение С. Л. Рубинштейна подвергало критике вся религиозно мысля-

щая профессура. Однако ему – в данном случае – был важен не масштаб, но сама принадлежность мысли не Божественному началу, а *человеку*, которого он представил в своем философском концепте в традиционной категории *субъекта*. Однако ему было уже недостаточно опровергнуть его только в качестве идеалистически понятого субъекта мышления.

Чрезвычайно значимым для понимания последующих этапов творчества мыслителя является достигнутая им способность к *интегрирующему обобщению многомерности человеческого бытия*. Принцип творческой самодеятельности С. Л. Рубинштейна на том этапе не включал в себя специальных категорий человека, индивида, личности, но он сфокусировал в себе их значимость для будущего их философского определения. Он также заключал в себе новый способ самого философского мышления, отличный не только от гегелевской и кантовской классики, но и от марксовых моделей восхождения от абстрактного к конкретному и отчуждения. Это был способ *интегрирующего обобщения*. Не случайно все последующие этапы рубинштейновского творчества пронизаны его генеральной направленностью на способность человеческой мысли вобрать и представить *многомерность человеческого бытия*, включающего его виртуальные формы. И столь же не случайно, что на следующем этапе своей жизни (в 1930-е годы) он осуществляет философский заход к психологии, определяя ее научный предмет как предмет, связанный с потребностями и *жизнью человека*¹.

Принцип творческой самодеятельности имел некую обращенность автора к самому себе. Это – вопрос, который мыслитель ставил перед собой всю свою жизнь. Вопрос-принцип: «Кто, если не ты, и когда, если не теперь?». Но это не было выражением самонадеянности автора, а являлось постижением духовной и человеческой *ответственности* за все, что будет им *самим, своими силами* соде-

яно в будущем, и делается в настоящем. Следуя удивительной последовательности С. Л. Рубинштейна, напомним, что в свои последние годы он рассматривал жизнь в модусе ее *завершения как главного, заключительного ее события*, памятуя свой первоначальный гуманистический замысел. И он отчитывался самому себе в том, что было *содеяно*, а что *упущено*².

Возвращаясь к реальности его одесской жизни, упомянем приходящуюся на вторую половину этого десятилетия последнюю «акцию» С. Л. Рубинштейна по реализации своего социально-философского замысла. Он писал как будто бы об изменении места работы – об уходе из университета и переходе в центральную библиотеку Одессы, «на должность директора Центральной научной, как тогда называли, бывшей университетской библиотеки в Одессе как на *основную работу*...», и, в связи с этим, публиковал некоторые работы по библиотечному делу³. Это становится началом практической реализации им своего замысла образования и воспитания личностей – созидателей будущего общества⁴.

В Одессе он следующим образом реорганизовал работу сотрудников библиотеки: рассматривая каждую книгу как воплощение человеческого знания – не только научного, но и жизненного, духовного – он с помощью *книги* совершал, так сказать, *пробу активизации познания* читающего. Проводя в жизнь свой новаторский подход к получению знаний в стенах библиотеки, Рубинштейн провел своего рода семинары – курсы перепод-

² См. его дневниковые записи в: Философское наследие С. Л. Рубинштейна: в 5 т. Т. 1. М.: РУДН, 2024.

³ Рубинштейн С. Л. Страничка из истории трудностей и теневых сторон в развитии науки в начальный период, особенно на периферии, на Украине // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 1989. С. 417.

⁴ Библиотечная деятельность С. Л. Рубинштейна продолжилась в 1930-х годах в Санкт-Петербурге в качестве руководителя библиотек им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Надо сказать, что в этот период именно С. Л. Рубинштейн в значительном масштабе расширил международный книгообмен советского государства с библиотеками мира.

¹ Рубинштейн С. Л. Основы психологии. М.: Гос. Учпедгиз, 1935. 496 с.

готовки – библиотечных сотрудников, в обязанности которых изначально входила лишь подборка и выдача книг читателям. Он расширил их роль до роли своего рода воспитателей *познавательных* интересов читателей. Вопреки военной обстановке сами сотрудники как будто воспряли духом, пришедшим в упадок от голода, холода и... страха. В библиотеку потянулась университетская рабоче-крестьянская молодежь и зябнувшие в своих домах старики. С. Л. Рубинштейн возвел стареющих сотрудниц «из бывших» в почетный ранг интеллектуальных наставниц, консультантов, зафиксировав административно их обязанности и права:

- побуждать интересы публики к чтению;
- воспитывать самостоятельность читателей при выборе литературы, поддерживать их в обоснованности этого выбора, в его последовательности или изменении, в его связи с жизненными целями и профессиональным самоопределением и т. д.

В конечном итоге, он добивался того, чтобы чтение развивало познание, а познание побуждало *развитие личности*.

Одесский период жизни С. Л. Рубинштейна является воплощением ее *оптимистически-трагической* сущности. Трагизм связан с осознанием глубочайших противоречий российской действительности того времени, оптимизм – с нахождением возможности своего способа их разрешения. В этом состояло радикальное отличие С. Л. Рубинштейна от своего поколения относительно трагической судьбы России. Не сопоставляя во времени жизненно-духовные поступки мыслителей XX века, по своему трагическому существу, мы видим тот же высочайший уровень человеческого самоопределения в лице А. Ф. Лосева¹ и Д. Л. Андреева².

Мы не знаем, в каком году и в каком именно месяце С. Л. Рубинштейн писал в своем дневнике: «В жизни моей было немало трудностей и спадов, но в целом, она вся шла по восходящей»³.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Абульханова-Славская Ксения Александровна (г. Москва) – доктор философских наук, профессор, академик Российской академии образования, главный научный сотрудник Института психологии РАН; ORCID: 0000-0001-7279-133X

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Ksenia A. Abulkhanova-Slavskaya (Moscow) – Dr. Sci. (Philosophy), Prof., Academician of the Russian Academy of Education, Chief Researcher, Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences; ORCID: 0000-0001-7279-133X

¹ С. Л. Рубинштейну было известно принятое Алексеем Федоровичем и его женой решение о своем воцерковлении. Он невольно сравнивал его с религиозным – по его мнению, инфантильным – снобизмом Вл. Соловьева (его двусмысленное поведение в адрес А. Блока), отсутствием гражданского поступания. По его мнению, Алексей Федорович не ушел из действительности, но, напротив, отчаянным самоотвержением выразил свое единение с судьбой России. Достаточно было видеть глаза его жены, вернувшейся из лагеря – вскоре – ушедшей из жизни.

² Упомянутое нами самоопределение Д. Л. Андреева, досконально известное мне по нашей общей родственной линии Леонида Андреева, проявилось уникальным образом. Его труд, предшествующий написанию «Розы мира», настолько достоверно разоблачал реальность своего времени, что «органы» первоначально стали разыскивать живых прототипов его повествования. Отсидев в лагере десять, оставшихся от двадцати, лет, которые ему «великодушно скостили», – в момент возврата документов – Даниил сказал: «Как же вы выпускаете меня, если я еще не стал совсем советским человеком»? Жаль, что труд его, написанный в лагере, по сложности своей воплотил соответствующее лагерным условиям состояние его здоровья, и во всей своей никем не раскрытой значимости, до сих пор не нашел понимающего читателя.

³ Рубинштейн С. Л. Дневники. О философии и философе. Ч. I. Автобиографический портрет С. Л. Рубинштейна // Философское наследие С. Л. Рубинштейна: в 5 т. Т. I. М.: РУДН, 2024. С. 280.



СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

2026. № 1

Над номером работали:

Ответственный редактор Л. В. Самсонова

Литературный редактор Вер. А. Кулакова

Переводчик Вер. А. Кулакова

Компьютерная вёрстка – Вер. А. Кулакова

Корректор И. К. Гладунов

Адрес редакции:

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А, офис 98

тел. (495) 780-09-42 (доб. 6101)

e-mail: sj@guppros.ru

сайт: www.philosmgou.ru

Формат 70x108/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура "Minion Pro".

Тираж 500 экз. Усл. п.л. 9,5, уч.-изд. л. 13.

Подписано в печать: 27.03.2026 г. Дата выхода в свет: 30.03.2026. Заказ № 2026/03-10.

Отпечатано в Государственном университете просвещения

105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10А