

ВЕСТНИК МГПУ.

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ».

**MCU JOURNAL
OF PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 1 (53)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ / PHILOSOPHICAL JOURNAL

**Издается с 2009 года
Выходит 4 раза в год**

**Published since 2009
Quarterly**

**Москва
2025**

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Реморенко И. М.
председатель

Рябов В. В.
заместитель председателя

Геворкян Е. Н.
заместитель председателя

Агранат Д. Л.
заместитель председателя

ректор ГАОУ ВО МГПУ, доктор педагогических наук, доцент,
почетный работник общего образования Российской Федерации,
член-корреспондент РАО

президент ГАОУ ВО МГПУ, доктор исторических наук,
профессор, член-корреспондент РАО

первый проректор ГАОУ ВО МГПУ, доктор экономических наук,
профессор, академик РАО

проректор по учебной работе ГАОУ ВО МГПУ,
доктор социологических наук, доцент

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Жукоцкая А. В.
главный редактор

Черненко С. В.
зам. главного редактора

Осмоловская С. М.
ответственный секретарь

Ананишин В. М.

Кожевников С. Б.

Бирич И. А.

Мамедова Н. М.

Мапельман В. М.

Хилханов Д. Л.

Оганисян А. О.

Чжан Байчунь

начальник департамента философии и социальных наук,
профессор Института гуманитарных наук МГПУ,
доктор философских наук, профессор

заместитель начальника департамента, профессор
Института гуманитарных наук МГПУ,
кандидат философских наук, доцент

доцент, кандидат социологических наук,
доцент Института гуманитарных наук МГПУ

доктор социологических наук, профессор
департамента философии и социальных наук МГПУ

профессор, доктор философских наук,
профессор Института гуманитарных наук МГПУ

профессор, доктор философских наук,
доцент Института гуманитарных наук МГПУ

профессор кафедры истории и философии Российского
экономического университета им. Г. В. Плеханова,
доктор философских наук, профессор

профессор, доктор философских наук,
профессор Института гуманитарных наук МГПУ

профессор, доктор социологических наук,
профессор Института гуманитарных наук МГПУ

профессор кафедры философии и логики им. академика
Георга Брутяна Армянского государственного педагогического
университета им. Хачатура Абовяна, доктор философских наук
профессор Института философии Пекинского педагогического
университета, кандидат философских наук

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук.

ISSN 2078-9238

© ГАОУ ВО МГПУ, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

Задачи номера	7
---------------------	---

Социальная философия

<i>Мапельман В. М.</i> Является ли этика наукой?	9
--	---

<i>Ковалева С. В., Плужникова Н. Н.</i> Техника: от бытия к событию в философии М. Хайдеггера и А. Бадью	22
--	----

<i>Трубина Н. А.</i> Религиозно-философские основания архитектуры и устройства древнеиндийского города	34
--	----

История идей и современность

<i>Пуре Н. М.</i> Поколение Z перед лицом антропологического кризиса	47
---	----

<i>Бугаев М. К.</i> О ценностях в трехонтологических аспектах: к методологии философско- антропологического исследования	63
--	----

Научная жизнь

Бирич И. А, Рогов А. Ю. Новый гуманизм
как поиск мировоззренческой основы
общества в условиях глобальных угроз 79

Бирич И. А, Резаков М. Р. Горизонты
будущего образования..... 87

Исследования молодых ученых

Третьякова А. И. Особенности
самоидентификации человека
в условиях глобализации 92

Макаев Р. С. Философский анализ
формирования личности в суфийской
традиции кадирийского тариката..... 101

Решетов Р. В. Концептуализация успеха
в современном обществе 112

Сухорукова Е. И. Эсхатология В. В. Розанова
и метафизика пола..... 120

In memoriam. Памяти Виктора Васильевича Рябова..... 133

Требования к оформлению статей..... 134

CONTENTS

Word of Editor in Chief

The Objectives of the Issue	7
-----------------------------------	---

Social Philosophy

<i>Mapelman V. M.</i> Is ethics a science?	9
<i>Kovaleva S. V., Pluzhnikova N. N.</i> Technique: from being to event in the philosophy of M. Heidegger and A. Badiou	22
<i>Trubina N. A.</i> Religious and philosophical foundations of the architecture and structure of the ancient Indian city	34

History of Ideas and Modernity

<i>Pure N. M.</i> Generation Z in the face of an anthropological crisis	47
<i>Bugaev M. K.</i> On value in its three ontological aspects: methodology of philosophical- anthropological studies	63

Scientific Life

Birich I. A., Rogov A. Yu. New humanism
as a search for the ideological basis of society
in the context of global threats 79

Birich I. A., Rezakov M. R. Horizons
of future education 87

Research by Young Scientists'

Tretyakova A. I. Features of human
self-identification in the context
of globalization 92

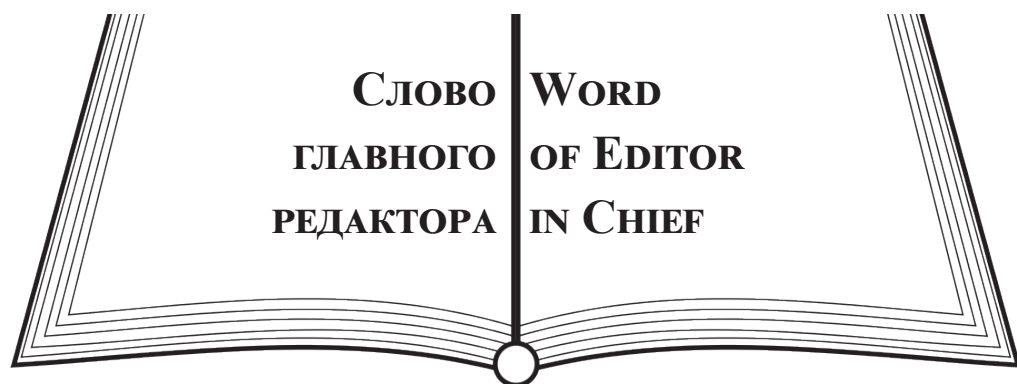
Makaev R. S. Philosophical analysis
of personality formation in the Sufi tradition
of the Qadiri Tariqa..... 101

Reshetov R. V. Conceptualization of success
in modern society..... 112

Sukhorukova E. I. Eschatology of V. V. Rozanov
and the metaphysics of gender 120

In memoriam. In memory of Viktor Vasilyevich Ryabov 133

Requirements for Style Articles 134



Задачи номера

Проблемы человека, общества, ценностей, этики давно стали классикой философского анализа. И тем не менее исследователи снова и снова обращаются к этим проблемам. Поводом к анализу этих феноменов в контексте диалектики единичного, особенного и общего (всеобщего) выступает постоянно и быстро меняющийся дискурс культуры, который задает и новые смыслы, и новые векторы исследования. Эпоха тотальной технологизации, цифровизации привела нас к изменению жизненных ориентиров, переоценке ценностей и даже, как утверждают некоторые исследователи, к изменению типа мышления. Кто-то полагает, что это закономерный процесс и опасности для гуманистического мировоззрения он не представляет, другие полагают, что это грозит человечеству потерей человеческой идентичности, постоянно напоминая призыв Канта рассматривать человека как цель, а не как средство достижения целей. При все ускоряющемся технико-технологическом прогрессе, гонке лидерства

и статусов стали ли люди счастливее, преодолели ли они отчуждение во всех формах его проявления? Используя один из самых эффективных подходов к анализу сложных систем «человек — общество — техника — технологии» — компаративистский, авторы ищут ответ на этот вопрос. Почему цифровизация ведет не к всеобщему благоденствию, а к цифровому тоталитаризму и процессу фетишизации техники? Почему технологии выступают не столько инструментом для удовлетворения потребностей человека, сколько инструментом власти? В чем источник парадоксальной идеи: без техники невозможна культура, но при этом именно техника и технологии рассматриваются как фактор разрушения культуры? Как утвердить власть «духа над техникой» (Хайдеггер) и не поддаться диктату техники над духом? Как совместить гуманизм, нравственность и современную науку? Не менее важной является проблема нашего жизнеустройства. Заменяя в нашей лексике понятие «город» на коннотативно нейтральное

«локация», не разрушили ли мы сами образ города как симфонии смыслов, подчеркнув лишь его функциональное значение?

На все эти и другие вопросы, которые ставят наши авторы, нет однозначных ответов, но в философии всегда заслуживает внимания не столько ответ

на поставленную задачу или нерешенную проблему, сколько сами поиски адекватных ответов, выбор методов и подходов, поскольку исследователи имеют дело со все усложняющимися, многопараметральными системами, свести которые к простой дихотомии «материя — дух» уже не представляется возможным.



Научно-теоретическая статья

УДК 17.0

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-9-21

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ЭТИКА НАУКОЙ?

Валентина Михайловна Мапельман

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

mapelmanvm@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению проблемы правомерности квалификации этического знания в качестве научного. Актуальность исследования обусловлена, с одной стороны, серьезной востребованностью в современном социальном существовании этических ориентиров, как морального, так и нравственного характера, а с другой стороны, вариативностью статуса этики в системе научного знания.

Для определения причин создавшейся ситуации в статье рассматривается динамика взглядов на исторические трансформации предмета этики, особенности отношения к нравственной деятельности и моральным идеям в разные исторические эпохи. Особое внимание уделяется обстоятельствам появления самого термина «этика» и специфике его трактовок в ряде специальных трудов (Аристотель, П. Абеляр, Б. Спиноза, Н. Гартман). Выделяются современные варианты толкования термина «этика»: наука о морали и нравственности; философское учение о морали как форме общественного сознания; аналог понятия «мораль»; синоним терминов «мораль» и «нравственность»; в качестве равноценного понятию «этикет»; в виде отдельных авторских теоретических построений, исследующих мотивацию поведения человека, специфику отношений между людьми и их жизненные ориентации, обосновывающие наиболее целесообразные формы совместного сосуществования; моральные теории и философские течения конкретных исторических периодов; системы практических, прикладных междисциплинарных теоретических построений, касающихся поведения людей в социальных и природных сферах бытия; профессиональные моральные кодексы; нормативные требования, связанные с обеспечением безопасности различных видов деятельности.

Осуществляется соотношение общих представлений о сути, признаках, критериях и функциях любой науки с аналогичными параметрами, характерными для этики. Оцениваются претензии современной этики на статус теоретической научной системы.

Ключевые слова: этика, мораль, нравственность, прикладная этика, история этических учений, поведение, поступок

Для цитирования: Мапельман В. М. Является ли этика наукой? // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 9–21. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-9-21

Scientific and theoretical article

UDC 17.0

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-9-21

IS ETHICS A SCIENCE?

Valentina M. Mapelman

Moscow City University,

Moscow, Russia,

mapelmanvm@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Abstract. The article is devoted to the consideration of the problem of the legitimacy of qualifying ethical knowledge as scientific. The relevance of the study is due, on the one hand, to the serious demand in the modern social existence of ethical guidelines, both moral and ethical in nature, and on the other hand, to the variability of the status of ethics in the system of scientific knowledge.

In order to determine the reasons for the current situation, the article considers the dynamics of views on the historical transformations of the subject of ethics, the peculiarities of the attitude to moral activity and moral ideas in different historical eras. Particular attention is paid to the circumstances of the emergence of the term “ethics” itself and the specifics of its interpretations in a number of special works (Aristotle, P. Abelard, B. Spinoza, N. Hartmann). Modern versions of the interpretation of the term “ethics” are highlighted: the science of morality and ethics; philosophical doctrine of morality as a form of social consciousness; analogue of the concept of “morality”; synonym for the terms “morality” and “morality”; as equivalent to the concept of “etiquette”; in the form of individual authorial theoretical constructs that study the motivation of human behavior, the specifics of relationships between people and their life orientations, substantiating the most appropriate forms of coexistence; moral theories and philosophical trends of specific historical periods; systems of practical, applied interdisciplinary theoretical constructs concerning human behavior in social and natural spheres of existence; professional moral codes; regulatory requirements related to ensuring the safety of various types of activities.

A correlation is made between general ideas about the essence, features, criteria and functions of any science and similar parameters characteristic of ethics. The claims of modern ethics to the status of a theoretical scientific system are assessed.

Keywords: ethics, morality, applied ethics, history of ethical teachings, behavior, act

For citation: Mapelman, V. M. (2025). Is ethics a science? *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 9–21. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-9-21>

Введение

О тношение к этике в научном, философском и даже в обыденном знании далеко не однозначно. И хотя история появления и функционирования нравственности и морали давно является предметом теоретического осмысления, мнения об этике остаются крайне разнообразными. Более того, квалифицировать ее в качестве науки многие не готовы. Например, Бенедикт Спиноза отмечал в своей работе «Этика», что ее предмет «составляет способ, или путь, приводящий к свободе» [Спиноза, 1932, с. 197]. Поль-Анри Гольбах полагал, что «этика есть наука об отношениях, существующих между людьми, и об обязанностях, вытекающих из этих отношений» [Гольбах, 1940, с. 62]. Иммануил Кант считал, что этика «еще раньше, чем метафизика, приобретает видимость науки и основательности, хотя ни того, ни другого у нее нет» [Кант, 1964, с. 286]. По мнению Карла Каутского, «этика может быть только объектом науки... Наука стоит над этикой, ее результаты... мало нравственны или безнравственны...» [Каутский, 2003, с. 131]. Еще более категоричен был Людвиг Витгенштейн: «Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой. То, что она говорит, ни в коем случае ничего не добавляет к нашему знанию» [Витгенштейн, 1989, с. 245]. Бертран Рассел был уверен, что «этика — это попытка придать всеобщую значимость некоторым нашим желаниям. <...> Задача этики состоит в том, чтобы создавать впечатление, будто наши желания обладают всеобщей значимостью. Решать ее можно двумя способами — с позиции законодателя и с позиции проповедника» [Рассел, 1987, с. 201]. Известный гуманист Альберт Швейцер писал: «Определение этики представляется мне таким. То, что поддерживает и продолжает жизнь, — хорошо; то, что повреждает и разрушает жизнь — плохо. Глубокая и всеобщая этика имеет значение религии. Она есть религия» [Швейцер, 1973, с. 308]. Наш современник Аласдер Макинтайр обосновывает мысль о том, что «этика есть наука, которая позволяет людям понять, как они совершают переход» от состояния «человек-как-он-есть» к состоянию «человек-каким-он-мог-бы-быть-если-бы-он-понимал-свою-существенную-природу» [Макинтайр, 2022, с. 77].

Результаты исследования

На сложившееся к настоящему времени отношение к этике оказали влияние, прежде всего, четыре обстоятельства. Во-первых, разнообразие взглядов на исторические трансформации предмета этики. Во-вторых, особенности появления самого термина. В-третьих, специфика варьирования его трактовок. В-четвертых, своеобразие соотношения современных общих представлений о сути, признаках, критериях и функциях науки с характерными для этики аналогичными параметрами.

В наши дни выделяются три основных подхода к вопросу происхождения морально-нравственной составляющей в жизни общества. В первую очередь это религиозный ракурс, выводящий ее из сверхъестественного источника. Довольно распространенным оказался социальный подход, базирующийся на идее о социокультурном происхождении регуляторов, способных обеспечивать стабильность в обществе. Однако его сторонники время возникновения нравственности и морали относят, как правило, к периоду разложения первобытной общины и началу формирования первых политических институтов. Не менее востребованным является натуралистический подход, сместивший решение данного вопроса в природную область.

Результаты многовековых поисков ответа на вопрос «Что же собой представляет человек?» позволили науке обосновать выводы о том, что он, несомненно, вышел из природы, в значительной степени является продуктом ее эволюции, зависит от нее, не может существовать вне естественной среды. Будучи «субъектом общественно-исторического процесса», человек приобрел в ходе развития уникальные особенности: разум и речь, способность и потребность к труду, нравственно ценностное отношение к себе, другим людям и окружающему миру [Новая философская энциклопедия, 2010]. Каждый появляющийся на свет индивид в ходе разнохарактерного общения с подобными себе и включения в разнообразные виды деятельности, а также благодаря воспитанию становится (или не становится) их обладателями.

На начальных стадиях истории человечества это происходило в условиях строгого коллегиального существования, которое оказалось устойчивым и жизнеспособным благодаря выработке и закреплению поведенческих шаблонов, в наибольшей степени способствующих сохранению жизни, адаптации к существованию в социальной группе, обеспечению безопасности всего сообщества. Генетически обусловленные животные инстинкты, врожденные и приобретенные рефлексы стадности сохранялись как поведенческая база, но необходимость оперативного приспособления к существованию в изменяющемся мире стимулировала выработку новых, не сводимых к ним качеств, непосредственно определяющих поведение уже человека.

Прежде всего, надо сказать о *самосознании* как умении выделять себя из окружающего мира и отличать от других людей, о способности человека к постижению своего Я. Самосознание позволило и позволяет оценивать свои качества и благодаря этому изменять не только собственные привычки, но и свой характер. Параллельно сложилась соответствующая форма сосуществования людей — *социокультурное сообщество*.

Особо необходимо отметить *свободу выбора*, представляющую собой процесс проектирования человеком собственного поведения с учетом возможных результатов и последствий (как положительных, так и негативных). Свобода выбора заметно потеснила врожденные биологические регуляторы, которым, как оказалось, можно противостоять.

Развивающееся воображение стимулировало развитие *произвольности* поведения людей (независимости от биологических стереотипов и ограничений), их способности выходить за пределы чувственно данного мира (например, формировать идеалы и представления о сверхъестественном).

Постепенно произошло осознание людьми *конечности, прерывности своего существования*, что стимулировало размышления о смысле жизни, ее цели и возможном преодолении подобной завершенности.

В процессе своей жизнедеятельности, в ходе совершаемых поступков и взаимодействий с другими людьми человек уже не просто приспосабливается к внешним обстоятельствам, а творит мир («природу искусственную»). Он вступает в область *культурного* созидания: устанавливает небιологические отношения с окружающими и внешним миром, вырабатывает оригинальные способы деятельности и поведения, намечает для ориентации в нем специальные векторы (оценки, ценности, требования, предписания, запреты).

Приобретение этих новых, неприродных качеств свидетельствует о формировании такого социального регулятора, как нравственность (управление поведением и поступками людей). Отлаженная практикой она на формальном уровне закреплялась в виде требований, норм, ценностей, запретов, принципов, принимая форму морали (морального сознания). Привычно повторяемый порядок поведения, одобряемая большинством дисциплина закреплялись в привычках и обычаях. Передаваемые из поколения в поколение эти стереотипы подкреплялись знаниями об истории народа, его идеалах, культурных образцах, превращаясь в традиции. Таким образом, нравственность и мораль как социальные регуляторы поведения не могли не начать вычлняться на самых ранних этапах развития общества, играя в этом процессе принципиальную роль.

При этом чрезвычайно важно уточнить, что мораль и нравственность — это не одно и то же. Нравственность касается непосредственно совершаемых и совершенных поступков, осуществленных в процессе выбора приоритетного поведения при столкновении двух (или более) ценных требований, одновременное следование которым невозможно. По сути дела, нравственность проявляется в процессе выбора меньшего зла. Мораль же — это система исторически подвижных образцов, принципов и идеалов поведения, реализуемых в качестве ориентиров. Сам корпус моральных понятий терминологически статичен, а вот их трактовки исторически изменчивы, динамичны и многозначны. И тот, и другой элемент присутствуют практически в любых социальных проявлениях.

Вся история человечества до настоящего времени осуществлялась и осуществляется, сопровождаясь усложнением и обновлением социальной структуры общества и сменой разновидностей царящего в нем неравенства. Последнее не ограничивается только естественными причинами и процессами имущественного экономического расслоения. При этом в любые исторические эпохи при вынесении санкций за нарушения моральных норм внимание, как правило, концентрировалось на первоначальных намерениях провинившегося,

а за нравственные проступки — на результатах и последствиях свершившегося действия. И в любом случае с учетом социального статуса участников события.

Именно эти процессы, как на прикладном, так и на абстрактном уровнях касающиеся поведения людей, и стали предметом изучения этики.

Само понятие «этика» имеет древнюю и многоаспектную историю и претерпело неоднократные варьирования своих трактовок. При этом важно иметь в виду, что содержательное богатство древнегреческой терминологии и сегодня трудно воспроизводимо во многих современных языках. Первоначально лежащее в его основе слово ἦθος («этос») означало не просто место совместного проживания ('звериное логово', 'птичье гнездо', 'берлога' или 'жилище людей'), но и привычную, благоприятную (доброжелательную) атмосферу, царившую в нем. Неслучайно номинальное определение этого термина в настоящее время тесно связано с понятиями «нрав», «характер», «привычка».

В истории философии целый ряд выдающихся авторов вынесли его в заголовки своих произведений, давая ему оригинальные трактовки.

Прежде всего надо назвать Аристотеля, который и ввел понятие «этика» в философский оборот. Ему принадлежат такие работы, как «Евдемова этика», «Никомахова этика», «Большая этика». Сам философ считал человека существом политическим, ибо, по его мнению, лишь живя в полисе-государстве, он имеет возможность стать счастливым носителем добродетелей. В ходе исследования природы и особенностей добродетелей, этих приобретаемых человеком качеств, Аристотель преобразовал существительное «этос» в прилагательное «этический» (ἠθικά, ἠθικός — 'относящийся к нраву, характеру'). Добродетели он подразделял на этические (добродетели характера и поведения) и дианоэтические (добродетели разума). Первые появляются в ходе воспитания и следования обычаям и привычкам, а вторые — в процессе обучения и рассуждения. В целом же «добродетель — преднамеренное [сознательное] приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол — избытка и недостатка» [Аристотель, 2020, с. 33]. В поисках этой моральной середины человек и совершает нравственный выбор между двумя крайностями.

Исследуя проблему смысла жизни, Аристотель выделяет особую сферу теоретического знания (вслед за Сократом и Платоном), сочетающую два ориентира: благо отдельного человека (этика) и благо города-государства (политика). Обе дисциплины были отнесены к наукам практическим, а этика, представляя собой совокупность знаний о счастье и средствах его достижения, тесно сплетала мораль и нравственность между собой.

Выдающийся французский средневековый философ конца XI – начала XII в. Пьер Абеляр в своем трактате «Этика, или Познай самого себя» уже откровенно отдает предпочтение морали, определяя этику как путь постижения Бога с помощью логики. Особо он выделяет такую моральную акцию, как интенция — осознание умысла поступка. Этика (моральное знание)

помогает отличить добродетель как от греха, так и от порока, от их проявлений в плотской и духовной жизни и тем обеспечивает путь спасения человека. Главное для Абеяра это оценка не поступка, а состояния души и мотивов перед его совершением. Этика Абеяра замыкается на моральное сознание, на внутренние побуждения, лежащие в основе действия человека, ибо «из-за разницы намерения одно и то же делается разное: одним — со злом, другим — с благом» [Абеяра, 1995, с. 261].

В XVII в. была опубликована работа Бенедикта Спинозы «Этика, доказанная геометрически», где смысл понятия «этика» в еще большей степени сосредоточился на приоритете сознания и познавательном процессе. Ученый практически абстрагируется как от нравственных отношений, так и от нравственной деятельности. В своем труде автор попытался строго (математически) обосновать идею о том, что все в мире имеет свою причину и высшая из причин заключена в благом Боге, который пронизывает собой все существующее. Человек и телом, и душой тоже часть Божественного мира, где все связано между собой закономерностями, не менее мощными и бесспорными, чем в природе. Спиноза не допускает у человека не только свободы воли, но и самой воли. Человеческое благо — это не цель, а следствие правильного образа жизни, обеспечивающее ему путем преодоления страстей и благоразумия самосохранение и личное благо: «Первая и единственная основа добродетели или правильного образа жизни есть искание собственной пользы» [Спиноза, 1932, с. 220].

По сути дела, «Этика» Спинозы представляет собой своеобразную физику нравов. Существует мнение, что само название, присвоенное автором своему труду довольно поздно, появилось из соображений безопасности. Книга была опубликована уже после смерти Спинозы и почти сразу же была запрещена из-за богохульных и атеистических положений.

В 1926 г. свой труд под названием «Этика» представил Николай Гартман. Продолжая античную традицию, он квалифицирует этику как практическую философию, способствующую установлению благого образа жизни. Жизнь человека протекает в цепи постоянных конфликтов, имеющих ценностно-позитивное наполнение. Этика у Н. Гартмана — это не наука, а набор норм и ценностей, существующих независимо от человека, но присутствующих в нем до времени без осознания, которые транслируются людям, ориентируя их на необходимые идеалы. Жизнь человека не цепь действий и поступков, а процесс открытия в себе неизменных ценностных феноменов сознания. Концепция Н. Гартмана, бесспорно, телеологична и сосредоточена исключительно на морали.

В действительности этика за время своего многовекового существования (от античности до настоящего времени) прошла довольно типичный путь для всех иных разновидностей теоретических построений в интеллектуальной истории человечества. Сначала фиксируется новая или выделяется особая сфера жизнедеятельности, ранее неизвестные (незамечаемые, невыделяемые, несуществовавшие или еще в достаточной степени не сформировавшиеся)

явления или процессы. Характерные для них взаимодействия и взаимоотношения формализуются, начинают интеллектуально (совсем не обязательно научно) осмысливаться и получают собственное понятийное закрепление.

Так, предметом изучения этики в Античности было не познанное, а воплощенное благо и достигнутый конкретный общественный опыт. Именно поэтому от нее не ожидали однозначных, точных, как в математике, рекомендаций. При этом располагалась она на вершине научной иерархии как самая важная для жизни человека наука.

Средневековая этика, считая данную позицию губительно разрушающей нравы, определила Бога как сосредоточие высшего абсолютного блага. В связи с этим она крепко связала себя с теологией, так как только в этом тандеме она допускала возможность отграничить доброе от злого.

Новое время с его переориентацией на практическую эмпирическую результативность сосредоточивает интерес этики на вопросах преобразования пристрастий отдельного индивида в общеобязательную волевою силу. Неслучайно, в частности у Френсиса Бэкона, этика складывается из учения об идеалах и технологии воспитания (управления), прописанных с такой строгостью, что его выводы и рекомендации вызывают ассоциации с математикой. За физикой и геометрией предлагает следовать этике и Томас Гоббс, подключая к ним еще и политику. Однако в этот же период появляются и иные взгляды. Например, проявления морального и нравственного характера провозглашают врожденными (Ф. Хатчесон), подчиненными «всеобщему законодательству» (И. Кант) или их растворяют в абсолютной идее (Г. В. Гегель).

В XX в. идеалы научной рациональности все более захватывают этические теории, порождая две крайности: сосредоточение на критическом анализе морального языка и вульгаризация (упрощение) нравственных отношений вплоть до сведения их к процессам, исследуемым этологией, биологической наукой, изучающей врожденное, наследственное, инстинктивно обусловленное поведение животных в естественной среде.

На сегодняшний день содержание термина «этика» отличается значительным числом разнообразных трактовок:

- это наука о морали (моральном сознании) и нравственности (нравственных отношениях и нравственной деятельности), их специфических особенностях, взаимосвязи и взаимозависимости;
- это философское учение о морали, представляющей собой форму общественного сознания, воплощенную в систему принципов, норм, оценок, идеалов и ценностей, которая способствует согласованию поведения людей во всех сферах общественной жизни на различных исторических этапах;
- этика и мораль — это два тождественных понятия, когда смысл понятия «мораль» переносится на понятие «этика»;
- этика, мораль и нравственность, исходя из номинальных определений этих терминов, представляют собой одно и то же, являясь сосредоточием предписывающе-оценочных отношений;

– этика и этикет синонимы, т. е. свод исторически обусловленных установок, норм, внешних правил, условностей, принципов вежливого поведения в отношениях между людьми;

– это отдельные авторские теоретические построения, в которых исследуются мотивация поведения человека, специфика отношений между людьми, их жизненные ориентации, обосновываются наиболее целесообразные формы совместного сосуществования. Например, этический абсолютизм Сократа, этика добродетели Аристотеля, автономная этика долга И. Канта, эволюционная этика Г. Спенсера, этика непротивления злу Л. Н. Толстого, этика соборного добра В. С. Соловьева;

– это моральные теории конкретных исторических периодов или философских течений (например, этика эпохи Просвещения, этические учения средневековой Византии или этика утилитаризма, этика русских революционных демократов);

– этика представляет собой отдельные профессиональные моральные кодексы, фиксирующие принципы взаимодействия в конкретных общественных или профессиональных группах в процессе их совместной деятельности, являясь, по сути дела, набором правил профессионального поведения (например, врачебная этика, педагогическая этика, юридическая этика, журналистская этика, этика инженера и т. п.);

– это свод нормативных требований, призванных обеспечивать безопасность различных видов деятельности. Так, например, выглядят рекомендации для разработчиков искусственного интеллекта, предложенные Институтом инженеров электротехники и электроники (IEEE) «Этически унифицированное конструирование» (Ethically Aligned Design)¹ или доклад Всемирной комиссии ЮНЕСКО (ноябрь 2017 г.) по этике научных знаний и технологий (COMEST) «Роботы и этика»²;

– это система практических, прикладных междисциплинарных теоретических построений о поведении людей в различных социальных сферах бытия (политическая и правовая этика, предпринимательская этика, медицинская этика, биоэтика, медиаэтика, этика науки, этика образования, этика искусства, светская этика);

– это система практических, прикладных междисциплинарных теоретических построений о поведении людей в отношении природных объектов и процессов (например, экологическая этика, космическая этика). Данная позиция получила довольно основательную поддержку, в частности еще в трудах Ч. Дарвина и П. А. Кропоткина. Однако они, трактуя нравственные процессы как чисто биологические и психологические, все-таки допускали внешнее социальное влияние (моральное) на поведение человека, хотя и считали его вторичным и ограниченным по своему воздействию.

¹ URL: <https://standards.ieee.org/wp-content/uploads/import/documents/other/ead1e-overview.pdf> (дата обращения: 06.02.2025).

² URL: <https://webarchive.unesco.org/web/20230614162851/https://www.unesco.org/ru/articles/roboty-i-etika> (дата обращения: 06.02.2025).

Заключение

В наши дни взгляды и на человека, и на общество, и на их специфические особенности становятся все более техническими (искусственными). Единственный параметр, вызывающий откровенный и азартный интерес в современном естествознании и техникзнании, — это интеллектуальные способности человека. Культурное творчество, гуманизм нравственного поведения (кстати, неформализуемые) мало кого интересуют, хотя без них интеллект не реализуется, ведь он не исчерпывается психическими процессами и не замыкается на функционировании нервной системы. Об этом предупреждала еще в начале прошлого столетия выдающийся отечественный зоопсихолог Н. Н. Ладыгина-Котс, отмечая что при анализе высших психических функций животных «следует отбрасывать все обычно взаимно перемешиваемые понятия, такие как ум, разум, рассудок, и заменять их термином “мышление”... подразумевая под этим последним только логическое, самостоятельное мышление, сопровождающееся процессами абстрагирования, образованием понятий, суждений, умозаключений» [Ладыгина-Котс, 1925, с. 6].

Однако сторонники искусственного интеллекта, отождествляя его с сознанием и откровенно признаваясь в том, что современная наука так и не может ответить на вопрос, что это такое («неуловимое понятие»), принимают «Декларацию о наличии сознания у животных» (апрель 2024 г.). Одно из трех ее основных положений гласит, что «эмпирические данные указывают как минимум на реальную возможность сознательного восприятия у всех позвоночных (включая рептилий, земноводных и рыб) и многих беспозвоночных (включая, как минимум, головоногих моллюсков, десятиногих ракообразных и насекомых)»³. Практически все аргументы (а, по сути дела, трактовки иллюстраций) в пользу данного заключения не поднимаются выше восприятий, а чаще всего ограничиваются ощущениями (т. е. не только не выходят за пределы чувственного познания, но даже не захватывают его полностью). Наличие этих проявлений наблюдается в поведении и, по мнению сторонников подобных взглядов, свидетельствует о «богатой внутренней жизни» названных живых существ.

К настоящему времени наука накопила колоссальный объем знаний, предложила массу эффективных технологий для их получения. Жизнь человечества, несомненно, стала более благоустроенной, но едва ли все это сделало его более счастливым, осмысленным, добродетельным, освободило от страха за свое будущее. Современный мир — это нескончаемые войны, конфликты, глобальные проблемы и катастрофы, угрожающие вообще существованию людей на нашей планете; растущее разнообразие изощренных форм бесчеловечного отношения людей друг к другу; компрометация труда как социальной ценности и пропаганда праздности, приоритета материального обладания по сравнению с культурными богатствами.

³ The New York Declaration on Animal Consciousness. April 19, 2024. URI: <https://sites.google.com/nyu.edu/nydeclaration/declaration> (дата обращения: 06.02.2025).

В подобных обстоятельствах гораздо более востребованной оказалась нравственность с ее выбором меньшего зла (все-таки зла!), нередко оцениваемым в наши дни с позиции частного интереса. Она оказалась способной себя реализовать даже вопреки требованиям морали, когда ни человек, ни общество не испытывали ответственности за собственное поведение перед окружающим миром. Участникам этих отношений не было стыдно ни за свои поступки и действия, ни за их последствия, т. е. их совесть никак себя не проявила, а значит, они не испытывали чувств вины и раскаяния.

Необходимо ли исследовать подобные процессы? Несомненно. Это и есть объект изучения этики. Как справедливо заметил В. Н. Назаров, «этика изучает нравственные добродетели не ради знания, а ради достижения и осуществления их в жизни» [Назаров, 2005, с. 25]. Для нее характерны все общие признаки научности, такие как ориентация на получение новых знаний, доказательность, системность, проверяемость, использование специализированного языка и специальных методов. Однако, как и любые социально-гуманитарные теоретические построения, этика является наукой исторической и учитывающей, что все исследуемые ею закономерности человеческого поведения реализуются, сопровождаясь сознательной деятельностью людей. Кроме того, этика, будучи сконцентрированной не на количественном, а на качественном своеобразии изучаемых процессов и явлений, имеет свой набор методов исследования (к слову сказать, экспериментальный метод к ней неприменим).

Современное естествознание и техникосзнание предпочитают смотреть на социальные и гуманитарные проблемы, используя в основном формальный подход, через построение информационных моделей с использованием специальных языков кодирования (в основном математического). Формализация при построении модели предусматривает декларирование допустимых исходных данных, вариантов желательных результатов, наложение допустимых ограничений. Она выступает основой энергично распространяемой в настоящее время цифровизации, что позволяет еще дальше отойти от смыслового наполнения не только рекомендуемых действий, но и используемых понятий (символов). В итоге влияние на управление социальными процессами становится скоростным, полностью контролируемым только теми, кто вводит базовые параметры и варианты необходимых (для них) результатов. В экономической сфере это, несомненно, оправданно, но не в области морали и нравственности. Возможно, поэтому признание этики в качестве науки — это не просто проблема теоретических дискуссий, но и актуальнейший вопрос современной мировой политики.

Список источников

1. Спиноза Б. Этика / пер. с лат. М.; Л.: Соцэкгиз, 1932. 223 с.
2. Гольбах П. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного / пер. с фр. М.: Соцэкгиз, 1940. 466 с.
3. Кант И. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // Сочинения: в 6 т. / пер. с нем. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 277–289.
4. Каутский К. Этика и материалистическое понимание истории. Опыт исследования. М.: Едиториал УРСС, 2003. 136 с.
5. Витгенштейн Л. Лекция по этике (1929 или 1930 г.) // Историко-философский ежегодник. 1989. Т. 4. С. 238–245. <https://ife.iphras.ru/article/view/9627>
6. Рассел Б. Религия и наука // Рассел Б. Почему я не христианин / пер. с англ. М.: Политиздат, 1987. С. 132–206.
7. Швейцер А. Культура и этика / пер. с нем. М.: Прогресс, 1973. 343 с.
8. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали / пер. с англ. М.: Канон+, 2022. 356 с.
9. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 344–346.
10. Аристотель. Никомахова этика / пер. Э. Л. Радлова. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 222 с.
11. Абельяр П. Этика, или Познай самого себя // Абельяр П. Теологические трактаты / пер. с лат. М.: Прогресс; Гнозис, 1995. С. 247–310.
12. Ладыгина-Котс Н. Н. Предисловие // Лютц К. Психология животных. Зоопсихология / пер. с нем. Тула: Пучина, 1925. С. 5–13.
13. Назаров В. Н. Прикладная этика: учебник. М.: Гардарики, 2005. 302 с.

References

1. Spinoza, B. (1932). *Ethics*. Sotsekgiz. (In Russian).
2. Holbach, P. (1940). *The system of nature, or On the laws of the physical and spiritual worlds*. Sotsekgiz. (In Russian).
3. Kant, I. (1964). Announcement of the program of his lectures for the winter semester, 1765–1766. In Kant, I. *Essays in 6 volumes* (vol. 2, pp. 277–289). Mysl. (In Russian).
4. Kautsky, K. (2003). *Ethics and the materialistic understanding of history. An essay on research*. Editorial URSS. (In Russian).
5. Wittgenstein, L. (1989). Lecture on Ethics. *Historical and Philosophical Yearbook*, 4, 238–245. (In Russian).
6. Russell, B. (1987). Religion and science. In Russell, B. *Why I am not a Christian* (pp. 132–206). Politizdat. (In Russian).
7. Schweitzer, A. (1973). *Culture and ethics*. Progress. (In Russian).
8. MacIntyre, A. (2022). *After virtue: A study in moral theory*. Canon+. (In Russian).
9. *New philosophical encyclopedia in 4 volumes* (2010). Vol. 4 (pp. 344–346). Mysl. (In Russian).
10. Aristotle (2020). *Nicomachean ethics*. Direct-Media. (In Russian).
11. Abelard, P. (1995). Ethics, or Know thyself. In Abelard, P. *Theological treatises* (pp. 247–310). Progress; Gnosis. (In Russian).
12. Ladygina-Kots, N. N. (1925). The preface. In Lutz, K. *Animal psychology. Zoopsychology* (pp. 5–13). Puchina. (In Russian).
13. Nazarov, V. N. (2005). *Applied ethics*. Gardariki. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Валентина Михайловна Мапельман — доктор философских наук, профессор, профессор дирекции образовательных программ Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Valentina M. Mapelman — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Directorate of Educational Programs of the Moscow City University, Moscow, Russia.

mapelman@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8300-2065>

Научно-исследовательская статья

УДК 101.1:316

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-22-33

ТЕХНИКА: ОТ БЫТИЯ К СОБЫТИЮ В ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА И А. БАДЬЮ

Светлана Викторовна Ковалева

Костромская государственная сельскохозяйственная академия,
Кострома, Россия,
sweta.lana1968@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6259-3794>

Наталья Николаевна Плужникова

Московский политехнический университет,
Москва, Россия,
pluzhnikova@bk.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4143-1216>

Аннотация. Цель статьи — сравнительный анализ философских взглядов М. Хайдеггера и А. Бадью на сущность техники. Объектом анализа выступили идеи указанных философов относительно сущности техники. Предметом исследования стала техника.

Компаративный подход позволил авторам выявить единые и различные основания при анализе сущности техники. Техника связана с существованием человека. М. Хайдеггер утверждает, что техника как вызов субъекту может пониматься и как опасность, и как спасение. Опасность техники, по М. Хайдеггеру, заключается в инструментально-механическом понимании феномена, которое закрывает, прячет истинный смысл техники.

Авторы приходят к выводу, что если угроза человеку рассматривается М. Хайдеггером как вызов его изначальной человечности, которая никак не связана с его субъективной познавательной деятельностью и инструментальным способом ее воплощения в технике, то для А. Бадью идея подобного забвения бытия техники и его опасность нивелируются. Техника может представлять угрозу в той степени, в которой угрозу представляет капитал, который видоизменяет и подменяет бытие сущим. В итоге техника как вид сущего становится частью множественного бытия капитала, которому отводится решающая роль в реализации власти над современным человеком.

Ключевые слова: техника, бытие, событие, капитал, власть, человек

Для цитирования: Ковалева С. В., Плужникова Н. Н. Техника: от бытия к событию в философии М. Хайдеггера и А. Бадью // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 22–33. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-22-33

Research article

UDC 101.1:316

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-22-33

TECHNIQUE: FROM BEING TO EVENT IN THE PHILOSOPHY OF M. HEIDEGGER AND A. BADIOU

Svetlana V. Kovaleva

Kostroma State Agricultural Academy,

Kostroma, Russia,

sweta.lana1968@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6259-3794>**Natalya N. Pluzhnikova**

Moscow Polytechnic University,

Moscow, Russia,

pluzhnikova@bk.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4143-1216>

Abstract. The purpose of the article is a comparative analysis of the philosophical views of M. Heidegger and A. Badiou on the essence of technology. The object of the analysis was the ideas of these philosophers regarding the essence of technology. The subject of the study was technology.

The comparative approach allowed the authors to identify common and different grounds in the analysis of the essence of technology. Technology is associated with the existence of man. If M. Heidegger claims that technology, as a challenge to the subject, can be understood both as a danger and as salvation. The danger of technology according to M. Heidegger lies in the instrumental-mechanical understanding of the phenomenon, which closes and hides the true meaning of technology.

The authors come to the conclusion that if the threat to man is considered by M. Heidegger as a challenge to his original humanity, which is in no way connected with his subjective cognitive activity and the instrumental way of its embodiment in technology, then for A. Badiou the idea of such “oblivion” of the existence of technology and its danger is leveled. Technology can pose a threat to the same extent as capital, which modifies and replaces being with the existing. As a result, technology as a type of being becomes part of the “multiple” being of capital, which is given a decisive role in the exercise of power over modern man.

Keywords: technology, being, event, capital, power, man

For citation: Kovaleva, S. V., & Pluzhnikova, N. N. (2025). Technique: from being to event in the philosophy of M. Heidegger and A. Badiou. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 22–33. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-22-33>

Введение

Обращение к сущности техники посредством сравнительного анализа философских взглядов М. Хайдеггера и А. Бадью представляет собой несомненный практический интерес не только для истории философской мысли, но и для оценивания сущности техники и роли технологий в современном мире, их влияния на ценности и смыслы бытия современного человека.

Компаративный философский анализ взглядов представленных философов дает возможность понимания трансформации представления о сущности техники, характерной для современной философии. А. Бадью, будучи одним из наиболее значительных философов современности, неоднократно в своих работах обращается и к сущности техники, и к пониманию техники у М. Хайдеггера, подчеркивая различие взглядов. Для анализа взглядов А. Бадью на сущность техники использованы его работы на русском [Бадью, 2013; 2016; 2019], а также исследования его взглядов на английском [Depoortere, 2019; Feltham, 2019; Bosteels, 2019; Hallward, 2003; 2004; Barker, 2022] и немецком языках [Roskamm, 2008]. Кроме того, авторы опирались на современные исследования сущности техники, проведенные Ж. М. Иманбаевой [Иманбаева, 2024], Д. Л. Хилхановым [Хилханов, 2022], И. А. Иванюшкиным [Иванюшкин, 2019].

Содержание исследования

В начале XX века в западном обществе господствовала мысль, что научное познание представляет надежный, но не единственный путь постижения человеческого существования. Бытие человека мозаично, противоречиво, сверхчувственно. Человеку открыт некий пласт реальности, который он видит и ежедневно ощущает, т. е. сущее. Но последнее не есть единственная реальность. В науке данная идея подкреплялась развитием квантовой физики и теории нелинейных систем, пониманием мира как открытой динамической системы, каждое событие в которой имеет множество вариантов развития и зависит от наблюдателя. Данная идея была прочувствована в философии экзистенциалистами. Наиболее выпукло она представлена, на наш взгляд, в учении М. Хайдеггера о бытии.

Согласно М. Хайдеггеру, бытие не есть сущее. М. Хайдеггер назвал свойственную классической метафизике раздвоенность мира онтологической разницей: «“Онтология” коренится в различении бытия и сущего. “Различение” уместнее назвать именем “разница”, в котором отмечено, что сущее и бытие неким образом разнесены, разделены и вместе с тем соотнесены друг с другом, а именно сами по себе, а не на основании какого-то “различения”. Различение как “разница” означает, что между бытием и сущим существует *разнесенность*» [Хайдеггер, 1993, с. 152].

Таким образом, познание есть не выявление черт сущего, а постоянное приближение к «потаенным» структурам бытия. Эта идея близка восточным религиозным учениям, в частности индуизму, который также разделяет реальность, окружающую человека, на два вида — иллюзорную (сущее) и высшую, неделимую, воплощением которой являются вещи и события в материальном мире. В индуизме она называется «Брахман». Бытие как сущее, согласно М. Хайдеггеру, как индивидуальное существование конечно, поскольку за ним открывается вечность — Истина.

Представляется мистической и трактовка М. Хайдеггером языка как «дома бытия». Язык, по М. Хайдеггеру, есть выход к бытию. Язык есть сфера, властвующая над человеческим сознанием в отличие от речи. Язык не есть речь. Все мироздание как бы пронизано языковыми отношениями, превращаясь в «глобальную империю языка»: «когда мы понимаем язык как речь, мы игнорируем сложность мира и теряем достигнутый в языке смысл intersубъективного соглашения» (цит. по: [Tietz, 2005, с. 60]).

Согласно М. Хайдеггеру, техника первоначально открывается человеку как бытие, однако, по мере объективации и самой техники и субъекта в ней, она становится сущим, т. е. событием. Техника как событие принадлежит уже всецело миру сущего, низводится до уровня повседневного существования человека. Обращаясь к современности, это означает, что техника представлена как сущее через технологии, которые предназначены лишь для практического, повседневного использования человеком. Техника инструментализируется, становится «множественным» сущим, а не тем, что указывает на целостность бытия и его подлинность. Человек посредством техники отдаляется от самого бытия и от Истины. Поэтому, по М. Хайдеггеру, необходимо вернуться к бытию как к единому смыслу и Истине.

Современный философ А. Бадью как критик призывов М. Хайдеггера к пониманию целостности бытия и Истины говорит о том, что техника, как и все, что существует посредством мышления субъекта, является лишь событием [Бадью, 2013]. Техника — часть множества, это событие наравне с другими событиями. Бытие всегда открывается человеку в событии. Поскольку техника находится в поле человеческого действия, то оно тоже есть путь к бытию, по А. Бадью.

Понимая технику в сугубо событийном смысле, А. Бадью указывает, что техника дегуманизирует субъекта, обезличивает его. Однако поскольку техника открывает доступ к бытию, то все большее обмирщение техники, ее дегуманизация обналичивает и обнажает смысл самого Бытия, поскольку за техникой стоит капитал как вид централизованного сущего. Капитал как бы стягивает на себя множественность событий. Капитал разоблачает, десакрализирует и дегуманизирует любые ценности, в том числе и технику. Техника, вовлеченная в пространство капитала, сама становится разменной монетой сущего. Именно капитал возводит технику как род множественного сущего в единую реальность, технократизируя и оцифровывая существование человека.

Таким образом, техника посредством капитала превращается, согласно А. Бадью, из символического в реальное сущее — в сущее технологий, которые и ставятся вместо бытия и Истины. Техника за счет капитала захватывает реальность, а капитал через технику осуществляет власть и подмену смыслов этой реальности.

В итоге в капитале Истина становится пустотой, а техника — манифестацией этой пустоты бытия и Истины. Техника превращается в форму самого капитала, а также в инструмент реализации его власти, что позволяет, на наш взгляд, в современных условиях говорить о цифровом тоталитаризме, в котором инструментом власти выступают технологии, заменяющие Бытие и Истину, поэтому они характеризуются нами как тотальная структура процесса фетишизации.

Результаты исследования и дискуссии

Таким образом, применяя методологию А. Бадью, можно сказать, что техника как вид множественного сущего становится формой инструментализации повседневной действительности. Как связаны идеи А. Бадью с работами в области философии техники в отечественной философии и что представляет собой техника как вид множественного сущего?

На основе системы знаний как устойчивого базиса использования материально-предметной реальности создается техника, смысл исследования которой осуществляется в философии техники. По мнению И. А. Негодаева, целью дисциплины является создание единой структуры в понимании этого феномена на основе синтеза «тех знаний о технике, которые добыты различными специалистами» [Негодаев, 1997, с. 67]. Исходя из обозначенной цели, автор предлагает рассматривать технику:

- как определенный процесс в деятельности человека;
- как средство этого процесса;
- как результат воплощенного знания;
- как социокультурный феномен жизни [Негодаев, 1997, с. 67].

Подобное понимание техники закликивает ее изучение на инструментально-механистическом аспекте. Как указано в работе «Философия техники: история и современность», выпущенной под редакцией В. М. Розина, «Техника является “инструментом”, другими словами, всегда используется как средство, орудие, удовлетворяющее или разрешающее определенную человеческую потребность (в силе, движении, энергии, защите и т. д.)» [Философия техники, 2007, с. 59]. Данная характеристика очень точно определяет понимание техники как инструмента для удовлетворения потребностей человека, которые формируются на утилитарно-прагматическом уровне сознания.

В русле инструментально-механистического подхода рассматривает технику Н. А. Бердяев. Философ пишет, что не могут существовать «технические цели

жизни», но при этом вполне вероятны «технические средства, цели же жизни всегда лежат в другой области, в области духа»¹. Подытоживая, автор заявляет, что «техника всегда есть средство, орудие, а не цель»². Развивая свою мысль об этом феномене, Н. А. Бердяев высказывает предостережение, что технические средства достижения целей как способ существования техники на каком-то этапе своего развития утрачивают свой нейтралитет по отношению к ценностям жизни. Развиваясь по своей внутренней логике, этот феномен своего создателя — человека — превращает в средство существования, навязывая ему свои цели. Философ утверждает, что «без техники невозможна культура, с нею связано самое возникновение культуры». Но при этом «окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели»³.

Неоднозначность в характеристике техники, представленной Н. А. Бердяевым, связана с еще одной проблемой, находящейся в русле инструменталистского ее понимания. Эта проблема трактуется как оценка техники, которая рассматривается в качестве либо положительных, либо отрицательных последствий, к которым приведет ее развитие. Д. В. Ефременко предлагает понимать под оценкой техники такое исследование, которое «есть определенного рода рефлексия над феноменом техники и научно-технической деятельности, а именно рефлексия, связанная с соотносением с определенными ценностями или даже с целой ценностной иерархией» [Ефременко, 2002, с. 57].

Можно утверждать, что оценивание техники, предложенное ученым, относится к этической сфере исследования, которая носит социально-философский характер и никак не связано с областью онтологии. Любой способ оценки позволяет рассматривать феномен техники как один из возможных аспектов, который определяет процесс развития субъекта и социума. И постановка, и решение данной проблемы находятся в границах инструментально-механистического подхода, основанного на учении И. Канта о трансцендентально-формальном синтезировании чувственных модальностей и подведении полученных результатов под оценочное суждение. Как пишет И. В. Демин, «такая трактовка техники... не выходит за пределы новоевропейской метафизики и новоевропейского способа мышления, ведомого фундаментальной оппозицией “искусственное – естественное”» [Демин, 2010, с. 129].

Исходя из краткого анализа понимания феномена техники, можно сказать, что таковой в классических исследованиях рассматривается в качестве средства, которое подвластно человеку. Однако при определенных условиях, не совсем ясных в рамках инструментально-механистического подхода, это средство способно «восстать» против него, но при этом сущность этого феномена не изменится, оставаясь средством. Человек, познающий технику и действующий

¹ Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. 1933. Май. № 38. С. 6. URL: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1933_384.html (дата обращения: 20.09.2024).

² Там же. С. 5.

³ Там же. С. 7.

посредством ее использования, остается кантовским трансцендентально-формальным субъектом. Следовательно, важным шагом в выявлении онтологического статуса техники является знакомство с неклассической философией, в частности с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера.

Согласно философу, чтобы понять технику в ее сущности, необходимо рассмотреть саму природу технического. Для этого надо отказаться от привычного инструментального понимания этого феномена, потому что таковым «движимы все усилия поставить человека в должное отношение к технике. Все нацелено на то, чтобы надлежащим образом управлять техникой как средством. Хотят, что называется, “утвердить власть духа над техникой”. Хотят овладеть техникой» [Хайдеггер, 1993, с. 222].

Однако, критикуя инструментально-механистическое понимание техники, философ отдает должное такому подходу в ее определении и полагает, что «верное всегда констатирует в наблюдаемой вещи что-то соответствующее делу. Но такая констатация при всей своей верности вовсе еще не обязательно раскрывает вещь в ее существе». По мнению М. Хайдеггера, верное не может считаться истинным, но только там событие истины осуществляется, где происходит раскрытие самой сущности вещи, ее фиксирование в «просвете бытия». «Поэтому просто верное, — утверждает философ, — это еще не истина. Лишь истина впервые позволяет нам вступить в свободное отношение к тому, что задевает нас самым своим существом. Верное инструментальное определение техники, таким образом, еще не раскрывает нам ее сущности. Чтобы добраться до нее или хотя бы приблизиться к ней, мы должны, пробираясь сквозь верное, искать истинного» [Хайдеггер, 1993, с. 222].

Исходя из характеристики техники, которую представил философ, можно сказать, что нельзя рассматривать этот феномен только как нечто существующее объективно, потому что сама объективность есть создание человека как субъекта. Именно по этой причине М. Хайдеггер уточняет еще раз, что «техника не простое средство. Техника — вид раскрытия потаенности. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это — область выведения из потаенности, осуществления истины» [Хайдеггер, 1993, с. 225]. Феномен техники имеет непосредственное отношение к истине, потому что в действительности является сферой осуществления таковой.

Философ прямо спрашивает, не с человеком ли как с творцом имеет непосредственную связь техника? И не он ли способен, обладая бытием, выходить «из потаенности для состояния в наличии»? — уточняет ученый. Потаенность в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера считается неподлинным бытием, которое связано с потребительским существованием человека. «Состояние в наличии» характеризует совместное стояние в «просвете бытия» как «раскрытие потаенного». Для философа важно понять, может ли человек своими силами осуществить такое раскрытие. «Человек может, конечно, тем или иным способом представлять, описывать и производить те или иные вещи, — пишет М. Хайдеггер. — Но непотаенностью, в которой показывает

себя или ускользает действительное, человек не распоряжается. То, что со времен Платона действительное обнаруживает себя в свете идей, не Платоном устроено. Мыслитель лишь отвечает тому, что было к нему обращено как вызов» [Хайдеггер, 1993, с. 228].

Таким образом, согласно философу, созидание техники, рассматриваемое как «поставляющее производство», только реализуется человеком; именно поэтому техника не может быть его средством или инструментом, но он сам есть посредник между сущим и его непотаенностью. И в этом зазоре и осуществляется деятельность по воплощению феномена. М. Хайдеггер подчеркивает, что субъект не может по собственной воле приводить сущее к непотаенности, поэтому он не способен самостоятельно прекратить «техническую» форму деятельности. И стремление к протесту, и борьба против всего технического по своей сущности техничны.

Для решения проблемы определения сущности феномена техники философ предлагает ввести понятие «постав», которое характеризует вызов к человеку для сосредоточенности его «на поставлении всего... в качестве состоящего-в-наличии» [Хайдеггер, 1993, с. 229]. «По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим» [Хайдеггер, 1993, с. 229].

Техника выступает и как угроза человеческому бытию, и как спасение. По мысли философа, спасение человека связано с возможностью постичь высшее «достоинство своего существа» [Хайдеггер, 1993, с. 236]. Именно в таком контексте следует понимать угрожающее действие постава, потому что его господство «грозит той опасностью, что человек окажется уже не в состоянии вернуться к более исходному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины» [Хайдеггер, 1993, с. 234]. «Высшее достоинство» как «голос ранней истины» отсылает нас к античной философии, в которой рассматривается причастность человека к бытию через создание произведения в творческом процессе мыследеятельности. Именно такой «выход из потаенности есть та судьба, которая всегда уже, всегда вдруг и необъяснимо ни для какой мысли наделяет собой человека, делясь на раскрытие потаенного путями произведения и производства. Производяще-добывающее раскрытие исторически происходит от раскрытости произведения. Но вместе с тем постав роковым образом заслоняет собою *ποίησις* «поэзию»» [Хайдеггер, 1993, с. 235].

Можно сказать, что истинная сущность техники связана с раскрытостью человека, с его выходом из потаенного в «просвет бытия» с целью осуществить свое «архе» в «техне», творчески преобразовывая свою жизнь. Этот творческий процесс создает произведение, поэзию, как пишет М. Хайдеггер, которое изначально и ближе к сущности человека-создателя. В такой форме деятельности отсутствует что-либо потребительское, связанное с материальными благами, необходимыми для инструментального использования. В этом и заключается чистота «ранней истины». Поставляющее производство — это не что иное, как вторичное, производное от произведения.

Важно понять, что приобретенные в познавательном процессе знания об объектах природы и их использование в создании техники, придают сознанию субъекта устойчивость, но эта устойчивость весьма иллюзорна, ибо реальность не стоит на месте, а постоянно находится в динамичном процессе изменения, становления. Следовательно, знания, которыми обладает субъект, а также их техническое воплощение в ближайшем будущем начнут не соответствовать действительности; в итоге во внутреннем мире человека неизбежно начнется конфликт между содержанием сознания (знанием) и внешним миром как техническим способом его воплощения в феномене техники.

Разрыв, или кризис, что с древнегреческого *κρίσις* означает состояние, которое возникает при условии, что к достижению цели не ведут привычные средства, устаревшие либо ставшие неадекватными в новых условиях существования. Как утверждают психологи, внутренний кризис сопровождается депрессией, унынием, отчаянием, человек не может найти себе места, цепляется за известные модели поведения, основанные на привычных знаниях, а они не срабатывают, вновь и вновь стремится убежать в технически созданную цивилизацию, но это не спасает, как пишет М. Хайдеггер.

Выходом из кризиса является необходимость вновь вступать в познавательный процесс, а это значит ломать внутренний мир, содержащий знания, и заново организовывать свое сознание, подстраивать его под изменчивость природы, под новые требования технической цивилизации, которая на современном этапе приобретает цифровой характер. Неслучайно студенты, вышедшие из стен образовательного учреждения в жизнь, недоумевают, почему же все, чему их учили столько лет, оказывается ненужным и неприменимым к реальным условиям существования. И, как показывает практика, наиболее удачными и успешными бывают те студенты, которые учились посредственно, плохо, не особо стараясь.

Здесь уместно вспомнить учение русского философа М. М. Бахтина. Прежде всего философа, и в этом его позиция близка к учению М. Хайдеггера. Он убежден в том, что трансцендентальный процесс познания, осуществляющийся по своим категориальным законам логики, никак не связан с историческим актом жизни человека, его экзистенцией. Он пишет: «Обнаружение априорно-трансцендентального элемента в нашем познании не открыло выхода изнутри познания, т. е. из его содержательно-смысловой стороны, в исторически-индивидуальную действительность познавательного акта, не преодолело их разобщенности и взаимной непроницаемости...» [Бахтин, 2003, с. 11].

Таким образом, жизнь человека должна протекать по каким-то другим законам, которые определяются и формируются уже не внешней чувственностью в ее единстве с трансцендентальной (или рассудочной) формой мышления. Творческий процесс мыследеятельности как способ создания произведения, или поэзии, по М. Хайдеггеру, который позволяет человеку преодолеть «поставляющее» давление техники и цивилизации в целом, и есть способ раскрытия его для реализации своего человеческого потенциала.

Выводы

Таким образом, взгляды М. Хайдеггера и А. Бадью на сущность техники существенно разнятся между собой, но при этом сохраняется зазор понимания техники как события, с одной стороны, и бытия — с другой.

У А. Бадью, в отличие от М. Хайдеггера, в трактовке техники присутствует идея потерянного начала, которая объясняет связь между техническим прогрессом и забвением бытия. А. Бадью полагает, что без этой идеи можно обойтись, поскольку в техническом развитии нельзя говорить о потерянном начале, ведь непонятно, что является утраченным началом. А. Бадью признает М. Хайдеггера великим мыслителем и считает, что у него было понимание, что техника может принести облегчение людям, создать альтернативу только в том случае, если в ней будет задействовано то, что относится к регистру мышления самого человека. Кризис техники с этой позиции есть кризис мышления.

Техника — это то, что оказывается у А. Бадью встроенным между традицией Бытия и капиталом технологий. Однако в условиях капитализма происходит материализация техники, что для М. Хайдеггера было сравнимо с Пустотой, а не с Истиной. Однако А. Бадью считает, что такой альтернативы и выбора между техникой как бытием и техникой как Событием нет, поскольку постулирование такой альтернативы уже будет навязанным самой техникой и капиталом. В этом смысле вопрос о связи техники как утраченного бытия и технического развития исчерпал себя.

Однако любое Событие и техника как Событие проявляет разрыв, который становится возможным как путь к Истине. Однако А. Бадью трактовал Событие как создание в мире возможности процедуры поиска Истины, но Событие, под которым мы понимаем технику, например, не является созданием самой этой процедуры [Бадью, 2016, с. 17]. Событие указывает нам, что существует возможность, которая была неизвестна. Событие — это только предложение. Оно предлагает нам что-то. Все будет зависеть от того, как будет «подхвачена» человечеством эта возможность, это предложенное Событие, как эта возможность будет проработана, встроена в мир, развернута в нем. Это и является процедурой Истины.

Список источников

1. Бадью А. Загадочное отношение философии и политики / пер. с фр. М.: ИОИ, 2013. 109 с.
2. Бадью А. Философия и событие / пер. с фр. М.: ИОИ, 2016. 192 с.
3. Бадью А. Истинная жизнь / пер. с фр. М.: РИПОЛ классик, 2019. 174 с.
4. Depoortere F. Badiou and theology. T & T Clark, 2019. 224 p.
5. Feltham O. Alain Badiou: live theory. London: Continuum, 2019. 134 p.
6. Bosteels B. Badiou and politics. Durham: Duke University Press, 2019. 216 p.
7. Hallward P. Badiou: a subject to truth. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. 302 p.
8. Hallward P. Think again: Badiou and the future of philosophy. London: Continuum, 2004. 165 p.

9. Barker J. Alain Bodiou: a critical introduction. London: Pluto Press, 2022. 245 p.
10. Roskamm W. Alain Bodiou und die Philosophie. Grin Verlag, 2008. 104 p.
11. Иманбаева Ж. М. Роль техники в системе культуры // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 1 (49). С. 90–98. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.7>
12. Хилханов Д. Л. Традиционные культурные коды в эпоху интернета // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2022. № 3 (43). С. 29–43. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2022.43.3.3>
13. Иванюшкин И. А. Искусственный интеллект: перспективы социокультурных трансформаций // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2019. № 4 (32). С. 10–20. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2019.32.4.01>
14. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. М.: Республика. 1993. 448 с.
15. Tietz U. Heidegger. Leipzig: Reclam, 2005. 230 p.
16. Негодаев И. А. Философия техники: учеб. пособие [для технических вузов]. Ростов н/Д: ДГТУ, 1997. 319 с.
17. Философия техники: история и современность / под ред. В. М. Розина. М.: ИФ РАН, 1997. 283 с.
18. Ефременко Д. В. Введение в оценку техники. М.: МНЭПУ, 2002. 184 с.
19. Демин И. В. Экзистенциально-онтологическое обоснование техники в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2010. № 2 (8). С. 126–137.
20. Бахтин М. М. К философии поступка // Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.

References

1. Badiou, A. (2016). *Philosophy and event*. IOI, 2016. (In Russian).
2. Badiou, A. (2019). *True life*. RIPOL classic. (In Russian).
3. Badiou, A. (2013). *The enigmatic relationship of philosophy and politics*. IOI. (In Russian).
4. Depoortere, F. (2019). *Badiou and theology*. T & T Clark.
5. Feltham, O. (2019). *Alain Badiou: Live theory*. Continuum.
6. Bosteels, B. (2019). *Badiou and politics*. Duke University Press.
7. Hallward, P. (2003). *Badiou: A subject to truth*. University of Minnesota Press.
8. Hallward, P. (2004). *Think again: Badiou and the future of philosophy*. Continuum.
9. Barker, J. (2002). *Alain Bodiou: A critical introduction*. Pluto Press.
10. Roskamm, W. (2008). *Alain Bodiou und die Philosophie*. Grin Verlag.
11. Imanbayeva, Zh. M. (2024). The role of technology in the cultural system. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (49), 90–97. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2024.49.1.7> (In Russian).
12. Khilkhanov D. L. (2022). Traditional cultural codes in the Internet AGE. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 3 (43), 29–43. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2022.43.3.3> (In Russian).
13. Ivanyushkin, I. A. (2019). Artificial intelligence: the prospect of socio-cultural transformation. *MCU Journal of Philosophical Science*, 4 (32), 10–20. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2019.32.4.01> (In Russian).

14. Heidegger, M. (1993). *Time and being: articles and speeches*. Respublika. (In Russian).
15. Tietz, U. (2005). *Heidegger*. Reclam.
16. Negodaev, I. A. (1997). *Philosophy of technology*. DG TU. (In Russian).
17. Rozin, V. M. (Ed.). (1997). *Philosophy of technology: History and modernity*. IF RAN. (In Russian).
18. Efremenko, D. V. (2022). *Introduction to the assessment of technology*. MNEPU. (In Russian).
19. Demin, I. V. (2010). Existential-ontological justification of technology in the philosophy of M. Heidegger. *Bulletin of the Samara Humanitarian Academy*. Series: Philosophy. Philology, 2(8). 126–137. (In Russian).
20. Bakhtin, M. M. (2003). To the philosophical approach. In Bakhtin, M. M. *Collected works in 7 vols.* (vol. 1, pp. 7–68). Russian Vicabulares. (In Russian).

Информация об авторах / Information about the authors:

Ковалева Светлана Викторовна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин Костромской государственной сельскохозяйственной академии, Кострома, Россия.

Svetlana V. Kovaleva — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, History and Social and Humanitarian Disciplines at the Kostroma State Agricultural Academy, Kostroma, Russia.

sweta.lana1968@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6259-3794>

Плужникова Наталья Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Московского политехнического университета, Москва, Россия.

Natalya N. Pluzhnikova — PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Humanities at the Moscow Polytechnic University, Moscow, Russia.

pluzhnikova@bk.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4143-1216>

Научно-теоретическая статья

УДК 711.4-112; 294

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-34-46

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ АРХИТЕКТУРЫ И УСТРОЙСТВА ДРЕВНЕИНДИЙСКОГО ГОРОДА

Наталья Алексеевна Трубина

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

trubina-481@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2845-6929>

Аннотация. В статье исследуется особенность формирования древнеиндийских городов как отражение религиозно-философского мировоззрения. Междисциплинарный анализ включает в себя историческое рассмотрение проблемы формирования городов в контексте исторических и культурных ценностей; философское (историко-философское, онтологическое, эстетическое, социокультурное) рассмотрение проблемы формирования образа города в соответствии с мировоззренческими и онтологическими установками. Результаты междисциплинарного подхода позволили выявить, что в основе градостроительства Древней Индии содержались религиозно-философские идеи брахманизма и индуизма. Планировка, социальная структура и архитектура древнеиндийских городов являлись символическими и священными актами, направленными на создание гармоничного и целостного пространства, отраженного в ведических канонах.

Ключевые слова: архитектура, брахманизм, город, градостроительство, город, Древняя Индия, индуизм, модальность, модус, религия

Для цитирования: Трубина Н. А. Религиозно-философские основания архитектуры и устройства древнеиндийского города // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 34–46. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-34-46

Scientific and theoretical article

UDC 711.4-112; 711.4-112; 294

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-34-46

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE ARCHITECTURE AND STRUCTURE OF THE ANCIENT INDIAN CITY

Natalia A. Trubina

Moscow City University,

Moscow, Russia,

trubina-481@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2845-6929>

Abstract. The article examines the peculiarity of the formation of ancient Indian cities as a reflection of the religious and philosophical worldview. Interdisciplinary analysis includes: historical consideration of the problem of the formation of cities in the context of historical and cultural values; philosophical (historical-philosophical, ontological, aesthetic, sociocultural) consideration of the problem of the formation of the image of the city in accordance with ideological and ontological attitudes. The results of the interdisciplinary approach revealed that the urban planning of Ancient India was based on the religious and philosophical ideas of Brahmanism and Hinduism. The layout, social structure and architecture of ancient Indian cities were symbolic and sacred acts aimed at creating a harmonious and integral space, reflected in the Vedic canons.

Keywords: architecture, Brahmanism, city, urban planning, city, Ancient India, Hinduism, modality, modus, religion

For citation: Trubina, N. A. (2025). Religious and philosophical foundations of the architecture and structure of the ancient indian city. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 34–46. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-34-46>

Введение

Градостроительство как теория и практика представляет собой сложный и многогранный процесс, связанный с планированием и застройкой городов. Эта сфера охватывает не только технические и экономические аспекты, но и глубоко социальные¹, экологические и эстетические стороны человеческой жизни. Градостроительство определенной эпохи основывается на идеалах и ценностях, характерных временных мировоззренческих убеждениях, которые формируют образ города, его функциональное значение, организуют принципы развития урбанистической инфраструктуры.

Современное развитие градостроительства, обусловленное капиталистическим вектором развития, сформировало определенную тенденцию к изменению

¹ Косицкий Я. В., Благовидова Н. Г. Основы теории планировки и застройки городов: учеб. пособие. М., 2007. С. 4.

архитектурных обликов городов и их структуру в соответствии с потребностями роста промышленности, бизнеса. Застройка современных городов преследует прежде всего экономическую целесообразность и прагматический интерес. Открытия в области техники, промышленного производства и их внедрения в городскую инфраструктуру, упорядочение транспортных городских сетей, строительство железнодорожных дорог, заощение площадей и улиц, уличное освещение привело к формированию новых типов сооружений, таких как: вокзалы, торговые и деловые центры, фабрики и заводы, административные здания и т. д. Таким образом, современная градостроительная наука стремится к формированию образов городов, в которых, прежде всего, будут отражены экономические интересы.

Проблема исследования

Современное градостроительство основывается на принципах и потребностях современного общества и стремится соответствовать экономической целесообразности ввиду развития рыночных отношений². Современные города представляют собой преимущественно локации по воспроизводству и потреблению материальных благ, являются центрами экономических, политических и только потом духовных взаимодействий. Современное отношение к архитектуре и устройству города редуцирует понимание иных аспектов значимости урбопространства. Между тем формирование городов в их исторической ретроспективе осуществлялось не только с целью реализации защитной и экономической функций, которые становились основой для построения городов-крепостей или центров торговли и ремесел, но и как локации, в которых развивалась духовная культура, основывались и транслировались моральные нормы, религиозно-философские и правовые устои. Древние города являлись духовными центрами, в которых общество стремилось к определенным нравственным идеалам и эталонам культурного развития и образования. В городском пространстве создается уникальная среда жизнедеятельности его жителей, формируются социальные связи, которые непосредственным образом и влияют на внутренний мир людей, посредством производства «социальных, правовых и культурных ценностей» [Марков, 1997, с. 253]. Таким образом, градостроительство — это не просто процесс планирования и строительства, а сложная система, в которой переплетаются различные аспекты человеческой жизни. Оно отражает не только материальные потребности общества, но и его духовные, культурные устремления, формируя уникальную идентичность каждого города. Несмотря на то что развитие градостроительства в условиях доминанты капиталистических ценностей и глобализации сталкивается с новыми вызовами и потребностями населения, оно прежде всего имеет и фундаментальные исторические основания, которые позволяют понять сущностные и глубинные смыслы города,

² Рой О. М. Основы градостроительства и территориального планирования: учебник и практикум для вузов. М., 2024. С. 7.

расширяют его семиотику. На примере модели построения древнеиндийских городов рассмотрим духовные основания, являющиеся идеями формирования образа и значения городов.

Методы / методологические основания

Рассмотрение проблемы поиска духовных оснований устройства и образа города требует обращения к междисциплинарному подходу. Методологическими основаниями данного исследования являются общие принципы диалектики — рассмотрение различных аспектов (философского, религиозного, исторического) во взаимосвязи и развитии. Эти аспекты также необходимо рассматривать в контексте системного подхода, позволяющего анализировать проблематику устройства древнеиндийского городского пространства в контексте Вселенной. Компаративный анализ позволяет сравнить философско-религиозный контекст и древнеиндийское городское пространство. Модальный метод дает основание рассматривать город как модус Вселенной. Феноменологический подход позволяет на основании обращения к артефактам архитектуры Древней Индии, схемам расположения городов выявить связь религиозно-философских воззрений с эстетическими, функциональными и сакральными смыслами хараппских городов.

Обсуждение и результаты

Научный подход к градостроительству имеет глубокие исторические корни, уходящие в древние цивилизации. Одной из первых культур, которая начала систематически планировать городское пространство и имеет большое историческое значение для понимания принципов в том числе и современного градостроительства, была Хараппская цивилизация, которая существовала на территории современной Северо-Западной Индии и Пакистана в III тысячелетии до нашей эры. При строительстве крупнейших городов Хараппской цивилизации, таких как Мохенджо-Даро и Хараппа, учитывались принципы рационального подхода к организации пространства. Градостроительство в Хараппской цивилизации принимало во внимание жизненно важные потребности горожан и соблюдение норм санитарии, так как постройки были подключены к водопроводу и канализации. Кроме того, при строительстве города соблюдалась строгая геометрия, узкие улочки пересекались под прямым углом, а сама форма города представляла собой ровный прямоугольник либо квадрат, таким образом обеспечивалась циркуляция воздуха, которая была особенно необходима в условиях жаркого климата³. Конструкт древнеиндийских городов имеет специфическую

³ Town planning and drainage system of Harappan Civilization // GeeksforGeeks: website. URL: <https://www.geeksforgeeks.org/town-planning-and-drainage-system-of-harappan-civilization/> (дата обращения: 17.02.2025).

концентрическо-лучевую организацию пространства, где улицы расходятся от центра лучами (см. рисунок).



Источник: [Короцкая, 1970, с. 391].

Рис. Концентрическо-лучевая организация древнеиндийского города

Этот конструкт нашел свое продолжение в устройстве городов иных культур. Например, он воплотился в архитектуре городов Месопотамии, таких как город-государство Ур и священный город Ниппур. Планировка этих городов, хотя и не соответствовала идеальной симметрии, но при этом демонстрировала явное стремление к радиальной организации. Главный храм или царский дворец располагались в центре, а от него, подобно спицам колеса, расходились основные улицы, соединяя центр с периферийными районами. Улицы часто были прямолинейными и пересекались под прямыми углами, создавая упорядоченную сетку, хотя наличие каналов и неровности ландшафта иногда вносили коррективы в эту схему. Древнеиндийские и шумерские города демонстрируют заложенный в их основу рациональный принцип планировки, указывающий на централизованное управление и продуманную организацию общественного пространства.

Принцип древнеиндийского строительства лег в основу гипподамовой системы градостроительства древнегреческих полисов, предполагающей прямоугольную сетку улиц с диагональными проспектами. Такая система обеспечивала эффективное пространственное разделение функциональных зон, благоприятствовала развитию торговли и предоставляла возможности для организации общественных мероприятий. Центральное положение в такой системе занимал дворец правителя, а вокруг него располагались храмы, рынки, площади, общественные здания, жилые кварталы⁴. В городах эллинистического периода планировка приобретала все более совершенную геометрическую форму. Примеры этому — города, основанные Александром Македонским и его диадохами. Александрия, например, представляла собой грандиозный проект с четко выраженным центром: «Центральным являлся квартал Брухейон, в котором располагался комплекс царских дворцов садово-парковых

⁴ Архитектура и градостроительство Античной Греции. Форум «История и основы архитектуры» // Парфенон: сайт. URL: <https://www.parthenon-house.ru/communication/forum2/forum27/topic318/messages/> (дата обращения: 21.02.2025).

ансамблей, усыпальница Птолемеев, театр и мусейон. Кроме того, в этом квартале находились крупнейшие научные центры, которые прославили Александрию, сделав ее эклектичным центром образования и науки в Римской империи, Александрийский мусейон и Александрийская библиотека» [Зайцева, 2018, с. 224], от которого расходились широкие проспекты, пересекаемые прямыми улицами. Эллинистические традиции градостроительства были наследованы Римской империей, и концентрическо-лучевая планировка реализовывалась в колониях и при построении новых городов. Примером концентрическо-лучевого проектирования в Древнем Риме были каструмы — военные лагеря, которые строились в виде равностороннего четырехугольника, или квадрата. От центральной площади — форума — в форме строгой прямоугольной сетки располагались улицы. Такое устройство каструмов позволяло упорядочивать воинам их деятельность: «Все свободное пространство доставляет большие и разнообразные удобства. Так, оно весьма пригодно для вступления в лагерь и выступления из него, ибо отдельные части, каждая своей улицей, выходят к этому свободному пространству, и потому солдаты не сталкиваются на одной дороге, не опрокидывают и не топчут друг друга» [Поляков, Майорова, Шаповалова, 2009, с. 6].

Так, военная практика послужила основой для формирования градостроительных принципов, использовавшихся при основании многих римских городов в различных частях империи. В более крупных городах эта структура усложнялась, включая кольцевые улицы и разветвленную дорожную сеть, но основной принцип радиального расхождения улиц от центра, сформированный еще в Хараппской цивилизации, сохранялся.

Таким образом, концентрическо-лучевая организация пространства в древнеиндийских городах стала важным источником вдохновения для градостроителей разных культур и эпох. Хотя конкретные реализации этого принципа варьировались в зависимости от географических условий, культурных традиций и уровня технологического развития, основная идея централизованной планировки с радиальным расхождением улиц оказала значительное влияние на формирование городской среды на протяжении длительного времени. Этот принцип продолжает находить свое отражение и в современном градостроении, хотя и в более сложных и адаптированных формах.

В основе этого древнейшего варианта градостроительства лежал не только прагматический принцип организации, но и сформированные в религиозных и философских представлениях Древней Индии концепты.

Религиозно-онтологические идеи брахманизма и индуизма ориентированы на обоснование мирового устройства в целостности. Общий тезис древнеиндийских религиозно-философских учений «Атман есть Брахман» отражает универсальное онтологическое устройство, применимое в Древней Индии ко всему, в том числе и к конструкту города, как в его физической, так и в духовной форме. В «Шветашвара Упанишаде» Атман представлен как сознание индивидуального субъекта; Брахман же понимается как единая, целостная

основа бытия, не имеющая частей и представляет собой единое целое: «Этот Атман – Брахман» («Аям атма брахма»). «Он — начало, причина, вызывающая соединение; даже лишенный частей, он видим за пределами трех времен...»⁵

Брахман проецируется и эмануируется через Атман, который является его модификацией. Сознание и бытие находятся в отношении тождества, т. е. индивидуальное сознание предстает как модус бытия. Стремление к универсальному единству и целостности в объяснении объектов разного порядка, сформированное в древнеиндийских религиозно-философских трактатах, нашло свое продолжение в модальной методологии, для которой характерно понимание целого в единстве его модусов, образующих его качества [Трубина, 2012, с. 136; Трубина, 2023, с. 245]. Онтология модального объекта построена по принципу «все во всем» и выражается в том, что модусы самотождественны и тождественны самому объекту (целому) [Мёдова, 2016, с. 116]. Модальный объект (целое) проецируется через модусы, которые отражают свернутые в нем качества. Религиозный догмат о тождестве Атмана и Брахмана определял строительство и порядок городского устройства в Древней Индии, объяснение которому можно дать через обращение к модальному методу.

Организация города по такому модальному принципу формирует как его материальное устройство, так и культурно-символический концепт, образующий его духовность и уникальность. Символический смысл устройства сводится к тому, что центр является основой бытия города, его сущностью, которая проецируется через модусы (улицы), в которых отражается концептуальность центра, определяющее бытие всего города. Тождество улиц и центра являются бытием города, образующим его сущность. Таким образом, «город рассматривается как модель пространства вселенной. Соответственно — его организация отражает структуру мира в целом (хаотичного или гармоничного; пронизанного планом и замыслом» [Русакова, Русаков, 2017, с. 23].

Принцип «Атман есть Брахман» стал основой для организации пространства древнеиндийского города, отражая космологическое мировоззрение. Город не представлялся как хаотичное скопление домов и устройство улиц, а рассматривался как микрокосм, отражающий в себе макрокосм — Вселенную. Планировка, архитектура и социальная структура города были пронизаны стремлением к гармонии и единству, воплощая религиозно-философскую идею всеобщей взаимосвязи. Древнеиндийские города часто демонстрировали органическую, почти естественную структуру, так как они развивались, адаптируясь к ландшафту и нуждам растущего населения. Центральное место в городе, как правило, занимал храм, символизирующий Брахмана, источник энергии и жизни, ось мира, от которого расходились улицы и кварталы, образуя концентрические круги или сектора. Каждый элемент города (улица, дом и т. д.) отражал элементы космической структуры, символизируя Атмана,

⁵ Шветашватара Упанишада. URL: https://www.advaita.org/binaries/file/news/f_410.pdf (дата обращения: 21.02.2025).

и исходил от центра, и сводился к центру — к храму. Центр города символизировал главенство духовного основания — Брахмана, из которого и происходит развитие города на периферию, символизирующее Атмана.

Важно отметить, что и городская социальная структура также отражала в себе принцип космического единства и целостности. Несмотря на то что варны занимали разные социальные ниши, но вместе они составляли целостное общество, подобно разным модусам единого Брахмана. Взаимодействие между варнами было строго регламентированным. Такой порядок был необходим не как жесткое разделение, а, скорее, как организационная система, направленная на поддержание баланса и гармонии в обществе. Независимо от того, к какой варне относился человек, он занимал свое место в общей космической иерархии, тем самым вносил свой вклад в функционирование города-микрокосма и Вселенной-макрокосма.

Архитектура древнеиндийских городов также свидетельствовала о стремлении к символическому воспроизведению космоса. Применение симметричных композиций, символов, специфических геометрических форм было обусловлено обращением к различным божествам — это подчеркивало связь городской среды с религиозно-мифологическими воззрениями. Используемые при строительстве материалы, их способы обработки имели свое сакральное значение. Обработка камня и дерева происходила в соответствии со строгими священными ритуалами: создание сложных орнаментов и статуй, искусная резьба являлись не только демонстрацией мастерства художника, они должны были придать постройке священную силу. Большое внимание уделялось технике строительства, мастера использовали особые способы соединения камней, не прибегая к использованию цемента, но достигая при этом прочности и долговечности зданий. Соблюдение особых технологий, принятые во внимание свойства разных пород древесины и обожженного кирпича, прочное соединение материалов и результат, который становился монументальным сооружением, свидетельствовали о высоком уровне инженерных навыков и о соблюдении ведических канонов, в которых было дано понимание гармонии мироздания [Короцкая, 1970, с. 393–394].

Часто строительным материалом было дерево. Его применение имело не только прагматическую цель, но и выполняло функцию передачи священных смыслов. На «сооруженных деревянных алтарях» осуществлялись жертвоприношения [Короцкая, 1970, с. 392]. Таким образом дерево становилось посредником между землей и небом, осуществляло функцию посредника между человеком и богами.

Расположение храмов и города в целом тоже было продиктовано религиозно-мифологическими принципами. Соблюдались расположение храмов в соответствии со сторонами света, необходимым была и близость к рекам или священным рощам. Особое расположение в пространстве указывало на взаимосвязь городской среды с божественным миром.

Большое символическое значение имели геометрические узоры, фигуры, которые украшали полы и стены зданий. «Строительство обычного жилого

дома, неизбежно связывалось с религией. В широко распространенные в практике геометрические формы — квадрат, круг и др. — вкладывался тот или иной религиозный или символический смысл» [Короцкая, 1970, с. 391]. Фигура круга символизировала цикличность жизни и смерти, а квадратные формы символизировали четыре стороны света и устойчивость мироздания. Данная семантика квадрата объясняла и то, что строительство храмов осуществлялось исключительно в этой форме.

Часто в архитектуре храмов Древней Индии изображались мандалы. Изображение мандалы представляло собой комбинацию сложных геометрических форм, каждая из которых символизировала микрокосм, вбирающий в себя систему мифологических, космологических и божественных символов: «Мандалы, по сути дела, являются образом мира, в котором обитают боги. Их создание и дальнейшее использование представляет собой процесс приближения земного мира, мира кармы, к высшим сферам. Таким образом, можно сказать, что применение мандалы при строительстве священных сооружений несет в себе колоссальный смысл. Именно мандалы делают храм священным объектом, превращая каменную постройку в участок “идеального космоса”, и “аккумулируют” в нем духовную энергию» [Калугина-Паблос, 2014, с. 507].

В переводе с санскрита мандала означает круг; «симметричный символический чертеж бытия-в-мире, на котором изображены все существенные компоненты индивидуальной экзистенции: интеллектуальные и эмоциональные функции, органы чувств и их объекты, стороны света, направления (вперед, вправо и т. д.) и др.»⁶. Круг в центре мандалы — это отсылка к метафизическому уровню, а расходящиеся от него узоры — это проявляющиеся его модусы. Иными словами, мандалы символизировали связь макрокосмоса — Брахмана и микрокосмоса, под которым понимался человек и его душа — Атман.

За эстетическим оформлением орнаментов мандалы стояли жрецы, которые вкладывали в ее создание свою духовную энергию и намерение достичь гармонии. Процесс требовал от мастера знаний ведических канонов и геометрии, поэтому создание мандал было священным действием, которое сопровождалось ритуалами и молитвами, с целью связать геометрический рисунок с космическими силами.

В символику мандал довольно часто включались изображения древнеиндийских божеств, расположение и поза, которых имели в мандале свое символическое значение. Например, изображение Шивы в центре мандалы, сидящего в позе падмасана (лотоса), означало его космическое единство и незыблемую природу Брахмана. Многочисленные руки Шивы, часто держащие различные атрибуты — тришулу (трезубец), дамару (барабан), чакру (диск) — символизировали собой многогранное проявление божественной энергии, способной как к созиданию, так и к разрушению, творению и уничтожению, поддержанию

⁶ Мандала // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/mandala-a2fc8a> (дата обращения: 12.02.2025).

космического баланса. Расположение рук и направление взгляда Шивы имело свое строгое значение, которое указывало на аспекты божественной деятельности в конкретном изображении мандалы. Так, рука, направленная вниз, могла обозначать благословение, а рука, указывающая вверх, — связь с небесным миром [Тарасов, 2023, с. 373]. Вокруг центральной фигуры Шивы могли располагаться и другие божества, которые образовывали сложные геометрические фигуры, каждая из которых имела свой священный смысл.

Фигуры матриархальных богинь, таких как Парвати (Шакти), Чамунда или Кали, могли располагаться на основных сторонах света, тем самым символизируя четыре фундаментальные силы природы или четыре элемента природы (земля, воздух, вода, огонь). Положение богинь и их взаимосвязь с Шивой отражали сложные динамические отношения между космическими энергиями, которые находятся в постоянных трансформациях. Изображение мандалы включало, помимо богов, также и образы апсар (небесных нимф) и гандхарвов (божественных музыкантов), их присутствие придавало композиции эстетику и динамику, символизируя гармонию и совершенство космического порядка.

В соответствии с предназначением мандал в архитектуре применялись различные стили их создания и использовались разные материалы и краски. Например, для создания настенных мандал использовали яркие цвета, которые символизировали богов и элементы божественного порядка. Красный цвет символизировал бога огня Агни, синий — бога воды Варуну, желтый — Сурью, бога солнца.

Геометрические элементы индийских мандал обладали космологической символикой. Часто изображались квадраты, треугольники, круги, звезды и спирали. Так, квадрат символизировал землю, а круг — небо, комбинация же квадрата и круга представляла собой единство земного и небесного. Символика треугольника имела вариативный характер, соответствующий его положению в пространстве. Треугольник обозначал мужские и женские начала, а их соединение символизировало созидание. Образ спирали указывал на бесконечность пространства и времени, цикличность жизни и смерти.

Для передачи метафизических смыслов в мандале использовали и флоросимволы. Например, лотос, который часто изображался в центре мандал, символизировал чистоту, просветление и духовное рождение. Трилистник символизировал Тримурти (Троицу) древнеиндийского пантеона — Брахму, Вишну и Шиву.

Внешнее оформление мандалы содержало такие сложные символические элементы, как мантры, янтры, символы планет и созвездий. Эти элементы передавали знания о космических циклах, законах мироздания и путях духовного развития.

Изображение мандал в полах храмов часто сопровождалось инкрустацией драгоценными камнями, что подчеркивало не только богатство храма, но и сакральность всей символики мандалы и храма в целом.

Образ мандалы в архитектуре древнеиндийских храмов был продуман до мелочей. Каждый элемент, от цвета и формы до расположения и размера, играл свою роль в создании целостного сакрального изображения, для того чтобы медитирующие могли соединиться с божественным и постигнуть тайны Вселенной. Прочтение и понимание мандалы основывалось не только на визуальном восприятии, но и на глубокой медитации, направленной на постижение скрытого смысла каждого элемента. Мандалы являлись мощными инструментами духовного развития, помогавшими достичь просветления и единения с божественным.

Таким образом, мандалы в архитектуре Древней Индии были не просто декоративными элементами, а сложными космическими картами, зашифрованными в каменных поверхностях. Они являлись напоминанием о связи человека с космосом, гармонии макрокосма и микрокосма, вечном круговороте жизни и смерти.

В целом древнеиндийские города не были просто скоплением зданий, а представляли собой сакральный космос, отражающий в своей структуре гармонию и баланс Вселенной. Древнеиндийская архитектура — это застывшая в камне и дереве философия, религия и космология, запечатлевшие в себе величие и глубину духовного мира Древней Индии. Древнеиндийские города — это синтез тонкого и выверенного сочетания инженерного искусства и сакральных смыслов.

Заключение

Градостроительство в Древней Индии не было просто практической задачей по созданию жилищ и инфраструктуры. Это было символическое действие, направленное на создание гармоничного и целостного пространства, отражающего религиозно-философские идеи брахманизма и индуизма. Город представлял собой живой организм, в котором каждый элемент был взаимосвязан с другими и составлял часть единого целого, символизирующего универсальное единство Брахмана. Это модальное понимание бытия, сформированное в ведической философии, нашло свое яркое проявление в планировке, социальной структуре и архитектуре древнеиндийских городов, делая их уникальными примерами градостроительства. Изучение этих древних городов позволяет понять глубокую связь между религиозными верованиями и формой окружающей среды, доказывая влияние религиозно-философских идей на развитие градостроительства, тем самым расширяя семантическую и функциональную значимость города.

Список источников

1. Марков В. В. Философская антропология: очерки истории. СПб.: Лань, 1997. 384 с.
2. Зайцева И. В. Особенности исторической топографии Александрии Египетской // Научные ведомости. 2018. Т. 45. № 2. С. 222–226. <https://doi.org/10.18413/2075-4458-2018-45-2-222-226>
3. Поляков Е. Н., Майорова Е. В., Шаповалова Е. Е. Особенности регулярной планировочной сетки в военном зодчестве Древнего Рима // Вестник ТГАСУ. 2009. № 1. С. 5–17.
4. Трубина Н. А. Модальная сущность бытия // Омский научный вестник. 2012. № 5 (112). С. 134–136.
5. Трубина Н. А. Онтологические идеи Древней Индии как основы модальной методологии // VI Готтлибовские чтения: востоковедение и регионоведение Азиатско-Тихоокеанского региона: материалы Международной научно-практической конференции (Иркутск, 06–08 декабря 2022 г.) / отв. ред. Е. Ф. Серебренникова. Иркутск: Иркутский государственный университет, 2023. С. 244–248.
6. Мёдова А. А. Онтология модальности: дис. ... д-ра филос. наук. Омск, 2016. 303 с.
7. Русакова О. Ф., Русаков В. М. Город как пространство исторической памяти // Дискурс-Пи. 2017. № 1 (26). С. 22–35.
8. Короцкая А. А. Архитектура Индии // Всеобщая история архитектуры: в 12 т. Т. 1. Архитектура Древнего мира. М.: Стройиздат, 1970. С. 378–412. https://archaic.totalarch.com/universal_history_of_architecture/india
9. Калугина-Паблос К. Н. Мандалы как один из философских аспектов архитектуры Древней Индии // Наука, образование и экспериментальное проектирование: тезисы докладов Международной научно-практической конференции профессорско-преподавательского состава, молодых ученых и студентов (7–11 апреля 2014 г.) / отв. ред. В. И. Ивановская. М.: МАРХИ, 2014. С. 507–508.
10. Тарасов Д. В. Эволюция образа верховных богов индуизма в искусстве // Восток – Запад: история и современность: ежегодник. Вып. 3. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2023. С. 371–374. https://doi.org/10.48344/9785833104750_371

References

1. Markov, V. V. (1997). *Philosophical anthropology: essays on history and theory*. Lan'. (In Russian).
2. Zaitseva, I. V. (2018). Features of the historical topography of Egyptian Alexandria. *Scientific bulletin*, 45 (2), 222–226. (In Russian). <https://doi.org/10.18413/2075-4458-2018-45-2-222-226>
3. Polyakov, E. N., Mayorova, E. V., & Shapovalova, E. E. (2009). Features of regular planning net in Ancient Roman military architecture. *Vestnik TGASU*, 1. 5–17. (In Russian).
4. Trubina, N. A. (2012). The modal essence of existence. *Omsk Scientific Bulletin*, 112 (5), 134–136. (In Russian).
5. Trubina, N. A. (2023). Ontological ideas of Ancient India as the basis of modal methodology. In Serebrennikova, E. F. (Ed.) (2022). *VI Gottlieb readings: Oriental studies and regional studies of the Asia-Pacific region: proceedings of the International scientific and practical conference (Irkutsk, December 06–08, 2022)* (pp. 244–248). Irkutsk State University Press. (In Russian).

6. Myodova, A. A. (2016). *The ontology of modality*. [Doctoral dissertation, Omsk State Pedagogical University]. (In Russian).
7. Rusakova, O. F., & Rusakov, V. M. (2017). The city as a space of historical memory. *Discourse-P*, 26 (1), 22–35. (In Russian).
8. Korotskaya, A. A. (1970). Architecture of India. In *Universal history of architecture in 12 vols.* (vol. 1, pp. 378–412). Stroyizdat. (In Russian). URL: https://archaic.totalarch.com/universal_history_of_architecture/india
9. Kalugina-Pablos, K. N. (2014). Mandalas as one of the philosophical aspects of Ancient Indian architecture. In Ivanovskaya, V. I. (Ed.) (2014), *Science, education and experimental design: abstracts of the International scientific and practical conference of faculty, young scientists and students (April 7–11, 2014)* (pp. 507–508). MARKHI Press. (In Russian).
10. Tarasov, D. V. (2023). The evolution of the image of the supreme gods of Hinduism in art. *East – West: History and Modernity: yearbook*, 3, 371–374. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Наталья Алексеевна Трубина — кандидат философских наук, доцент департамента философии и социальных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Natalia A. Trubina — Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia.

trubina-481@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-2845-6929>



Научно-исследовательская статья

УДК 159.9.01:140.8

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-47-62

ПОКОЛЕНИЕ Z ПЕРЕД ЛИЦОМ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Наталья Меэлисовна Пуре

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,

Нижегородская академия МВД России,
Нижний Новгород, Россия,

n_pure@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0007-2327-7028>

Аннотация. Считается, что клиповое мышление, о котором все чаще стали говорить в последние годы, является тем признаком, который отличает представителей поколения Z от других поколений. В научной и околонаучной литературе весьма распространено мнение, что у молодых людей под влиянием цифровых технологий произошли необратимые когнитивные изменения, которые, в свою очередь, требуют перестройки методики обучения в пользу еще большей цифровизации, геймификации и визуализации. Однако излишнее внедрение цифровых и игровых технологий в образовательный процесс приводит лишь к усилению негативных проявлений клипового мышления, что влечет за собой изменения в мировоззрении человека и кризис самоопределения. В этом случае именно образование и выбор правильных методов обучения способны нивелировать негативные проявления клипового мышления и антропологического кризиса.

Ключевые слова: поколение Z, сетевое поколение, клиповое мышление, логическое мышление, кризис самоопределения, методы обучения

Для цитирования: Пуре Н. М. Поколение Z перед лицом антропологического кризиса // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 47–62. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-47-62

© Пуре Н. М., 2025

Research article

UDC 159.9.01:140.8

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-47-62

GENERATION Z IN THE FACE OF AN ANTHROPOLOGICAL CRISIS

Nataliya M. Pure

Moscow City University,
Moscow, Russia,

Nizhniy Novgorod Academy of the Ministry of the Interior of Russia,
Nizhniy Novgorod, Russia,
n_pure@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0007-2327-7028>

Abstract. There is an opinion that the clip thinking, which has been increasingly talked about in recent years, is the sign that distinguishes representatives of generation Z from other generations. It is widely believed in scientific and near-scientific literature that irreversible cognitive changes have occurred in young people under the influence of digital technologies, which, in turn, require a restructuring of teaching methods in favor of even greater digitalization, gamification and visualization. However, the excessive introduction of digital and gaming technologies into the educational process only leads to an increase in the negative manifestations of clip thinking, which entails changes in a person's worldview and a crisis of self-determination. In this case, it is education and the choice of the right teaching methods that can neutralize the negative manifestations of clip thinking and the anthropological crisis.

Keywords: Generation Z, network generation, clip thinking, logical thinking, crisis of self-determination, teaching methods

For citation: Pure, N. M. (2025). Generation Z in the face of an anthropological crisis. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 47–62. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-47-62>

Введение

События последних лет отчетливо показали, что залог выживания нашего государства в современных условиях — это его мировоззренческий, экономический и технологический суверенитет. Невозможно построить сильное независимое государство без развитого стабильного экономического сектора, технической и технологической независимости от внешних факторов и ясно мыслящей творческой личности. В этом контексте образование рассматривается как важнейшая составляющая подготовки кадрового потенциала для дальнейшего развития страны.

Система российского образования, десятилетиями сохранявшая свой поступательный уклад, с 2000-х годов подверглась коренным изменениям, сначала под влиянием вступления в Болонский процесс и новых технологий, позже свой вклад внесла пандемия COVID-19 и дистанционное обучение. С окончанием пандемии, однако, цифровые технологии не канули в прошлое, а продолжили

активно внедряться в учебный процесс. Более того, наряду с привычными уже softskills и hardskills (социальными и профессиональными навыками) в обиходе появляется такое понятие, как digitalskills — цифровые навыки, т. е. навыки использования цифровых технологий.

Сегодня все больше ученых начинают говорить о том, что когнитивные характеристики современного поколения в значительной степени отличаются от предшественников. И если для одних это, скорее, положительный фактор, позволяющий утверждать, что поколение Z более приспособлено к жизни в современном мире, то для других это повод начинать бить тревогу, говоря о снижении уровня подготовленности молодого поколения к школе и вузу и падении их мотивации на обучение. Оба этих подхода имеют достаточное количество как сторонников, так и противников, а полем боя для них стала современная система образования.

Кто же такие представители поколения Z? Можно ли говорить о необратимых изменениях их когнитивных способностей? Влияют ли эти изменения на способность к учебе и на формирование грамотного специалиста в будущем?

Цели и задачи исследования

1. Выделить типичные черты поколения Z, в частности обладание клиповым мышлением.
2. Выделить основные признаки клипового мышления, сопоставить их с типичными чертами людей, не относящихся к поколению Z.
3. Проанализировать роль образования в целом и в частности педагога в работе с клиповым мышлением в процессе обучения и воспитания.
4. Предложить конкретные методы обучения, которые могли бы помочь развить понятийное мышление у студента современного вуза, учитывая его когнитивные особенности.

Гипотеза исследования

Клиповое мышление, о котором принято говорить в последние десятилетия, не является чертой, характерной исключительно для сетевого поколения, или поколения Z. Клиповое мышление — тип мышления, который формируется при активном использовании гаджетов и под воздействием информационно-коммуникационных технологий. Изменение типа мышления приводит к изменению мировоззрения, а следовательно, к переменам в эмоциональной и волевой сферах, к проблемам с определением своего жизненного идеала и кризису самоопределения.

Нивелировать негативные проявления клипового мышления можно, развивая словесно-логическое, или понятийное, мышление, что достигается

воспитательной работой с молодежью, а также выбором методов обучения в образовательной организации.

Результаты исследования

1. Анализ литературы

Родоначальником идеи о необходимости изменения образовательной системы под когнитивные особенности «цифровых» людей стал американский преподаватель М. Пренски. Именно он впервые разделил людей на цифровых аборигенов и цифровых иммигрантов, причисляя к первым молодежь, обучающуюся в школах и вузах, а ко вторым — старшее поколение учителей. Он же высказал мысль, что современная система образования катастрофически отстала от реальных потребностей, а главное, от возможностей обучающихся [Prensky, 2000, parts 1, 2].

Конечно, М. Пренски нельзя назвать основоположником идеи о существовании поколений как отдельных социальных групп. Чуть ранее К. Мангейм назвал молодое поколение скорее не социальной группой (для этого отсутствуют как минимум два значимых признака, характерных для социальной группы), а социальным феноменом. Принадлежность к поколению определяется им через социальный статус человека и через значимые исторические события. Он также высказывал мысль, что современное поколение иначе воспринимает информацию из окружающего мира [Мангейм, 1998].

Большую популярность получила также теория поколений, разработанная американскими учеными Н. Хоу и У. Штраусом. Согласно их исследованиям, к критериям, позволяющим определить отличительные признаки того или иного поколения, можно отнести осознание принадлежности к определенной группе, общие для группы установки, ценности, мировоззрение и вытекающие из них нормы поведения, исторически значимые события, оказавшие влияние на последующую жизнь [Howe, Strauss, 1991].

Об особенных способностях мышления сетевого поколения говорил и Д. Тапскотт. Привычка искать информацию в сети Интернет, переключать программы и приложения привела к изменению стиля обучения целого поколения молодых людей, существующих независимо от социально-экономических и географических условий проживания [Tapscott, 1998].

Представление о когнитивных особенностях молодого поколения как об их отличительной от своих предшественников черте было подхвачено массмедиа и популярной литературой. Однако в 2011 году в свет вышла статья доктора педагогических наук, преподавателя Массачусетского университета в Бостоне А. Кутропулоса «Цифровые аборигены: десять лет спустя». Анализируя основные работы Пренски, Облингера, Тапскотта, а также данные эмпирических исследований, Кутропулос приходит к выводу, что говорить о когнитивных изменениях отдельного поколения нельзя. Он утверждает, что на статус цифрового аборигена, как и на статус

цифрового кочевника влияет множество факторов: от местоположения и социально-экономического статуса до частоты использования информационных технологий [Koutropoulos, 2011].

В отечественной научной литературе эта проблема начала обсуждаться не так давно, но и здесь нет единого мнения. Большинство исследователей признают, что тип мышления и когнитивные способности молодого поколения в значительной степени отличаются от мышления своих предшественников. В частности, Г. К. Фрумкин делит людей на два типа: «люди книги» и «люди экрана». Первые, по его мнению, обладают словесно-понятийным, или логическим, типом мышления, вторые — образным, или клиповым [Фрумкин, 2010]. Однако ряд других ученых считает, что говорить о клиповом мышлении как особой форме мышления нельзя: это всего лишь особая форма восприятия информации [Горобец, Ковалев, 2015; Старицына, 2018].

Тем не менее вслед за зарубежными коллегами все больше психологов и педагогов продолжают развивать мысль о необходимости изменения методики преподавания, поскольку привычные для современной системы образования формы и методы обучения не работают. Молодое поколение, по их мнению, просто не способно воспринимать информацию, преподносимую в школе и вузе, в силу того что его представители обладают сформировавшимся клиповым мышлением [Дорф, Мироненкова, 2021; Землинская, Ферсман, 2016; Козырева, Колупаева, Книга, Собкалова, 2023].

Для того чтобы разобраться в этой проблеме, необходимо ответить на три основных вопроса.

- Кто обладает клиповым мышлением и как оно формируется?
- Можем ли мы говорить о клиповом мышлении как отличительной черте именно молодого поколения (оно же сетевое поколение, цифровое поколение, поколение Z)¹.
- Какую роль играет образование в формировании клипового мышления? Необходимо ли перестраивать методику обучения, ставя ее в зависимость от клипового мышления?

2. Основные признаки клипового мышления

М. Пренски, отвечая на вопрос, смогут ли цифровые аборигены учиться по старым методам, весьма категоричен: «Скорее всего, это уже невозможно, их мозг уже изменился... Мы должны пересмотреть и методику, и содержание» [Prensky, 2001, part 1]. Среди основных черт, присущих новому типу мышления цифровых аборигенов, Пренски выделяет:

¹ Хотя в научной литературе и существуют определенные нюансы, связанные с употреблением данных терминов, но в рамках данной статьи мы будем считать понятия «поколение Z», «сетевое поколение» и «цифровое поколение» синонимами.

- активное использование технологий в повседневной жизни;
- снижение интереса к чтению, увеличение времени, потраченного на видео-игры, электронную почту и Интернет;
- необходимость быстрого получения информации;
- предпочтение визуальных образов тексту;
- нелинейность мышления, сформированная частым обращением к гипер-тексту;
- необходимость получения поощрений;
- предпочтение игр серьезной работе;
- отсутствие терпения при работе с текстами;
- сложности с пересказом информации, полученной от преподавателя;
- способность заниматься несколькими делами одновременно [Prensky, 2001, part 2].

Идею американского коллеги поддерживают и российские ученые. Ссылаясь на материалы исследований, проведенных в Психологическом институте Российской академии образования, Московском городском психолого-педагогическом университете, Институте психологии РАН, факультете психологии МГУ им. М. В. Ломоносова и др., известный российский педагог и психолог Д. И. Фельдштейн перечисляет ряд изменений, характерных для современного ребенка, среди которых:

- резкое снижение когнитивного развития детей дошкольного возраста;
- недоразвитость мотивационно-потребностной сферы;
- снижение уровня любознательности и воображения;
- недоразвитость тонкой моторики рук старших дошкольников, что говорит о несформированности определенных мозговых структур ребенка;
- недостаточная социальная компетентность, низкий уровень коммуникативной компетентности;
- потребность в экранной стимуляции, блокирующей собственную деятельность ребенка;
- неспособность концентрироваться на каком-либо определенном занятии;
- трудности с восприятием звуковой информации и чтением, плохое понимание текста;
- снижение возможности избирательной оценки, уменьшение объема рабочей памяти [Фельдштейн, 2011, с. 48–50].

Н. Н. Зильберман среди характеристик поколения Z, пришедшего в вузы, называет техническую грамотность, активное использование технологий, быстрый поиск информации, нехватку навыков критического мышления, высокую степень прагматичности, способность к быстрой переключаемости между действиями, предпочтение обучения через видеоконтент, обучение через опыт, а не инструкции [Зильберман, 2019].

С другой стороны, если обобщить основные черты, которые чаще всего используются для описания клипового мышления, то можно выделить следующие:

- высокая скорость восприятия информации;
- способность воспринимать мир на основе поверхностного изучения того или иного объекта или явления;
- отсутствие целостной картины восприятия объектов и явлений;
- неспособность долго концентрироваться на одном объекте;
- способность одновременно выполнять несколько операций;
- активное использование гаджетов и технологий.

Из всего этого часто делается вывод, что клиповое мышление — один из основных отличительных признаков, характерных именно для сетевого поколения. Но есть нюансы.

1. Исследование М. Пренски относится к 2001 году, речь в нем идет о людях, с которыми он сталкивается каждый день, — о студентах колледжа и университета, т. е. людях, относящихся, согласно теории поколений, к поколению Y, или миллениалам.

2. У. Штраус и Н. Хоу под сетевым поколением также понимали миллениалов.

3. Сразу о двух поколениях (Z и миллениалы — дошкольники и подростки) пишет Д. И. Фельдштейн в статье, опубликованной в 2011 году.

4. Н. Н. Зильберман в статье, вышедшей в свет в 2019 году, ведет речь о поколении Z — людях, родившихся после 2000 года (в классификации Н. Хоу и У. Штрауса — это зеты, или поколение Z).

5. Более того, первые исследования, посвященные следующему поколению — Альфа (у некоторых исследователей — поколение Дельта), прогнозируют те же признаки клипового мышления, которые характерны для предыдущих двух поколений [Мухаметзянова, Степанова, 2021; Бесчасная, 2020].

Получается, что клиповое мышление — это феномен, связанный не с конкретным поколением или возрастной группой, а с человеком вообще; с тем, каким образом он воспринимает и обрабатывает информацию. Но что же тогда выступает основой формирования клипового мышления? Что оно из себя представляет?

Само по себе клиповое мышление нельзя назвать чем-то принципиально новым, его отличительной чертой является восприятие мира через яркие короткие образы. Другими словами, клиповое мышление — это то, что присуще человеку от рождения, ведь именно в образах ребенок начинает постигать окружающий мир: еще в утробе матери он способен слышать звуки, с рождением — видеть окружающие предметы, чуть позже — различать цвета и детали. Первыми типами мыслительной деятельности у человека выступают наглядно-действенный и образный. Словесно-логический тип мышления начинает формироваться у ребенка лишь к 5–6 годам.

Долгое время считалось, что клиповое мышление характерно исключительно для молодого поколения, а появление его связано с погружением в мир цифровых технологий, гаджетов и нескончаемого потока информации. У современного человека просто нет времени для того, чтобы не спеша, системно проанализировать всю имеющуюся информацию. Главная задача — уловить

в этом информационном шуме самое важное, быстро сориентироваться и принять верное решение. Но парадокс состоит в том, что принять это верное решение можно только на основании анализа и синтеза информации, а для этого должны быть развиты другие структуры мозга.

Таким образом, возможно, процент людей с клиповым мышлением выше в тех группах, где деятельность не связана с интеллектуальной работой. Для восприятия информации об окружающем мире человеку вполне достаточно образов, но образное мышление не дает возможности передавать полученную информацию другим людям — для этого нужно развитое аналитическое и логическое мышление.

Клиповое мышление при всех его недостатках играет все же важную роль: именно оно спасает современного человека от информационных перегрузок, давая отдых его нервной системе. Но при этом оно же затрагивает и духовные сферы личности. И те проявления клипового мышления, которые принято считать характерными чертами сетевого поколения — неспособность к эмпатии, эмоциональная холодность, инфантильность, неспособность к анализу и самомотивации и т. д., — это последствия существования человека в информационном обществе. Развитие клипового мышления, с одной стороны, помогает человеку выжить и не сойти с ума, с другой — ведет к его расчеловечиванию.

Г. В. Шукова ссылается на исследования Оксфордского университета, которые говорят, что активное использование цифровых и информационных технологий приводит к снижению духовных эмоциональных переживаний на фоне роста рискованного поведения, к расстройству коммуникативных навыков. Данные исследования позволили предположить отставание в развитии некоторых отделов коры головного мозга [Шукова, 2013].

Клиповое мышление, пришедшее на смену логоцентрическому, привело к изменению способа восприятия окружающего мира; мировоззрение человека уже нельзя назвать целостным, оно фрагментировано. А поскольку мировоззрение лежит в основе самоопределения, то и нарастающий в обществе кризис самоидентификации напрямую связан с изменением способа мышления. Кризис ценностей и кризис самоопределения напрямую связаны друг с другом. В результате утраты единого, целостного представления о базовых ценностях теряется и интерес к духовной составляющей, к нематериальным ценностям, к ближнему — ко всему тому, что делает человека человеком [Фирсова, Пуре, Треушников, 2024].

Адаптируясь к новой, информационной реальности, реальности виртуальной, человек избавляется от тех качеств, которые мешают ему выживать в новом технологично-информационном мире, и вырабатывает те, что позволяют существовать в мире технологий. Отсюда и появление представлений о постчеловеке, лишенном, по сути, своей человеческой природы. Трансгуманизм, многообразие гендерных идентичностей, распространение субкультур, идентифицирующих себя с животными, — это лишь проявления основной тенденции — расчеловечивания человека. Можно ли остановить этот процесс? Да, и начинать надо со школьного, вузовского и, конечно, семейного образования и воспитания.

3. Роль образования и педагога в коррекции клипового мышления обучающихся

Именно школа и классическое образование делают из «людей экрана» «людей книги», заставляя человека читать, анализировать, делать выводы, формируя логическое мышление. Более того, при классической модели обучения клиповое мышление оказывается абсолютно бесполезным. Не это ли мы и видим сегодня в системе образования? Когда «приходя в вуз со школьной скамьи, студенты демонстрируют отсутствие навыка не только чтения и понимания длинных линейных текстов, но и навыка говорения, удержания интереса и внимания в течение относительно продолжительного времени, отслеживания логической связи и причинно-следственных отношений, сохранения информации в памяти и воспроизведения логически построенного текста» [Старицына, 2018, с. 272].

Клиповое мышление — это не показатель возрастной группы и даже не показатель использования средств массовой коммуникации, клиповое мышление — это результат активной цифровизации учебного процесса. Если школа не формирует у ребенка и подростка логическое мышление, то ему негде сформироваться. Если логическое мышление не было сформировано на уровне среднего образования, то такому студенту в разы сложнее усваивать образовательную программу вуза. Современный старшеклассник или студент в силу своих когнитивных особенностей не способен обрабатывать большие объемы информации, долго удерживать внимание на одном объекте, он легче воспринимает материал на глаз, чем на слух или в виде текста. Школе и вузу предлагается отказаться от привычных им методов, связанных с понятийным или словесно-логическим типом мышления, и перейти к методам, ориентированным на мышление клиповое.

Но если логическое мышление не сформировано к моменту начала трудовой деятельности, то мы получаем «специалиста», не способного к принятию самостоятельных решений и к интеллектуальной деятельности. Более того, школьный (а позже и вузовский) опыт обучения формирует те стратегии мышления, которые мы потом используем в своей повседневной и профессиональной деятельности. И намного эффективнее, если эти стратегии вариативны, т. е. дают человеку возможность мыслить по-разному, используя плюсы и логического, и клипового мышления. Умение переключаться с одного способа обработки информации на другой зависит не от природных задатков (точнее, не столько от них), сколько от базы, которая закладывается в момент формирования нейронных связей.

Однако те же деструктивные тенденции под влиянием информационно-коммуникационных технологий проникают сегодня и в образовательную среду [Пфаненштиль, Панарин, 2020]. Активное внедрение гаджетов и информационных технологий в образовательный процесс привело к разрушению самого процесса образования, исключению из него важнейшей составляющей — воспитательной компоненты. Школа, институт, колледж становятся

лишь местом получения знаний, но в век доступности любой информации возникает вопрос о целесообразности их существования в нынешнем виде. Если школа (или любая другая образовательная организация) лишь ретранслятор информации, то зачем она нужна, если ту же самую информацию можно найти в любое время и в любом объеме в пространстве Интернета? Возникает иллюзия возможности самообразования и вне стен традиционной школы.

Однако когнитивные изменения, происходящие с нами сегодня, затрагивают не только структуру памяти или способ обработки информации, но и эмоционально-волевую сферу, значительно снижая уровень мотивации. В контексте обучения это выглядит как нежелание обращаться к первоисточнику. Намного проще и менее затратно по времени использовать краткий пересказ, дайджест или обзор. Наиболее популярным форматом стала статья из «Википедии», а на смену классическому тексту пришел гипертекст, чьей главной особенностью является его нелинейная структура, т. е. наличие гиперссылок, позволяющих переходить от одной статьи к другой одним щелчком мыши. В отличие от книги, у гипертекста нет четкой структуры, в самом обобщенном виде его можно представить как набор фактов, персоналий, мнений, цитат. При работе с гипертекстом у обучающегося не возникает целостной, связанной картины. А при отсутствии жесткого самоконтроля, навыков критического мышления и понимания конечной цели работы с гипертекстом, чтение превращается в один из аналогов интернет-серфинга — бесцельного скитания по страницам различных сайтов.

Эйфория от внедрения цифровых технологий постепенно, но неизбежно сменяется сомнениями в целесообразности их применения ввиду неоднозначности результатов их использования. Использование цифровых технологий обучения приводит к конфликту обучающих и воспитательных процессов в образовании. В ответ на эти сомнения Федеральный закон № 618-ФЗ от 19 декабря 2023 года ввел запрет на использование учениками смартфонов и других средств связи во время уроков в школе². Казалось бы, на этом можно ставить точку, но можно ли? Запрет на использование смартфонов в школе — всего лишь один из аспектов проблемы внедрения цифровых технологий в образование.

Одним из флагманов исследования когнитивных способностей человека и их связи с цифровыми технологиями стал Стэнфордский университет. Проекты по моделированию когнитивных способностей человека ведутся в нем с начала 80-х годов прошлого века³. Не менее активно обсуждаются и вопросы использования современных информационных технологий в образовательном

² О внесении изменений в Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации»: Федеральный закон № 618-ФЗ; принят Государственной Думой 6 декабря 2023 года: одобрен Советом Федерации 13 декабря 2023 года // КонсультантПлюс. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_464808/ (дата обращения: 12.12.2024).

³ Miller K. From brain to machine: The unexpected journey of neural networks // Stanford University Human-Centered Artificial Intelligence. 2024. November 18. URL: <https://hai.stanford.edu/news/brain-machine-unexpected-journey-neural-networks> (дата обращения: 12.12.2024).

процессе⁴. При всех несомненных плюсах этого процесса (использование интерактивных методов обучения; геймификация учебного процесса; доступ к информации, удаленной от пользователя; возможность дистанционного обучения; отсутствие привязки к определенному месту или времени и т. д.) можно говорить и о целом комплексе связанных с ним проблем.

По мнению Доры Дэмски, доцента Стэнфордского университета, основополагающий аспект обучения — это связь учителя и ученика, именно благодаря ей и возникает мотивация к обучению, эту связь невозможно построить с роботом⁵. В первую очередь замена живого межличностного взаимодействия виртуальным аналогом накладывает глубокий отпечаток на мировоззрение человека, усугубляя проявления антропологического кризиса.

Перед системой образования стоит непростая задача — соединить в себе, с одной стороны, запрос общества и государства на подготовку квалифицированных, технически грамотных кадров в будущем, с другой — сохранить человека для жизни в этом будущем, не сведя его роль к функции. Чрезмерное использование цифровых технологий в образовании нарушает главный его принцип — формирование полноценной личности, способной реализовать свой творческий потенциал.

Еще со времен Античности под образованием понимали духовный рост человека, проявляющийся в постоянном самосовершенствовании, в основе которого лежало понимание долга и совести. И проводником на этом пути был педагог, Наставник или, Учитель, именно он, наравне с семьей, а часто и более семьи, оказывал воздействие на формирование личности ученика. Отдавая прерогативу в обучении от педагога технике, мы оставляем еще не сформировавшуюся личность один на один с технологиями, не имеющими представлений о морально-этических нормах.

Условно говоря, через сеть Интернет мы можем получить абсолютно любую информацию: о генерале Д. М. Карбышеве и о генерале А. А. Власове, о режиссере Лени Рифеншталь и режиссере Леониде Варламове. На безликие запросы поисковые сайты готовы предоставить гигабайты самой разнообразной информации вплоть до размера одежды или подробностей личной жизни, но только живой человек, учитель может расставить акценты.

Педагог в современной школе (как средней, так и высшей) часто выполняет функцию ретранслятора информации и контролера степени ее усвоения. В последние годы с активизацией использования цифровых технологий в образовательном процессе (образовательные платформы, электронные тестовые задания, видеокурсы, дистанционное обучение и т. д.) роль педагога свелась к роли

⁴ Lynch Sh. What can AI offer teachers? // Stanford Accelerator for Learning. 2024. February 9. URL: <https://acceleratelearning.stanford.edu/story/what-can-ai-offer-teachers/> (дата обращения: 12.12.2024).

⁵ Allison W. Designing natural language processing tools for teachers // Stanford Accelerator for Learning. 2023. October 20. URL: <https://acceleratelearning.stanford.edu/story/designing-natural-language-processing-tools-for-teachers/> (дата обращения: 12.12.2024).

придатка очередного гаджета или говорящей головы на экране смартфона. А на самом деле сегодня задача педагога — дать ребятам толчок к активизации познавательной деятельности, развить в человеке творческое начало, так необходимое в будущем для решения научных, технологических и кадровых задач.

Можно сказать, что это всего лишь красивые слова и утопическая картинка, но если говорить языком цифр, то в отчете Всемирного экономического форума Future of Jobs Report 2023 («Будущее рабочих мест 2023») перечислены ключевые навыки, которые будут востребованы у работодателей в ближайшие годы (расположены по убывающей):

- аналитическое мышление;
- творческое мышление;
- устойчивость, гибкость и быстрая адаптация к новым условиям;
- мотивация и самосознание;
- технологическая грамотность;
- надежность и внимательность к деталям;
- эмпатия и активное слушание;
- контроль качества;
- системное мышление, управление ресурсами и операциями и т. д.⁶

В противовес этим требованиям современная система образования говорит нам о необходимости подготовки функционала — человека, чья роль заключается лишь в выполнении конкретной функции⁷. Именно под эту задачу сейчас и подстраивается современное образование. Цифровизация, внедрение информационно-коммуникационных технологий, тестовые задания вместо развернутых, полноценных ответов — все это, разумеется, ускоряет образовательный процесс, облегчает задачу «дать необходимый минимум информации», но помогает ли это научить человека мыслить? Сделает ли это его квалифицированным специалистом? К сожалению, сегодня образование использует цифровые технологии там, где без них можно и даже нужно обойтись.

4. Инновационные методы обучения

Неслучайно, наверное, в педагогической среде сейчас часто звучит мысль, что не нужно подстраиваться под клиповое мышление, наоборот, это задача обучающихся подстроиться под требования школы и вуза. Доля истины в этом есть, но что же делать тем, у кого клиповое мышление прочно завоевало лидирующие позиции? Ведь их вины в этом нет.

⁶ World Economic Forum. Future of Jobs Report 2023. Insight report // World Economic Forum. 2023. April 30. URL: https://www3.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs_2023.pdf (дата обращения: 03.12.2024).

⁷ Песков Д. Форсайт образования – 2030: открытая лекция Дмитрия Пескова // Агентство стратегических инициатив. 30 декабря 2013 года. URL: <https://m.ok.ru/video/209418260991> (дата обращения: 12.12.2024).

Во-первых, следует вспомнить, что клиповое мышление — это не необратимые изменения, а одна из форм мышления, которая формируется у человека и напрямую связана со способами восприятия и обработки информации. Во-вторых, задача современного образования не выбрать, какой тип мышления лучше для современного человека (для полноценной личности важно обладать обоими типами мышления), задача современного образования — взять лучшее из обоих вариантов. И здесь важен выбор методов обучения.

Заключение

Подводя общие итоги, можно сделать следующие выводы.

1. Клиповое мышление, которое принято считать чертой, характерной для поколения Z, не зависит от поколенческих или возрастных характеристик.
2. Степень вовлеченности человека в процесс использования средств массовой информации и коммуникации является лишь одним из факторов влияния на формирование клипового мышления.
3. Значительную роль при формировании типа мышления человека играет система образования и выбор методики обучения.
4. Чрезмерная цифровизация образования и внедрение в образовательный процесс цифровых технологий и технологий дистанционного обучения не облегчает процесс обучения, а лишь способствует формированию клипового мышления в ущерб логическому мышлению.
5. Замена живого взаимодействия между учителем и учеником цифровыми аналогами приводит к кризису самоопределения молодого человека.
6. Задача современного образования не допустить расчеловечивания человека в процессе обучения.
7. Нивелировать негативные проявления клипового мышления можно развитием мышления словесно-логического, или понятийного, что достигается воспитательной работой с молодежью, а также выбором методов обучения в образовательной организации.
8. Тщательный выбор методов обучения педагогом позволяет сформировать полноценную личность, способную пользоваться преимуществами современных технологий, не теряя понимания собственного места в мире и способностей к аналитическому мышлению.

Список источников

1. Prensky M. Digital natives, digital immigrants. Part 1 // On the Horizon. 2001. Vol. 9. № 5. P. 1–6. <https://dx.doi.org/10.1108/10748120110424816>
2. Prensky M. Digital natives, digital immigrants. Part 2: Do They Really Think Differently? // On the Horizon. 2001. Vol. 9. № 6. P. 1–6. <https://dx.doi.org/10.1108/10748120110424843>
3. Мангейм К. Проблема поколений // Новое литературное обозрение. 1998. № 2 (30). С. 8–63. https://vk.com/wall-173410493_9

4. Howe N., Strauss W. Generations: The history of America's future, 1584 to 2069. Morrow, 1991. 538 p. <https://archive.org/details/GenerationsTheHistoryOfAmericasFuture1584To2069ByWilliamStraussNeilHowe/page/n15/mode/2up>
5. Tapscott D. Growing up digital: the rise of the net generation. New York: McGraw-Hill, 1998. <https://archive.org/details/growingupdigital0169taps/mode/2up>
6. Koutropoulos A. Digital natives: Ten years after // MERLOT Journal of Online Learning and Teaching. 2011. Vol. 7. № 4. https://jolt.merlot.org/vol7no4/koutropoulos_1211.htm
7. Фрумкин К. Г. Глобальные изменения в мышлении и судьба текстовой культуры // Ineternum. 2010. № 1 (2). С. 26–36. <https://cyberleninka.ru/article/n/globalnye-izmeneniya-v-myshlenii-i-sudba-tekstovoy-kultury>
8. Горобец Т. Н., Ковалев В. В. «Клиповое мышление» как отражение перцептивных процессов и сенсорной памяти // Мир психологии. 2015. № 2 (82). С. 94–100. https://elibrary.ru/download/elibrary_23826337_88860909.pdf
9. Старицына О. А. Клиповое мышление vs образование. Кто виноват и что делать? // Азимут научных исследований: педагогика и психология. 2018. № 2 (23). С. 270–274.
10. Дорф Т. В., Мироненкова Н. Н. Рекомендации к проведению лекций студентам с клиповым мышлением // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2021. № 6-1. С. 71–73. <https://doi.org/10.24412/2500-1000-2021-6-1-71-73>
11. Землинская Т. Е., Ферсман Н. Г. Методики вузовского обучения в контексте клипового мышления современного студента // Terra Linguistica. 2016. № 4 (255). С. 153–160. <https://doi.org/10.5862/JHSS.255.18>
12. Козырева Г. И., Колупаева Е. А., Книга М. Д., Собкалова М. И. К вопросу обучения поколения Z // Образование и право. 2023. № 1. С. 77–80. <https://doi.org/10.24412/2076-1503-2023-1-77-80>
13. Фельдштейн Д. И. Глубинные изменения современного Детства и обусловленная ими актуализация психолого-педагогических проблем развития образования // Вестник практической психологии образования. 2011. Т. 8. № 1. С. 45–54. https://psyjournals.ru/journals/bppe/archive/2011_n1/47607
14. Зильберман Н. Н. Отвечаем на вызовы поколения Z в университете (из опыта преподавания) // EdCrunch Томск: материалы Международной конференции по новым образовательным технологиям (г. Томск, 29–31 мая 2019 г.). Томск: ТГУ, 2019. С. 244–252.
15. Мухаметзянова Ф. Г., Степанова К. И. Размышления о новых поколениях обучающихся и особенности поколения альфа в глобальном образовании // Глобальная экономика и образование. 2021. № 2. С. 42–50. <https://cyberleninka.ru/article/n/razmyshleniya-o-novyh-pokoleniyah-obuchayuschihsya-i-osobennosti-pokoleniya-alfa-v-globalnom-obrazovanii>
16. Бесчасная А. А. Поколение Дельта: в поисках характеристик российского поколения настоящего-будущего // Журнал социологии и социальной антропологии. 2020. Т. 23. № 4. С. 7–39. <https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.4.1>
17. Шукова Г. В. Интенсивность цифрового опыта и возрастные особенности когнитивных процессов // Психологические исследования. 2013. Т. 6. № 27. С. 6. <https://doi.org/10.54359/ps.v6i27.726>
18. Фирсова А. М., Пуре Н. М., Треушников И. А. Молодежь и нравственный выбор сегодня (на примере преподавания учебной дисциплины «Основы духовно-

нравственной культуры сотрудника органов внутренних дел» в Нижегородской академии Министерства внутренних дел России) // Мир науки. Педагогика и психология. 2024. Т. 12. № 4. <https://mir-nauki.com/PDF/98PDMN424.pdf>

19. Пфаненштиль И. А., Панарин В. И. Цифровое образовательное пространство и проблема «расчеловечивания» // Профессиональное образование в современном мире. 2020. Т. 10. № 2. С. 3656–3665. <https://doi.org/10.15372/PEMW20200202>

20. Хохлов В. В., Андрейкин А. Б. Виды современных лекций и их характеристика // Смоленский медицинский альманах. 2020. № 4. С. 33–37. <https://doi.org/10.37963/SMA.2020.4.33>

References

1. Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants. Part 1. *On the Horizon*, 9 (5), 1–6. <https://dx.doi.org/10.1108/10748120110424816>

2. Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants. Part 2: Do they really think differently? *On the Horizon*, 9 (6), 1–6. <https://dx.doi.org/10.1108/10748120110424843>

3. Mannheim, K. (1998). The problem of generations. *New Literary Review*, 2 (30), 8–63. https://vk.com/wall-173410493_9 (In Russian).

4. Howe, N., & Strauss, W. (1991). *Generations: The history of America's future, 1584 to 2069*. Morrow. <https://archive.org/details/GenerationsTheHistoryOfAmericasFuture-1584To2069ByWilliamStraussNeilHowe/page/n15/mode/2up>

5. Tapscott, D. (1998). *Growing up digital: the rise of the net generation*. McGraw-Hill. URL: <https://archive.org/details/growingupdigital0169taps/mode/2up>

6. Koutropoulos, A. (2011). Digital natives: Ten years after. *MERLOT Journal of Online Learning and Teaching*, 7 (4). https://jolt.merlot.org/vol7no4/koutropoulos_1211.htm

7. Frumkin, K. G. (2010). Global changes in the thinking and fate of textual culture. *Ineternum*, 1 (2), 36–46. (In Russian). <https://cyberleninka.ru/article/n/globalnye-izmeneniya-v-myshlenii-i-sudba-tekstovoy-kultury>

8. Gorobets, T. N., & Kovalev, V. V. (2015). “Clip thinking” as a reflection of perceptual processes and sensory memory. *The World of Psychology*, 2 (82), 94–100. (In Russian). https://elibrary.ru/download/elibrary_23826337_88860909.pdf

9. Staritsyna, O. A. (2018). Mosaic thinking vs education. Who is to blame and what to do? *Azimuth of Scientific Research: Pedagogy and Psychology*, 2 (23), 270–274. (In Russian).

10. Dorf, T. V., & Mironenkova, N. N. (2021). Recommendations for lecturing students with clip mind. *Meždunarodnyj žurnal gumanitarnyh i estestvennyh nauk*, 6-1, 71–73. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/2500-1000-2021-6-1-71-73>

11. Zemlinskaya, T. E., & Fersman, N. G. (2016). Teaching methods and techniques in the context of teaching students with clip thinking cognitive style. *Terra Linguistica*, 4 (255), 153–160. (In Russian). <https://doi.org/10.5862/JHSS.255.18>

12. Kozyreva, G. I., Kolupaeva, E. A., Kniga, M. D., & Sobkalova, M. I. (2023). On the issue of Generation Z training. *Education and Law*, 1, 77–80. <https://doi.org/10.24412/2076-1503-2023-1-77-80> (In Russian).

13. Feldstein, D. I. (2011). Profound changes in modern childhood and the actualization of psychological and pedagogical problems of educational development caused by them. *Bulletin of Practical Psychology of Education*, 8 (1), 45–54. (In Russian). https://psyjournals.ru/journals/bppe/archive/2011_n1/47607

14. Zilberman, N. N. (2019). Responding to challenges of Generation Z in university (based on teaching experience). In Ed *Crunch Tomsk Proceedings of the International Conference on New Educational Technologies Tomsk, May 29–31, 2019* (pp. 244–252). TSU Press. (In Russian).
15. Muhametzyanova, F. G., & Stepanova, K. I. (2021). Reflection on new generation of students and features of the Alpha generation in global education. *Global Economy and Education*, 1 (2), 42–50. (In Russian). <https://cyberleninka.ru/article/n/razmyshleniya-o-novyh-pokoleniyah-obuchayushchih-sya-i-osobennosti-pokoleniya-alfa-v-globalnom-obrazovanii>
16. Beschasnaya, A. A. (2020). Generation Delta: searching for the characteristics of the Russian present and future generation. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, 23 (4), 7–39. (In Russian). <https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.4.1> Abstract. Stud
17. Shukova, G. V. (2013). Intensity of digital experience and age-specific features of cognitive processes. *Psychological Studies*, 6 (27), e6. (In Russian). <https://doi.org/10.54359/ps.v6i27.726>
18. Firsova, A. M., Pure, N. M., & Treushnikov, I. A. (2024). Youth and moral choice today (on the example of teaching the academic discipline “Fundamentals of spiritual and moral culture of an employee of the internal affairs bodies” at the Nizhny Novgorod Academy of the Ministry of Internal Affairs of Russia). *World of Science. Pedagogy and Psychology*, 12 (4). (In Russian). <https://mir-nauki.com/PDF/98PDMN424.pdf>
19. Pfanenstil, I. A., & Panarin, V. I. (2020). Digital educational and problem «humanization». *Professional Education in the Modern World*, 10 (2), 3656–3665. (In Russian). <https://doi.org/10.15372/PEMW20200202>
20. Khokhlov, V. V., & Andreikin, A. B. (2020). Types of modern lectures and their characteristics. *Smolensk Medical Almanac*, 4, 33–37. (In Russian). <https://doi.org/10.37963/SMA.2020.4.33>

Информация об авторе / Information about the author:

Наталия Меэлисовна Пуре — аспирант департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Nataliya M. Pure — Graduate Student Department of Philosophy and Social Sciences, Institute of Human Sciences, Moscow City University, Moscow, Russia.

n_pure@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0007-2327-7028>

Аналитическая статья

УДК 140.8 + 141.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-63-78

О ЦЕННОСТИ В ТРЕХ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ: К МЕТОДОЛОГИИ ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Максим Константинович Бугаев

Московский государственный лингвистический университет,

Москва, Россия,

max7090@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0000-9050-2060>

Аннотация. В современных реалиях все острее встает вопрос о человеке как личности и его ценностях. Из официальных источников все чаще слышны призывы к обретению самосознания и духовности, сохранению традиционных ценностей. В связи с этим высшую степень релевантности приобретает проблема прояснения семантики ценности, причем такой, в котором бы в полной мере была выражена ее социально-онтологическая природа.

В проведенном исследовании ценность представляется как явление с трояким основанием. Выделяется ее внутренняя — трансцендентально-феноменологическая сторона, и внешняя — объективно-идеальная. Обе ипостаси ценности концептуально соединяются через плоскость практической деятельности человека, служащей связью между субъективной и объективной аксиологией.

Таким образом, ценность предстает в трех формах. С одной стороны, она есть нозматический смысл жизненного мира, о чем пишут Э. Гуссерль и Н. М. Смирнова. В таком виде ценность проявляется в самосознающем аксиологическом Я, включающем иерархически выстроенную активную область субъективных жизненных смыслов (Мое), а также Другого как особый вид внутренней ценности.

С другой стороны, ценность может принимать идеальную форму образца, или идеала, способного к отчуждению в объективное социальное пространство. В таком случае она приобретает автономность и самостоятельно приобщается к субъекту, о чем свидетельствуют теории П. Бурдьё и А. А. Ивина.

Наконец, с праксеологической точки зрения ценность представляет собой социальный интерес личности, обусловленный мотивом, целью и средствами социального действия как рационально-ценностного поведения человека. Такое понимание ценности освещается в трудах М. Вебера, А. Шюца и Т. Парсонса.

Ключевые слова: ценность, жизненный мир, аксиологическое Я, Мое, Другой, интерес, образец, личность

Для цитирования: Бугаев М. К. О ценности в трех онтологических аспектах: к методологии философско-антропологического исследования // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 63–78. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-63-78

Analytical article

UDC 140.8+141.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-63-78

ON VALUE IN ITS THREE ONTOLOGICAL ASPECTS: METHODOLOGY OF PHILOSOPHICAL- ANTHROPOLOGICAL STUDIES

Maksim K. Bugaev

Moscow State Linguistic University,

Moscow, Russia,

max7090@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0000-9050-2060>

Abstract. In the modern world, the question of personality and its values is becoming more and more topical. Calls for gaining self-understanding, spirituality, and for the preservation of traditional values, coming from official sources, are becoming heard with higher frequency. In this respect, the problem of clarifying the semantics of value acquires the highest degree of relevance, one to fully express its socio-ontological nature.

The research presents value as a phenomenon with a threefold basis to it, pointing out its inner — transcendental-phenomenological side and its outer — objective-ideal side. Both sides of value are conceptually connected through the area of practical human activity, which serves as a link between subjective and objective axiology.

Thus, value appears in three forms. On the one hand, it is a noematic meaning of ‘life-world’, as claim E. Husserl and N. M. Smirnova. In this form, value manifests itself in the self-conscious axiological I, which includes a hierarchically structured active area of subjective life meanings (Mine), as well as the Other as a special kind of inner value.

On the other hand, value takes the ideal form of a model, or an ideal capable of alienation into the objective social space. In this case, it acquires autonomy and independently attaches itself to the subject, as evidenced by the theories of P. Bourdieu and A. A. Ivin.

Finally, from a praxeological point of view, can be described as a social interest of personality determined by the motive, the purpose and the means of social action as a rational and value-oriented human behavior. This understanding of value is highlighted in the works of M. Weber, A. Schutz and T. Parsons.

Keywords: value, lifeworld, axiological I, Mine, Other, interest, model, personality

For citation: Bugaev, M. K. (2025). On value in its three ontological aspects: methodology of philosophical-anthropological studies. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 63–78. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-63-78>

Введение

Исследование аксиологических оснований в социальной философии в современном контексте приобретает все большую значимость. Неслучайно в нормативно-этической теории все чаще отмечается взаимосвязь индивидуального и коллективного: «Разработка коллективного действия ведется путем концептуализации различного рода связей

между индивидуальными действиями» [Платонов, 2024, с. 79]. Данный факт обуславливается нарастающим вниманием философии к ценностным основаниям современного общества, претерпевающего кризисы экономического, политического, правового, культурного и других типов самосознания. Все большее внимание обращается на навязывание индивиду обществом строгих паттернов поведения, которые «равнодушны, а иногда и откровенно враждебны человеку» [Коваль, Мартынова, 2024, с. 117].

Все более четкие контуры приобретает необходимость детально исследовать категорию ценности в ее структуре. Здесь, как и в случае категории личности, существует несколько методологий социальной и смежной направленности, пригодных для рассмотрения ценности и рассматривающих ее в разных субъект-объектных пропорциях. К таковым можно отнести: 1) *социальную феноменологию и символический интеракционизм*, где акцент делается на трансцендентально-смысловой составляющей ценности, а также на интроспекции и интерсубъективном смыслообмене; 2) *праксеологию и теорию социального действия*, где субъективное в ценности принимается в качестве причины объективного поведения, или действия, человека; 3) *идеализм и социальную герменевтику*, где ценность выступает в роли субъективного идеала-образца либо отчужденной от субъекта объективно-социальной идеи, поддающейся интерпретации в социальном измерении.

Ценность как трансцендентальный смысл жизненного мира

После знакомства европейской мысли с аксиологией И. Канта попытки описать ценность эмпирически и психологистически начали сходиться на нет. Уже неокантианцу Г. Риккерт у удастся усмотреть, что ценности формируют надындивидуальное поле, составляющее внеопытную грань реальности. После долгих размышлений делает вывод относительно высших ценностей: «Сказанным достаточно характеризуется эта область, носящая, подобно последней ступени созерцания, религиозный характер, но тем не менее обнимающая ценности принципиально иного рода» [Риккерт, 1998, с. 386]. Преодоление Риккертом эмпирического психологизма заключается в придании ценности всеобщего и общезначимого характера, независимого от индивидуальных качеств человека. Однако, сводя этот характер к созерцанию и классифицируя ценности по принципу их значимости для души [Риккерт, 1998, с. 374–386], в своем подходе Риккерт остается кантианцем и не решает проблему природы смыслового наполнения ценности, ее роли для самосознающей личности, в чем впоследствии немалых успехов добилось феноменологическое направление.

Итак, феноменологически ценность являет собой особую разновидность трансцендентального смысла. Смысл здесь следует интерпретировать как синоним эйдоса — феноменологического понятия, введенного Э. Гуссерлем и означающего осмысленный феномен, «высмотренный» в эмпирическом мире и перешедший из него в трансцендентальный [Гуссерль, 2009, с. 33–34].

Специалист в области социальной феноменологии Н. М. Смирнова раскрывает специфику ценности как подобного рода смысла: «Феноменологически ценность выступает как “присвоение”, интериоризация и эмоционально-чувственное переживание объективных социальных значений. В сознании отдельного индивида ценность является “духовной приватизацией” объективных социальных значений в определенном культурном сообществе» [Смирнова, 2009, с. 20]. При в целом верной, на наш взгляд, формулировке из приведенных строк все же остается неясным направление каузальности, иными словами, почему именно объективные смыслы, существующие в обществе, подлежат трансцендентальному «присвоению», а не наоборот, изначально заданные трансцендентальные смыслы объективируются, становясь общественными идеалами. Перед нами разновидность популярного парадокса курицы и яйца. Его решение, как нам кажется, в следующем: с феноменологической точки зрения интериоризируются не общественные, а жизненные смыслы. Именно последние образуются в результате феноменологической редукции, в процессе чего происходит вынесение за скобки всех внешних и объективных (в том числе и общественных) смыслов и открывается суверенный внутренний, «жизненный» мир [Гуссерль, 2010, с. 32–35]. Жизненные смыслы экзистенциальны, они имеют отношение лишь к бытию обращенного самого на себя субъекта. К таким смыслам можно отнести любимого человека, друга, семью, хобби, Родину, Бога и многое из того, что человеку действительно близко.

Переводя гуссерлевское «высматривание эйдоса» в социальный дискурс, Смирнова употребляет термин «седиментация опыта» [Смирнова, 2009, с. 20], т. е. его духовное оседание. Действительно, производимые личностью как субъектом и воздействующие на нее как на объект смыслы образуют непрерывное движение в социальном пространстве. По мере участия духа в смыслообмене с другими некоторые смыслы благодаря рефлексии отрываются от интересубъективного мира символов и в духе «оседают», приобщаясь к жизненному миру. Осевшие жизненные смыслы выстраиваются в иерархию на основании того, в какой мере они детерминируют *экзистенциальный выбор духа*¹. Такой выбор обусловлен только опытом и его автоматической внутренней обработкой и всегда совершается скорее интуитивно, поскольку имеет неидеальную и непропозиционную природу, а также не зависит от волевого действия: я вряд ли усилием воли или идя на поводу у идеи способен перестать любить одного человека и влюбиться в другого или же сменить христианскую веру на языческую.

Вопрос «Почему это ценно?» означает, в сущности, то же самое, что вопрос «Почему я выбираю это, а не другое?», однако ни один из них никогда не артикулируется. Ответ здесь зависит от чисто духовных (экзистенциальных) факторов; общество в данном контексте уместнее всего рассматривать как источник, причину возникновения жизненных смыслов. Канадский психоаналитик и социальный

¹ Выражаясь экзистенциально, мы видим в этом как раз принцип становления сущности уже существующего субъекта [Сартр, 2024].

философ Дж. Питерсон прорабатывает этот вопрос еще более детально и выделяет карты смысла — паттерны, согласно которым иерархии жизненных ценностей группируются [Питерсон, 2022]. От углубления в суть каждой карты мы воздержимся, однако важно то, что вместе с этим Питерсон очерчивает четыре фундаментальных вопроса, лежащих в основании любой системы ценностей: «Что есть?»; «Что делать с тем, что есть?»; «Существует разница между осознанием того, что есть, и пониманием того, что делать с тем, что есть?» и, наконец, «Какова эта разница?» [Питерсон, 2022, с. 26]. Вне зависимости от того, как именно Питерсон отвечает на данные вопросы в своей системе, очевидно то, что первые два вопроса, вытекающие один из другого, составляют значительную часть трансцендентальной природы ценности в рамках мировоззрения человека. Экзистенциальный выбор всегда исходит из стороны *сознания бытия* и стороны *сознания действия* трансцендентальной ценности. Иначе говоря, жизненный мир личности существует в осознании, т. е. статично (во в-себе-бытии), и в экзистенциальном действии, т. е. в выборе (в для-себя-бытии). Любое действие человека, так или иначе, предопределяется его представлением о том, что составляет его внутренние мотивы и, главное, что есть он сам. Таким образом, впору вести речь о двух фазах жизненного мира: Я – Я и Я – Мое.

По умолчанию сознающий себя дух существует в себе, в состоянии чистого Я, однако, как говорит Гуссерль, его переход в состояние *cogito*, т. е. трансцендентального Я происходит при условии его направленности на другое, интенциональности [Гуссерль, 2010, с. 112]. Из данного положения возможно шагнуть на следующий уровень и заключить, что природа трансцендентального Я приобретает аксиологическую составляющую при том условии, что интенциональному «схватыванию» посредством рефлексии подлежит само иерархически выстроенное поле трансцендентальных ценностей. Если упростить, в такой ситуации дух осознает свое аксиологическое Я, что есть не что иное, как система ценностей. Мы видим, что рассматриваемое отношение «Я – Я» представляет собой интенционально-рефлексивное отношение между чистой и трансцендентально-аксиологической формами субъектности, что есть разновидность субъективного бытия, однако вместе с тем предполагает определенную установку сознания, необходимую для манифестации и последующего поддержания осознания системы ценностей.

Я и Мое²

В манифестированном виде аксиологическое Я входит в принципиально новый тип взаимодействия со своими объектами, трансцендентальными ценностями, а именно «Я – Мое». Только осознавший себя как личность человек способен осмысленно говорить о *собственных* ценностях, тогда как рациональность,

² Такую формулировку категории можно встретить, к примеру, у Г. Гегеля [Гегель, 1974, с. 113–114].

свобода и самосознание духа, взятые в чистом виде, не имеют никакого аксиологического наполнения. Немецкий философ М. Штирнер, стоящий на твердых позициях эгоизма, в этом отношении высказывает интересную мысль, схожую с нашей: «Недостаточно быть только свободным от того, чего не желаешь, нужно еще иметь то, чего желаешь, нужно быть не только “свободным”, но и “собственником”» [Штирнер, 2024, с. 190]. Используя категории «моя мощь» и «сила» [Штирнер, 2024, с. 228; 260–261], Штирнер подчеркивает возможную и желательную автономию аксиологического Я, его независимость от объективных общественно-моральных смыслов, однако все это следует отнести к свойствам данной формы субъекта.

Собственностью личности являются трансцендентальные ценности в их иерархической актуальности, проявляющейся как выбор. По-настоящему моим Бог становится только тогда, когда от всех других богов личность отрекается. В таком случае мой Бог приобретает для меня абсолютную ценность, другие боги — абсолютную обесцененность. Даже в максимально относительном контексте нам представляется верным, что с *моей* точки зрения купленный вместо молока кефир свидетельствует о том, что схваченный из второго феномена смысл в абсолютном измерении является в большей степени моим, т. е. присущим мне как личности, чем тот же из первого, что наглядно очерчивает иерархию.

Понимание области «Мое» отчасти присутствует и у Штирнера, который представляет ее как «мое общение» и «мое самонаслаждение»: «Мое общение с миром состоит в том, что я наслаждаюсь им и пользуюсь им для своего самонаслаждения. Общение есть наслаждение миром» [Штирнер, 2024, с. 413]. Данная по направлению верная мысль при неэгоистической интерпретации нуждается в двух коррекциях: под миром уместнее понимать внутренний мир ценностей, наслаждение же следует заменить ценностным самосознанием.

По сути, область «Мое» исключает объективно-социальное, точнее, осуществляет по отношению к нему феноменологическую редукцию, вынося его за скобки. Примечательно, что в отечественной антропологической мысли часто встречается идея о том, что человек вне зависимости от эпохи склонен ставить собственную аксиологическую недостаточность выше недостаточности других [Бажанов, Конопкин, 2024]. Только так, на наш взгляд, иерархия внутренних ценностей способна сохранять активность, при этом активизируя аксиологическое Я. В этом смысле истинно осознающая себя личность, взятая в ее в-себе и для-себя бытии, походит, скорее, на аксиологическую модель *Великодушного*, предложенную Р. Эмерсоном, нежели на аристотелевскую модель *Величавого*: «Величавый задает своим решением-поступком мир людей, полис, он само-достаточен и единственен, тогда как Великодушный стремится опереться на себя путем отвержения социума, будучи в первую очередь познающим, а не поступающим, он не достигает самодостаточности и единственности» [Зубец, 2024, с. 48–49]. Таким образом, Мое представляет собой источник внутренних ценностей жизненного мира личности, в активном для-себя-бытии которого и проявляется его самобытность.

Я и Другой

Познание трансцендентальной стороны ценности приобретает полноту в свете рассмотрения множества аксиологических субъектов, связанных друг с другом в интерсубъективном пространстве. При этом очевидно, что с точки зрения одного суверенного субъекта Другой как меняет содержание трансцендентального поля в целом, так и представляет собой особый смысл, вероятно отличный от наполнения области «Мое».

Так, к примеру, в символическом интеракционизме бытует мнение, что субъективные категории, такие как красота, «возникают и усваиваются именно в процессе взаимодействия с другими людьми» [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8]. Тем самым содержание «жизненного мира» рассматривается в исключительно социальном ключе ввиду возможности подведения субъективного под общие внешние принципы и вытекающей из этого возможности получения некоего подобия универсального знания [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8]. Против такой позиции, на наш взгляд, справедливо выступает Н. М. Смирнова, отмечая, что социальная феноменология полностью не отрывает интерсубъективное пространство от мира трансцендентальных смыслов, предлагая рассматривать Другого как также схватываемый внутренний, хотя и особый смысл: «Социальные феноменологи постоянно подчеркивают, что ориентация на другого еще не означает нацеленности на получение знания о его субъективной мотивации. Ее суть — в интенциональной направленности на восприятие присутствия другого как живого и сознательного человеческого существа... Отношение с другим в ситуации лицом-к-лицу квалифицируется как сравнительно “мягкое”. Ему довольно трудно навязать жесткие образцы взаимодействий» [Смирнова, 2009, с. 235].

И правда, отличительная особенность смыслов, конституирующих область Другой, нам видится в том, что они приобретаются «лицом-к-лицу», а значит, как бы способны в своем интенциональном содержании копировать другую субъектность. Данную отличительную черту выделяет и Э. Гуссерль, говоря о том, что Другой есть так называемое *alter ego* — другое Я, по принципу копирующее сознание субъекта, но в то же время не теряющее своей инаковости. Я сначала ассоциирует Другого с собой, затем идентифицирует его как нечто самотождественное [Гуссерль, 2010, с. 144–145]. Следовательно, Другой является особого рода трансцендентальной ценностью, в основании которой лежит субъективное чувство «эмпатической близости» [Смирнова, 2009, с. 235]. Таким образом, видится возможным исследование интерсубъективной смежности двух личностей, а также смыслообмена, осуществляемого между трансцендентальными полями каждой из них, без свойственного социологам-интеракционистам упущения из виду полной уникальности и автономии субъекта.

Конечно, нельзя не учесть тот факт, что родоначальнику символического интеракционизма Дж. Миду, а также его последователям и интерпретаторам в целом удастся построить правдоподобную схему взаимодействия Я и Другого. К его структурным компонентам они относят Я, самость, смысл, значимые

символы, игровую площадку (а это не что иное, как intersубъективное пространство), а также, что самое важное, «принятие позиции другого» [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8], в нашей системе — элемент феноменологической установки сознания, конституирующий Другого как особый смысл по принципу alter ego. Тем не менее, как подобает любой науке в узком понимании, социология символического интеракционизма мало прорабатывает свои трансцендентальные основания, отчего (что характерно для модели Мида) оказывается склонна в своей логике следовать от субъекта к так называемому «обобщенному другому» [Андрианова, Давыденко, Худякова, 2024, с. 8] — объективной усредненной модели, пригодной для описания социальной жизни.

Иная сторона вопроса состоит в том, что, хотя всеобщие принципы области Другого и поддаются структурному описанию, но его качественно-нормативная составляющая остается по большей части загадкой. То же касается и сферы «Мое». Сложно сказать, что или кто ценнее для личности таким образом, чтобы превосходство одной ценности над другой носило характер закона. Конечно, история этики знает множество попыток выделить наивысшую ценность, однако все эти теории как сильно разнятся между собой, так и оказываются не в состоянии представить всю градацию смыслов. Это неудивительно, если учитывать уникальность каждой иерархии, формирующейся под воздействием множества факторов: врожденные особенности организма, социальная и географическая среда, воспитание и образование, жизненные потрясения и др. Не следует забывать и о том, что каждая иерархия, ввиду постоянного нахождения в смыслообмене, динамична, а значит, одни смыслы обесцениваются, другие, наоборот, приобретают ценность. Имеет место также различие культурного контекста, формирующего отличные друг от друга семиотические условия появления и существования ценностных иерархий и систем [Маслова, 2023, с. 164].

Возвращаясь к аксиологии Другого, представим ряд принципиально несхожих мнений по вопросу его ценностного значения для субъекта. Если, к примеру, ранее цитируемый Штирнер полностью исключает других из жизни эго, то М. Бубер в своей модели указывает на онтологическую заложенность Ты в Я, обуславливающую становление аксиологического субъекта. «Человек, — пишет Бубер, — становится Я, становясь Ты» [Бубер, 2024, с. 40]. Про Другого, т. е. Ты, отмечается, что «его контуры проступают все сильнее до тех пор, пока не рвется связь и само Я на короткое мгновение, освободившись, не предстанет перед самим собой как перед неким Ты, чтобы тотчас овладеть собой и в полном осознании своей особенности вступать отныне в отношения» [Бубер, 2024, с. 41]. Вынося за скобки мистический элемент данной концепции, мы все же видим, что для Бубера Другой представляется неотъемлемым внутренним смыслом для каждой личности, по одной своей природе, тяготеющей к себе подобным сущностям. Единство Я и Ты и их тождество друг другу, как считает философ, проявляется в любви, которая «не соединена с Я так, чтобы она рассматривала Ты как “содержание” или объект; она находится *между* Я и Ты» [Бубер, 2024, с. 21], т. е. по необходимости аксиологична и являет собой высшую ценность.

Что касается М. Хайдеггера, то его позицию можно назвать средней по отношению к взглядам Штирнера и Бубера, так как в его центральной работе особый акцент делается на дистанцировании от других: «В озабочении тем, за что человек взялся вместе с другими, за и против них, постоянно покоится забота об отличии от других... Бытие друг с другом — втайне от себя самого — обеспокоено заботой об этой дистанции. Выражаясь экзистенциально, оно имеет характер хранения дистанции» [Хайдеггер, 2011, с. 126]. Таким образом, абсолютный вес Другого внутри личности для Хайдеггера выглядит не столь большим.

В любом случае исследователь приходит к тому, что выявление аксиологического значения Другого для Я, как, впрочем, и любой трансцендентальной ценности, очень сложно подвести под одни принципы, что обусловлено, в первую очередь неповторимой уникальностью жизненного мира каждой отдельно взятой личности³.

Ценность как интерес

Следует также рассмотреть другую сторону ценности, помещенную в объективную плоскость, однако вместе с тем вытекающую из мира субъективных смыслов. Так, в рамках социально-философской теории социального действия ценность можно понимать как социальный интерес, соединяющий, с одной стороны, *цель*, с другой стороны, *мотив* деятельности индивида в обществе. Оговоримся, что в данной плоскости ценность переходит в-себе и для-себя бытие и наше исследование не имеет в виду, к примеру, так называемую цель-в-себе [Porcheddu, 2023, p. 185–186] (здесь и далее перевод мой. — М. Б.). Напротив, именно в практически мотивированной целеустремленности, на наш взгляд, и состоит обретение личностью наличного бытия в социуме.

Классик социальной философии М. Вебер дает следующее определение социальному действию: «“Социальным” мы называем такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом... смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него» [Вебер, 2021, с. 332]. Действительно, в структуре социального действия Другой также играет важную роль, однако он больше не составляет особый трансцендентальный смысл и должен рассматриваться как интеллигибельный предмет социального взаимодействия. Сам Вебер проводит четкую грань между смыслами, образующимися в результате интеллектуальной интерпретации, и теми, что возникают внутри личности от эмпатии: «высочайшие цели и ценности, на которые... может быть ориентировано поведение человека, мы часто полностью понять *не* можем, хотя в ряде случаев способны постигнуть его интеллектуально; чем больше эти ценности отличаются от наших собственных, важнейших для нас ценностей, тем труднее нам понять их в сопереживании посредством вчувствования»

³ Данная идея не столь нова, ее ранее высказывали В. Франкл и Ф. Ницше.

[Вебер, 2021, с. 334]. Утверждая также, что «метод понимающей социологии рационалистичен» [Вебер, 2021, с. 333–334], философ демонстрирует, что социальное действие переходит границы трансцендентальной реальности, что можно сказать и о смысле любого действия, «субъективно предполагаемым действующим лицом» [Вебер, 2021, с. 332], однако рационально реконструируемым социологически, в чем и кроется различие между ценностью жизненного мира и тем, что, согласно приведенному определению, мы обозначим как мотив действия.

Ту же мысль высказывает Т. Парсонс, отвечая на критику А. Шюца в адрес своей теории с феноменологических позиций: «Вы, например, постоянно пытаетесь указать на то, что на самом деле представляют собой субъективные процессы действия в, можно сказать, непосредственно онтологическом смысле» [Шюц, Парсонс, 2021, с. 112], тогда как теория социального действия, по Парсонсу, принципиально игнорирует замкнутую в себе, непосредственно переживаемую субъективную реальность, поскольку является позитивно направленной. Данная граница, известная как *раскол Шюца – Парсонса*, не видится преодолимой по причине уникальности каждого мира трансцендентальных ценностей и рациональной общности ценностей, рассматриваемых через призму социальной праксеологии.

Однако, согласно Веберу, ценность все же порождается субъектом и служит причиной действия личности. Им выделяется несколько типов действий, из которых внимания заслуживают *целерациональное* и *ценностно-рациональное* [Вебер, 2021, с. 363]. Второй тип Вебер трактует здесь несколько идеалистически — как базирующийся «на вере в безусловную... самодовлеющую ценность определенного поведения как такового» [Вебер, 2021, с. 363], хотя его теория, вне всякого сомнения, праксеологична, и именно по этой причине мы ее ранее отделили от социально-аксиологического идеализма. Обе разновидности действий в рассматриваемой концепции подводятся под категорию «мотив», что тоже не совсем верно. По-видимому, ироничная ошибка Вебера чисто логической природы: правильнее было бы поместить ценность на место родового понятия, мотив же — на место видового.

Наше наблюдение подкрепляется здравым смыслом. Часто, критикуя систему ценностей молодого поколения, их пустую жизнь называют бесцельной, а самих молодых людей — демотивированными. И в самом деле, если смоделировать простое обыденное социальное действие, то становится наглядно, что мотив и цель суть внутренняя и внешняя сторона одной медали — ценности. Когда я вступаю в коммуникацию с прохожим, моим мотивом можно считать желание узнать время, целью же — визуализацию циферблата с последующим знанием времени. В целокупности и то и другое составляют частную практическую ценность — осведомленность о времени, которая тем не менее отстоит от ценностей жизненного мира и с методологической точки зрения не имеет с ними ничего общего. На деле теория социального действия в лучшем случае позволяет лишь выявить регулярности жизненного мира

по внешним признакам, опираясь на повторяемость ценностноориентированных действий.

Что характерно, А. Шюц в своей обзорно-критической статье, посвященной волюнтаристской теории действия Парсонса, обвиняет последнего в идеализме и логицизме (как и мы в случае с Вебером), а именно в склонности «подменять утверждениями феномены» [Шюц, Парсонс, 2021, с. 46–47], ссылаясь на определение «нормативной ориентации» действия американским философом как словесное описание желательного действия, осуществляемого по предписанию. Тем не менее мы полагаем, что Парсонсу все же удастся во многом дополнить веберовскую теорию, введя в нее дополнительные ситуативные понятия *условий* и *средств* [Шюц, Парсонс, 2021, с. 46], которые необходимо учитывать в контексте описания практической реализации ценности, будь то выражение мотива или достижение цели.

Ценность как объективная идея (образец)

Мы уделяем особое внимание редким идеалистическим элементам теорий Вебера и Парсонса, поскольку убеждены в необходимости различать практическую ценность и ценность как идею, т. е. идеал, или образец. Различие между ними коренится в том, что последняя имеет пропозициональную природу, выраженную в вербальной оценке. Идеальность же ценности в третьей ипостаси следует трактовать скорее платонически, нежели феноменологически — как мысль, обращенную в ментальный образ или слово. В этом с ними солидарен А. А. Ивин, который в одном из значений понимает под ценностью «социальный образец, нередко лежащий в основе оценки» [Ивин, 2022, с. 162].

К слову, сложно доподлинно утверждать, каким образом взаимосвязаны все три затрагиваемые нами модальности ценности, поскольку для этого необходимо сначала исследовать, как взаимодействуют соответствующие им модальности субъективного бытия⁴. В частности, не совсем ясно, как из трансцендентальной ценности возникает идеальная и возможно ли такое вообще. Впрочем, мы не возьмемся проводить такое исследование ввиду его сложности и слабой релевантности в контексте данной работы, а потому предлагаемую нами классификацию следует считать лишь своего рода методологическими линзами, через которые можно проводить анализ разных сторон социальной жизни и ценностей человека.

Идеальность ценности третьего типа по необходимости делает ее ментально и вербально концептуализуемой и, как следствие, силлогистически обрабатываемой. Подтверждение этим словам мы находим у того же А. А. Ивина, приводящего различные аксиологические силлогизмы [Ивин, 2022, с. 212–217]; а также у итальянского социолога В. Парето в его труде «Разум и общество»,

⁴ Одну из наиболее правдоподобных попыток предпринял Э. Гуссерль в «Идеях I», описав «сплетенности всех видов разума» [Гуссерль, 2009, с. 432–435].

где вводится категория *логических действий*, определяемая как «действия, логически соединяющие цели и средства не только с точки зрения действующего субъекта, но и с точки зрения специалистов, обладающих более обширными знаниями» [Pareto, 1935, p. 77]. Верное по духу измышление Парето содержит как раз такой же недочет, за который Парсонс получил долю критики от Шюца, — отождествление факта и феномена действия. Дело в том, что согласно консенсусу в современной аналитической философии логика работает с понятиями, значениями и высказываниями, проще говоря, с языком. Именно поэтому с аксиологической точки зрения логическими могут быть только оценки, которые отчуждаются как от мотива и цели действия субъекта, так и от его жизненного мира, переходя в объективную концептуальную плоскость. Конечно, идеал (образец) возникает прежде всего в отдельном духе, но затем неизбежно объективируется. В противном случае логика не носила бы общезначимый характер и люди бы совершенно не понимали друг друга при употреблении аксиологических предикатов, таких как «хороший», «добрый», «приятный», «удивительный» и пр.

Для наглядности проведем мысленный эксперимент. В чем состоит семантика слова «счастье»? Какова природа референта, к которому оно отсылает? Исходя из написанного ранее, можно сказать, что в качестве референта здесь может выступать либо ценность жизненного мира, либо практическая ценность (например, счастье наконец быть дома), либо же идея счастья. В первом случае мы можем наблюдать явную эндонимию, обусловленную автономией трансцендентального поля, во втором — релятивизм, ограничивающий значение лишь свойством предметов, и только в третьем случае слово приобретает полноценную референцию, так как отсылает к общезначимой идее, следовательно, становится полноценным понятием и подлежит определению.

В случае с объективно-идеальными ценностями сторона субъект-объектного воздействия меняется. Если ранее мы отмечали, что личность в силу своей свободы способна преобразовывать как саму себя, так и отстоящее от нее общество, то ценности как идеалы исторически складываются уже в самом обществе сами по себе, приобретая форму объективных смысловых структур. До нас данную тенденцию заметил П. Бурдьё, который объединяет все такие структуры в категорию *социального пространства*, а также указывает на то, что субъекты не формируют, а лишь перенимают эти структуры, являясь их своего рода носителями, связанными закономерными отношениями власти: «Можно описать это пространство как поле сил, точнее как совокупность объективных отношений сил, которые навязываются всем входящим в это поле и несводимы к намерениям индивидуальных агентов и их непосредственным взаимодействиям» [Бурдьё, 2017, с. 15]. Ценностные структуры, как считает Бурдьё, манифестируются в личности как *символический капитал*, ставящий один класс людей выше другого на основании доверия и привязанности, залогом чего является языковая артикуляция идеалов (реклама, предвыборные обещания, торжественная речь и т. д.) [Бурдьё, 2017, с. 87–95]. Во многом на основе смыслового обмена происходит

чисто объективное, внешнее формирование личностных паттернов поведения, которые социолог именует *габитусом* [Бурдье, 1998].

В этом отношении интерес представляют и нововведения А. А. Ивина, который дополняет Бурдье, подчеркивая коллективно-творческий способ формирования социальных ценностей [Ивин, 2022, с. 107–108]. В личности, замечает Ивин, исторически сложившиеся ценностные структуры принимают форму *исторического априорного знания*. Данный тип является «знанием, вытекающим из истории общества или цивилизации и известным индивиду до всякого его индивидуального опыта» [Ивин, 2022, с. 132] и обусловливается такими факторами, как развитие цивилизации и культуры.

Таким образом, можно утверждать, что в обществе существуют не зависящие от субъекта объективные ценностные структуры, которые, если верить Бурдье, так же как и жизненный мир личности, группируются иерархически. Кроме того, эти структуры имеют пропозициональную природу, а значит, являются текстом, поддающимся интерпретации. В данном вопросе ключевую роль и будет играть исторически априорное знание, способное с культурных и цивилизационных позиций обеспечить *предпонимание* ценности. Неслучайно в своей монографии, посвященной проблеме предпонимания, Е. Н. Шульга видит его огромную роль в том, что «фундаментальным предметом этнометодологических исследований становятся повседневные способы понимания, интерпретации и объяснения мира, которые рассматриваются в соответствии с ситуациями» [Шульга, 2004, с. 98]. Так, социальная герменевтика предстает в выигрышном ключе для исследования не только иерархической структуры, но и содержания ценностей как социальных идей.

Заключение

Итак, в проведенной пропедевтической проработке методологии мы предложили такую модель природы вещей, в основании которой лежит два активных центра — человек как личность (субъект) и общество (объект). Их активность заключается в зарождении внутри них ценностных иерархий и последующем их распространении от одного центра к другому. Иначе говоря, существует два вектора движения ценностей: из личности в общество и из общества в личность. Данное измышление играет важную роль в вопросе рассмотрения истории развития форм субъекта, послуживших попытками концептуального моделирования человека, в контексте этих двух векторов.

Подчеркнем, что рассмотренная нами троякая природа ценности исключает онтологию, обыкновенно приписываемую потребности. Основанием этому служит уникальность человека как особого существа, жизнь которого детерминирована бóльшим числом факторов, нежели жизнь животного. В этом отношении К. Х. Момджян справедливо замечает, что «потребности людей не ограничиваются витальными нуждами, но включают в себя большое число

бытийных потребностей, возникающих как результат человеческой способности символизировать мир» [Момджян, 2024, с. 17]. На концептуально-аксиологическом уровне уподобление человека животному находит отражение в набирающем обороты трансгуманизме, где на передний план выдвигается модель *постчеловека*, на которого не распространяется ни одна из рассмотренных нами ипостасей. Так, в описываемом А. Л. Никифоровым будущем «из жизни человека уйдет любовь, уйдут родственные связи и чувства» [Никифоров, 2021, с. 91]. В данном контексте детальная и проработанная концептуализация ценности приобретает непреходящую актуальность.

Список источников

1. Платонов Р. С. Коллективная моральная ответственность: проблема концептуализации // Этическая мысль. 2024. Т. 24. № 2. С. 76–90. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-76-90>
2. Коваль Е. А., Мартынова М. Д. Трансформация моральных норм и ценностей в эпоху больших данных // Этическая мысль. 2024. Т. 24. № 2. С. 105–119. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-105-119>
3. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. М.: Республика, 1998. 413 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
5. Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон+; Реабилитация, 2009. 400 с.
6. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
7. Питерсон Дж. Карты смысла. Архитектура верования / пер. с англ. А. Сучковой. СПб.: Питер, 2022. 768 с.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / пер. с фр. В. И. Колядко. М.: АСТ, 2024. 928 с.
9. Штирнер М. Единственный и его собственность / пер. с нем. Б. Гиммельфарба, М. Гохшиллера. М.: АСТ, 2024. 480 с.
10. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / пер. с нем. М.: Мысль, 1974. 452 с.
11. Бажанов В. А., Конопкин А. М. Человек как открытое многообразие (размышление над книгой «Человек как открытая целостность») // Вопросы философии. 2024. № 1. С. 58–66. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-1-58-66>
12. Зубец О. П. Ральф Эмерсон и Аристотель: опора на себя versus самодостаточность // Этическая мысль. 2024. Т. 24. № 1. С. 48–69. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-1-48-69>
13. Андрианова Е. В., Давыденко В. А., Худякова Ю. Концепция «жизненного мира» в символическом интеракционизме, феноменологии и прагматиках коммуникативного действия. Ч. 1 // Социальное пространство. 2024. Т. 10. № 1. С. 1–29. <https://doi.org/10.15838/sa.2024.1.41.2>
14. Маслова А. В. Диалог непересекающихся семиосфер в едином пространстве культуры // Вестник Московского государственного лингвистического университета.

Гуманитарные науки. 2023. № 4 (872). С. 163–169. https://doi.org/10.52070/2542-2197_2023_4_872_163

15. Бубер М. Я и Ты / пер. с нем. М.: АСТ, 2024. 173 с.

16. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Академический Проект, 2011. 460 с.

17. Porcheddu R. Taking ‘end’ seriously. Some remarks on the relation between Kant’s concept of an end and the end in itself // *Философский журнал*. 2023. Т. 16. № 2. С. 176–190. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2023-16-2-176-190>

18. Вебер М. Понимающая социология / пер. с нем. М. И. Левиной. М.: АСТ, 2021. 480 с.

19. Шюц А., Парсонс Т. Теория социального действия: переписка / пер. с англ. А. М. Корбута. М.: Элементарные формы, 2021. 224 с.

20. Ивин А. А. Социальная эпистемология. Человеческое познание в социальном измерении. М.: Проспект, 2022. 352 с.

21. Pareto V. The mind and society. Vol. I. New York: Harcourt, Brace & Co., 1935. 497 p.

22. Бурдьё П. Социология социального пространства / пер. с фр. СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.

23. Бурдьё П. Структура, габитус, практика / пер. с фр. Н. А. Шматко // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59. <https://cyberleninka.ru/article/n/struktura-gabitus-praktika?ysclid=m5b36nlskx606802955>

24. Шульга Е. Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М.: ИФ РАН, 2004. 173 с.

25. Момджян К. Х. Ориентационные и мотивационные детерминанты общественного сознания // *Философский журнал*. 2024. Т. 17. № 4. С. 5–22. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2024-17-4-5-22>

26. Никифоров А. Л. Какое будущее ждет человечество? // *Философский журнал*. 2021. Т. 14. № 3. С. 82–95. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-3-82-95>

References

1. Platonov, R. S. (2024). Collective moral responsibility: The problem of conceptualization. *Ethical Thought*, 24 (2), 76–90. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-76-90>

2. Koval, E. A., & Martynova, M. D. (2024). Transformation of moral norms and values in the Big Data Era. *Ethical Thought*, 24 (2), 105–119. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-105-119>

3. Rickert, H. (1998). *Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften*. Respublika. (In Russian).

4. Husserl, E. (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Das erste Buch*. Akademicheskij Proekt. (In Russian).

5. Smirnova, N. M. (2009). *Social phenomenology in modern sociological studies*. Kanon+; Rehabilitation. (In Russian).

6. Husserl, E. (2010). *Cartesianische meditationen*. Akademicheskij Proekt. (In Russian).

7. Peterson, J. B. (2022). *Maps of meaning: The architecture of belief*. Piter. (In Russian).

8. Sartre, J.-P. (2024). *Être et rien*. AST. (In Russian).

9. Stirner, M. (2024). *Der Einzige und sein Eigentum*. AST. (In Russian).

10. Hegel, G. W. F. (1974). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. T. I: Die Wissenschaft der Logik. Mysl.* (In Russian).
11. Bazhanov, V. A., & Konopkin, A. M. (2024). The human as an open manifold (reflection on the book *Man as an Open Integrity*). *Problems of Philosophy, 1*, 58–66. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2024-1-58-66>
12. Zubets, O. P. (2024). Ralf W. Emerson and Aristotle: Self-sufficiency versus self-reliance]. *Ethical Thought, 24* (1), 48 – 69. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-1-48-69>
13. Andrianova, E. V., Davydenko, V. A., & Khudyakova, Y. (2024). “Lifeworld” concept in smbolic interactionism, phenomenology and communicative action pragmatics. Part I. *Social Area, 10* (1), 1–29. (In Russian). <https://doi.org/10.15838/sa.2024.1.41.2>
14. Maslova, A. V. (2024). The dialogue of non-intersecting semiospheres in a single cultural space. *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities, 4* (872), 163–169. (In Russian). https://doi.org/10.52070/2542-2197_2023_4_872_163
15. Buber, M. (2024). *Ich und Du*. AST. (In Russian).
16. Heidegger, M. (2011). *Sein und Zeit*. Akademicheskij Proekt. (In Russian).
17. Porcheddu, R. (2023). Taking ‘end’ seriously. Some remarks on the relation between Kant’s concept of an end and the end in itself. *The Philosophy Journal, 16* (2), 176–190. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2023-16-2-176-190>
18. Weber, M. (2021). *Verständnisvolle Soziologie*. AST. (In Russian).
19. Schutz, A., & Parsons, T. (2021). *Theory of social action: correspondence*. E’lemen-tarnye formy. (In Russian).
20. Ivin, A. A. (2022). *Social epistemology: Human cognition in social dimension*. Prospekt. (In Russian).
21. Pareto, V. (1935). *The mind and society*. Harcourt, Brace & Co.
22. Bourdieu, P. (2017). *Sociologie de l’espace social*. Aletheia. (In Russian).
23. Bourdieu, P. (1998). Structure, habitus, pratique. *The Journal of Sociology and Social Anthropology, 1* (2), 44–59. (In Russian). <https://cyberleninka.ru/article/n/struktura-gabitus-praktika?ysclid=m5b36nlskx606802955>
24. Shulga, E. N. (2004). *The problems of pre-understanding in hermeneutics, phenomenology and sociology*. Institut filosofii RAN. (In Russian)
25. Momdzhyan, K. Kh. (2024). Orientation and motivational determinants of social consciousness. *The Philosophy Journal, 17* (4), 5–22. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2024-17-4-5-22>
26. Nikiforov, A. L. (2021). What kind of future is humanity facing? *The Philosophy Journal, 14* (3), 82–95. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-3-82-95>

Информация об авторе / Information about the author:

Максим Константинович Бугаев — аспирант кафедры философских наук Института гуманитарных и прикладных наук Московского государственного лингвистического университета, Москва, Россия.

Maksim K. Bugaev — Postgraduate Student of the Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Applied Studies of Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia.

max7090@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0000-9050-2060>



Обзорная статья / Review article

УДК / UDC 141.319.8

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-79-86

НОВЫЙ ГУМАНИЗМ КАК ПОИСК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ УГРОЗ

В философии, как и в искусстве, и литературе, нет абсолютно новых проблем. Есть лишь постановки этих проблем, новые подходы и новые их решения.

И. Т. Фролов

Для цитирования: Бирич И. А., Рогов А. Ю. Новый гуманизм как поиск мировоззренческой основы общества в условиях глобальных угроз // Вестник МГПИУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 79–86. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-79-86

For citation: Birich, I. A., Rogov, A. Yu (2025). New humanism as a search for the ideological basis of society in the context of global threats. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 79–86. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-79-86>

В ноябре 2024 года в Институте философии РАН прошли ежегодные XXIV Фроловские чтения, которые стали традицией нашего философского сообщества. На этот раз они были посвящены теме «Новый гуманизм: сохранить человека в мире глобальных опасностей и угроз»¹. Известный российский философ, академик РАН И. Т. Фролов (1929–1999) при жизни выступал организатором науки, объединявшим лучшие умы для обсуждения проблем человека и гуманизма, всегда говорил и писал, что ключом к будущему являются не технологии, какими бы интеллектуальными они ни были, а сам человек [Фролов, 2025].

¹ XXIV Фроловские чтения: Новый гуманизм: сохранить человека в мире глобальных опасностей и угроз (12 ноября 2024 г.) // Институт философии РАН: сайт. URL: <https://iphras.ru/page21093700.htm> (дата обращения: 25.01.2025).

Сегодня становится ясно, что понятие «гуманизм» нуждается в переосмыслении. Его уже нельзя использовать в прежнем значении, когда оно являлось вывеской либерального западного общества. У гуманизма долгая история. Начиная с античности, по Аристотелю, «нет ничего у людей более достойного, чем добродетель тех, кто действует на общее благо» (цит. по: [Дорофеева, 2009, с. 101]). Гуманистическим идеалом древнегреческого мыслителя становится человек, способный быть полезным обществу и уважающий интересы сограждан. И Марк Туллий Цицерон называл гуманизмом «высшее культурное и нравственное развитие человеческих способностей», их переход «в эстетически законченную форму в сочетании с мягкостью и человечностью» (цит. по: [Дорофеева, 2009, с. 101]).

В эпоху Возрождения, когда гуманизм оформился как новое мировоззрение, его центральной идеей стало признание творческой сущности человека как образа и подобия Бога-Творца. Рассматривая человека в его земном предназначении, гуманисты данной эпохи исходили из того, что цель человеческого бытия — это творческая деятельность, участвуя в которой, воспринимая которую человек испытывает эстетическое удовлетворение, находит счастье. Именно на этом поприще в эпоху Возрождения определялась обществом ценность человека. Однако уже в XVIII–XX веках европейский гуманизм начал терять свои духовные ориентиры и скатился до понимания человека как разумного животного и хозяина природы, чему способствовали волны научно-технических революций и материалистическое мировоззрение, ставшее основой либерального общества потребления. Гуманизм стал теперь синонимом зоны комфорта отдельной личности.

И только русские философы, начиная с конца XIX века и в XX веке, стали говорить о кризисе европейского гуманизма, который сопровождал в то время мировой исторический процесс. Так, русский философ Ф. Степун связывал кризис гуманизма с утратой «веры в науку как в верховную силу культуры»: «Наука, эта непогрешимая созидательница европейской жизни, оказалась в годы мировой войны страшной разрушительницей» [Степун, 2007, с. 872]. Развивая роль и значение науки для души культуры, Н. А. Бердяев писал, что «открытия, которые делает физика нашей эпохи, характерны для заката культуры». Энтропия, радиоактивность, закон относительности — все это учение о «неизбежности физического конца мира», что возможно лишь «в эпоху заката европейской культуры» [Бердяев, 2007, с. 889–903]. Кризис гуманизма приводит, по мнению Н. А. Бердяева, к тому, что «человек перестает играть ту центральную и обособленную роль, которую он играл в ренессансный период истории, он вступает в иные космические планы, начинает чувствовать себя управляемым демонами и ангелами» [Бердяев, 1920].

Только в сегодняшние дни наша гуманитарная наука признала правоту русских мыслителей. Мы пришли к пониманию, что необходимо формировать новое гуманистическое мировоззрение, обращенное к духовной целостности природы человека, тем самым формулируя новые цели и ценности для перестройки российского общества и государства. На излете XX века об этом первым стал писать И. Т. Фролов: «...Проблема человека, его всестороннего развития и будущего

предстает перед наукой как комплексная по самому существу своему. Это значит, что наука обязана проследить перспективы человека не только в отдельных аспектах, но, главное, в их диалектически взаимосвязанной системе... Только при этом условии можно надеяться на то, что полученные в результате научного анализа выводы будут иметь реальное значение и станут основой практических рекомендаций для жизнедеятельности и развития человека» [Фролов, 2020, с. 25].

Эпоха технологизации привела человека в XXI веке к переоценке ценностей, изменив жизненные ориентиры, к однотипному мышлению и даже к некоему подражанию человека машине, отвергнув его внутреннюю красоту и душевные способности, заменив их на интерес к искусственному интеллекту (ИИ). Так что проблема выживания человека и гуманистического мировоззрения предстали сегодня перед гуманитарной наукой со всей остротой и актуальностью. Вот почему XXIV Фроловские чтения были посвящены теме «Новый гуманизм: сохранить человека в мире глобальных опасностей и угроз».

Академик РАН *А. А. Гусейнов*, открывая чтения, отметил, что И. Т. Фролов рассуждал о человеке, о новой гуманистической философии, о преобразованиях, происходящих в обществе, о цифровизации и связанных с ней проблемах, которые стали темой для исследования философов, — все это стало главной мыслью ученого как результат его глубинного понимания исторического процесса, а мы в наши дни продолжаем начатый И. Т. Фроловым проект.

Академик РАН *В. А. Лекторский* в своем докладе «Гуманизм против трансгуманизма. Прогноз и проект» выделил три проблемы современности:

- как в современной цивилизации сохранить человека;
- как без противоречий определить гуманизм, имея в виду многообразие и переплетение различных культур;
- какие вызовы мы видим со стороны самого человека.

На основе анализа выявленных проблем Лекторский предложил несколько вариантов развития «цифрового человека» к 2050 году:

1) гуманизм, когда душа человека будет формироваться уже на стадии эмбриона на основе представлений взрослых о счастливом человеке; таким образом, за будущую личность будут решать родители;

2) трансгуманизм, или расширенная среда человека за счет субъектности, приобретенной машинами, когда живой человек сможет тесно сблизиться с искусственным интеллектом в качестве друга или даже «супруга»;

3) постгуманизм.

В. А. Лекторский обратил внимание аудитории на то, что все, что можно, не все должно делать, необходимо отличать прогнозы (реальные тенденции движения) от проектов, порой созданных из любопытства.

Тревогу академика разделил доктор физико-математических наук *Г. Г. Малинецкий* в докладе «Человек и мир в точке бифуркации». Все попытки вернуть прошлое бесполезны — это лестница, ведущая вниз, как полагает докладчик, будучи сторонником синергетики. В мире идет борьба между жизненными сценариями будущего человеческой цивилизации:

- первый сценарий немца К. Шваба, в котором предугадывается эпоха тотального контроля над человеком;
- второй сценарий Н. А. Бердяева, в котором он раскрывает религиозный вариант будущего развития человека от душевности к духовности;
- третий сценарий американца Илона Маска показывает необходимую эскалацию цифровизации и технологизации как механическую основу человечества в будущем;
- четвертый сценарий россиянина И. Т. Фролова, указывающий на то, что будущее человечества определит гуманистическая этика, а также способность людей договариваться.

Доктор философских наук *С. А. Смирнов* в докладе «От идеи человека — к Институту человека» рассказал, что в наши дни формируется тренд ухода исследования человека как целостного существа в сторону его интеллектуальных способностей, что привело к новым программам, в которых человек имитирует себя, создав искусственный интеллект. Такое развитие событий предвидел И. Т. Фролов и потому создал Институт человека, где тот изучался естественными и гуманитарными науками во всем богатстве его проявлений. Возвращение сегодня интереса к человеку должно выразиться в новом национальном проекте на государственном уровне.

Большинство докладов на конференции были посвящены месту и роли искусственного интеллекта в жизни современного общества и его оценке с точки зрения ценностей гуманизма. Коснемся некоторых из них.

Доктор технических наук *А. А. Грибков* в своем выступлении «Рождение субъектности у искусственного интеллекта: фантастика или реальная угроза?» показал нам факторы влияния ИИ в качестве субъекта: человек с помощью творческого мышления творит, придумывает, с помощью сознания интерпретирует, представляет логику понимания, в частности программирования ИИ; ошибочная интерпретация ИИ, когда программист задействует аналог нейронных связей, машина может стать подобна человеку. Конечно, в отличие от человека, у искусственного интеллекта нет потребностей, нет желаний и не должно быть субъектности, однако программисты при решении стратегических задач могут наделить искусственный интеллект субъектностью, но этого делать никогда не следует, так как это опасные игры для человечества в целом.

Доктор философских наук *Ф. Г. Майленова* в докладе «Человек и машина — кто у кого в подчинении?» выделила мысль, что сейчас в связи с появлением искусственного интеллекта есть существенная угроза целостности критического мышления человека, имеется страх утраты им разума и здравого смысла, превращения его в безвольный овощ, что с высокой долей вероятности может привести к потере собственного Я. А если искусственный интеллект приобретет субъектность, это станет куда опаснее для человека.

Кандидат философских наук *В. П. Веряскина* в своем докладе «Постчеловек в концепциях философского постгуманизма: критический анализ и альтернативы» рассматривала цифровизацию как качество технологического

общества, своего рода явление, параллельное естественной среде. Цифровизация размывает современный постмодернизм, «открывший» постчеловека, который отождествляет себя со всеми пороками позднего постмодернизма, а постгуманизм в качестве очередного мировоззрения активно инициирует такие направления изучения человека, как гендерные исследования, расовые теории, нейронные технологии, включая сознание киберга. Все это приводит к деконструкции человеческой морали и всех культурных ценностей, где отсутствует мысль, что человек должен остаться человеком, главной сутью которого является способность к сопереживанию. Так технологизированный человек замещает понятие естественного человека.

Человек не является электронным, он существо биологическое, технологии только лишь могут быть полезными в жизни человека, подчеркнула в своем выступлении «Растущая ценность интеллектуального потенциала человека в глобальных рисках современного мира» кандидат философских наук *Е. И. Ярославцева*.

Доктор психологических наук *Т. А. Нестик* обратил внимание на формирование разнородной сети контактов в Интернете и множественность социальных групп, к которым мы одновременно себя относим. Такова реальность сегодняшнего дня. Необходим переход от эксплуатации страхов к подбору образов желаемого будущего из социально-воображаемого, которое устраивало бы большинство людей, к поддержке диалога о будущем, совместной деятельности, в ходе которой появляется возможность изменить сами способы конструирования образов будущего, а также готовность к творческому использованию искусственного интеллекта.

Ряд выступлений психологов и медиков был посвящен использованию искусственного интеллекта в медицине. Философские рассуждения о влиянии новых технологий в биологической среде прозвучали в докладах *О. В. Поповой*, *Р. Р. Беялетдинова*, *Л. Ф. Курило*, *С. Ш. Хаят*, *В. Б. Черных* и др.

Участники чтений подчеркнули важность сохранения человеческого гуманизма в цифровую эпоху и культурного использования человеком цифровых технологий; напомнили, что человек — это цель, а не средство на любом историческом этапе развития общества. *И. Т. Фролов* в своих трудах ясно показывал, что человеческая жизнь возможна только в гуманистическом обществе, в культуре, в мире ценностей.

Кандидат философских наук *Л. Д. Рассказов* в своем докладе «Человек в поисках первоначала бытия и обретения собственной идентичности» отметил, что человек есть высшее проявление биосферы, но в условиях глобальной цифровизации было порождено много проблем, одна из главных — обезличивание человека. Данный эксперимент может привести и уже приводит к необратимым последствиям, когда на историческую арену выходят лидеры, потяравшие человеческую сущность и поставившие мир на грань катастрофы. Чтобы выбраться из данного тупика, человечество должно осознать, что жизнь человека — это главная ценность на Земле, которую необходимо охранять.

Доктор философских наук *И. А. Бирич* обратилась к истории антропогенеза. За все это время человечество пережило четыре антропные революции, по результатам которых человек выразил себя как субъект культурной и общественной деятельности. Последняя революция была зафиксирована философом XX века К. Ясперсом, ее начало было определено им как осевое время истории 2,5 тысячи лет назад [Ясперс, 1994, с. 32–98]. Мы наследники мировых религий и текстов Священных Писаний. Однако эта эпоха кончилась, а началось новое осевое время, которое вынесет в качестве нового субъекта истории нового «осевого человека», чьи черты только формируются. Докладчик продолжила мысль Г. Г. Малинецкого и предложила пятый сценарий, по которому будет развиваться человечество. Передовые российские ученые, входящие в междисциплинарный Сретенский клуб имени синергетика С. П. Курдюмова, на своих конференциях объявили о Большом антропном переходе, в который входит человечество, и прежде всего Россия². Так реализуется антропный принцип Вселенной, согласно которому человек на Земле — не только наблюдатель природы, а теперь и созидатель.

В своем выступлении кандидат философских наук *А. А. Гезалов* обратился к культуре — главному слову XXI века. И если мы хотим спасти цивилизацию, то мы должны беречь золотое наследие культуры, так как она является носителем идеалов и способствует общению разных социальных групп, их сближению, позволяет формировать духовный образ жизни, глобальную взаимосвязь между расами и находить актуальные средства выживания.

Человек должен не подражать машине, а относиться к технике в соответствии со своим высоким уровнем культуры; таким образом, цифровизация — это атрибут характеристики современного этапа развития культуры. Следовательно, задача образования всех уровней — грамотно приобщать учащихся к этому пласту культуры. Так, кандидат философских наук *В. И. Сорокикова* в докладе «Влияние идей нового гуманизма на современный образовательный процесс» поделилась опытом, как концептуальные идеи И. Т. Фролова ложатся в курс вузовского предмета по философии, благодаря чему появляется возможность расширения критического мышления студентов. *Т. В. Черномордова* в докладе «Наследие И. Т. Фролова на уроках истории и обществознания» рассказала, какое важное место в данном школьном курсе занимают труды философа.

В конференции приняли участие более 30 известных философов, в выступлениях которых был проведен научно-философский анализ, отражающий глобальные риски расширения услуг искусственного интеллекта, а также приведены примеры разумного и гуманного его использования во благо расширения сознания российского человека, его включенности в историю России.

Закончить обзор конференции хочется строками из книги И. Т. Фролова «О человеке и гуманизме»: «Соединяя историю с современностью, прошлое

² Вторая летняя Сретенская конференция «Управление Большим антропным переходом» (10, 11 июня 2024 г.) // Сретенский клуб им. С. П. Курдюмова: сайт. URL: https://sretensky-club.ru/sobytiya/letnyaya_sretensk_konferenc2024/ (дата обращения: 25.01.2025).

с настоящим, мы можем тем самым способствовать более прочному утверждению научного и гуманистического подхода к ним. На этой основе мы можем исследовать и новые проблемы, возникающие в ходе социального прогресса, научно-технического и культурного развития человечества в глобальных масштабах, с позиции нового (реального) гуманизма» [Фролов, 2020, с. 552].

Список источников

1. Фролов И. Т. Человек в век компьютеров // Альтернативы цифровизации: сохранится ли человек в цивилизации будущего? / под ред. Г. Л. Белкиной; ред.-сост. М. И. Фролова. М.: Канон+, Реабилитация, 2025. С. 13–24.
2. Дорофеева О. А. К вопросу о концептуализации термина «гуманизм» в эпоху Античности и Ренессанса // Культурная жизнь Юга России. 2009. № 5 (34). С. 100–102.
3. Степун Ф. Освальд Шпенглер и «Закат Европы» // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007. С. 850–872.
4. Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н. А. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007. С. 889–902.
5. Бердяев Н. А. Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Разложение человеческого образа // Бердяев Н. А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. 1920. URL: http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1920_smysl_istorii.shtml?ysclid=m7u6qbjwwp860507872 (дата обращения: 21.01.2025).
6. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме: работы разных лет. 2-е изд. М.: ЛЕНАНД, 2020. 560 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Республика, 1994. 527 с.

References

1. Frolov, I. T. (2025). Man in the age of computers. In G. L. Belkina, M. I. Frolova (Eds.), *Alternatives to digitalization: Will man survive in the civilization of the future?* (pp. 13–24). Kanon+; Rehabilitation. (In Russian).
2. Dorofeeva, O. A. (2009). To the question of conceptualization of the term “humanism” in the epoch of Antiquity and Renaissance. *Cultural Studies of Russian South*, 5 (34), 100–102. (In Russian).
3. Stepun, F. (2007). Oswald Spengler and the “Decline of Europe”. In N. A. Berdyaev. *Fall of the holy Russian kingdom. Journalism 1914–1922* (pp. 850–872). Astrel. (In Russian).
4. Berdyaev, N. A. (2007). Faust’s pre-death thoughts. In N. A. Berdyaev. *Fall of the holy Russian kingdom. Journalism 1914–1922* (pp. 889–902). Astrel. (In Russian).
5. Berdyaev, N. A. (1920). The end of the Renaissance and the crisis of humanism. The decay of the human image. In N. A. Berdyaev. *The meaning of history. The experience of the philosophy of human fate*. http://az.lib.ru/b/berdjaew_n_a/text_1920_smysl_istorii.shtml?ysclid=m7u6qbjwwp860507872 (accessed 21.01.2025).
6. Frolov, I. T. (2020). *On Man and Humanism: Works of different years* (2nd ed.). LENAND. (In Russian).
7. Jaspers, K. (1994). *Bedeutung und Zweck der Geschichte*. Respublika. (In Russian).

И. А. Бирич, А. Ю. Розов

Информация об авторах / Information about the authors:

Инна Алексеевна Бирич — доктор философских наук, доцент, профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Inna A. Birich — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities of the Moscow City University, Moscow, Russia.

birichi@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-3081-3198>

Алексей Юрьевич Рогов — аспирант департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Alexey U. Rogov — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities of the Moscow City University, Moscow, Russia.

birichi@mgpu.ru

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

Contribution of authors: all authors have made an equivalent contribution to the preparation of the publication. The authors declare no conflict of interest.

Обзорная статья / Review article

УДК / UDC 37.01:005.745

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-87-91

ГОРИЗОНТЫ БУДУЩЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Для цитирования: Бирич И. А., Резаков М. Р. Горизонты будущего образования // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 87–91. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-87-91

For citation: Birich, I. A., Rezkov, M. R. (2025). Horizons of future education. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 87–91. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-87-91>

Последняя неделя марта была насыщена конференциями и форумами в Москве, посвященными очертаниям образования будущего. Актуальность тематики понятна: современное образование (и среднее, и высшее) нуждается в переформатировании, все заинтересованные структуры ищут новые форматы. Таковой стала очередная Международная конференция ICMED' 2025 (International Conference on Modern Education Development) «Образование будущего и будущее образования». Конференция стала официальным мероприятием Десятилетия науки и технологий в РФ, сопредседателями которой уже долгое время являются доктор психологических наук, почетный член РАО Д. Б. Богоявленская и доктор философских наук, кандидат физико-математических наук А. О. Карпов, основатель программы «Шаг в будущее» (с 1991 года), Президент Российского молодежного политехнического общества.

Конференция состоялась во время Всероссийского форума научной молодежи «Шаг в будущее» в стенах МГТУ им. Н. Э. Баумана, собравшего более 1000 школьников-исследователей и студентов со всей страны, привезших свои проекты для защиты на выставку лучших работ. Как пишет создатель программы А. О. Карпов: «Это история становления абсолютно нового для России учебного дела, поставившего во главу угла творческий рост продуктивной личности. Это история неформального образования, образования исследовательского типа, ставшего локусом научной одаренности в самых разных сферах человеческой деятельности. Это история уникального сообщества наставников, просветителей и учеников, которое росло вместе с новой Россией»¹.

На самой конференции также обсуждались проблемы, связанные с достижением технологического суверенитета России и роли образования в этом процессе. Интересно была выстроена структура конференции. На первой Пленарной секции выступили руководители учреждений-партнеров организации конференции: заместитель министра науки и высшего образования РФ

¹ Карпов А. О. Общество знаний: генезис, исследовательское образование, университет 3.0. М.: Канон+, Реабилитация, 2023. С. 435–557.

О. В. Петрова, вице-президент РАН С. Н. Калмыков, генеральный директор Национального агентства развития квалификаций А. Е. Шадрин, член комитета ГД РФ по науке и высшему образованию О. В. Пилипенко, ректор Белорусского государственного университета А. Д. Король, директор Института философии и социологии Национальной академии наук Азербайджана И. Р.-оглу Мамедзаде, декан факультета культурологии РГГУ Г. И. Зверева, HR бизнес-партнер компании «Росатом» К. Д. Грачева, проректор по дополнительному образованию МПГУ Д. А. Кудрявцева, зав. кафедрой философии образования философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова Е. В. Брызгалина.

Заявленные партнеры организовали у себя дискуссионные площадки для молодых преподавателей. Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого — «Новая эра высшего образования: навстречу технологическому вызову», МГУ им. М. В. Ломоносова — «Образование: взгляд из будущего», МПГУ — «Школа будущего: междисциплинарность преподавания предметов естественно-научного профиля», РГГУ — «Пути образования в XXI веке», Государственный академический университет гуманитарных наук — «Искусственный интеллект — философский подход».

Вторая Пленарная секция была посвящена методологии исследования заявленной проблемы. Выступили сопредседатели ICMED'2025. А. О. Карпов в докладе «Онтологические основания и фундаментальные модели образования будущего» указал на существенные нехватки в экзистенциальном и человекомерном измерениях современного образования и предложил 4 фундаментальные модели образования будущего: памятьное (история знаний), проблемно-познавательное (воспитание творческой личности), когнитивно-ролевое (участие в обществе знаний), нравственное (культивирование человечности). Д. Б. Богоявленская в докладе «Об уровнях познания» говорила о двух уровнях познания. Первый — это решение проблемных ситуаций как результат продуктивного мышления. Второй — это открытие новых закономерностей, т. е. процесс творчества. Разработан диагностический метод «Креативное поле».

Запомнилось выступление зав. кафедрой философии МПГУ И. Н. Грифцовой о формировании такого нового философского направления, как «концептуальная инженерия», в рамках которого рассматривается роль создания новых или переформулирования старых понятий, в зависимости от цели и задач научного исследования. Ценности и целеполагание — важный фундамент работы научных школ, в основании которых лежит культурная матрица страны, заявила академик РАЕН, профессор кафедры социологии и культурологии МГТУ им. Н. Э. Баумана Н. Г. Багдасарян. О важности этических норм в образовании будущего говорила зав. кафедрой философии образования МГУ Е. В. Брызгалина.

На конференции работали 4 секции: секция 1 «Образ образования будущего: онтологические, эпистемологические, культурные основания и целеполагания» (МГТУ), секция 2 «Психология творчества и одаренности» (ФНЦ психологических и междисциплинарных исследований РАН), секция 3 «Эффективные практики в современном образовании как основа движения к образованию будущего»

(МГТУ), секция 4 «Динамика парадигмы образования: содержание, среда, психологические и дидактические основания, оценка» (Конгресс-центр МГТУ).

Позволим себе остановиться на некоторых докладах. Первую секцию открыл доктор философских наук, ведущий научный сотрудник МГТУ им. Н. Э. Баумана А. О. Карпов. Он обратил внимание на нравственный вопрос образования современности, тесно связанный с процессом расчеловечивания его участников. Только нравственное дает внутреннее основание человеческому существу брать себе имя «человек». И поэтому образованию предстоит переопределить себя, чтобы стать нравственным институтом. Нравственный долг образования есть воспитание человечности, основанной на национальной культуре.

Эту мысль поддержала в своем выступлении доктор философских наук, профессор МГПУ И. А. Бирич, говоря о важности педагогического вуза как опережающего звена образования. Она предложила многомерную модель образования, в которой пересекаются 4 его измерения: социальное (образование и общество), культурологическое (освоение культурного кода Российской цивилизации), антропологическое (становление человека в образовании) и онтологическое (образование в планетарном контексте). У каждого измерения свои цели, задачи, педагогические методы. Их гармоничное взаимодействие возможно по законам синергетики.

Кандидат педагогических наук из г. Камышин Волгоградской области Т. Г. Балина тоже обратила внимание на важность в образовании будущего воспитания духовной культуры подростков и молодежи посредством обращения к культурным ценностям, культурному наследию страны, художественной культуре. Следует воспринимать культуру в совокупности с социумом и рассматривать социокультурную среду как пространство формирования смысловой сферы человека. Ее поддержала кандидат социологических наук из Гродненского государственного университета им. Янки Купалы (Беларусь) О. Н. Гаврилик. Она считает, что в центре новой модели образования должен быть человек во всей полноте его биосоциодуховного существования.

Но не все так благостно в теоретическом осмыслении образования будущего. Работа секции явно проявила центральное противоречие в подходах к решению данного вопроса. Другая половина выступающих связывала будущее образование с развитием цифровых технологий в обучении молодого поколения и делилась своими инновациями в данной области. Характерно в этом плане выступление менеджера дирекции академических партнерств «Сбербанка» К. В. Мячиной. Она утверждает, что развитие цифровых платформ, поддержка инициатив в области искусственного интеллекта и больших данных создают условия для профессионального роста поколений Z и А, воспринимающих технологии как уже неотъемлемую часть жизни. Образование должно обеспечить не только их вход в профессию, но и личностное развитие, являющееся ключевым фактором успеха в цифровую эпоху. Вот это истораживает, реагируем мы — старшее поколение.

Философский анализ искусственного интеллекта (ИИ) был предпринят на дискуссионной площадке, организованной ГАУГН. Его дефиниция связывалась с квазиалгоритмической реализацией комплексного теста Тьюринга

(75 лет создания), а цель ИИ определена как: метод гегемонизации внешнего мира / метод самопознания внутреннего мира. Подчеркивалось, что, несомненно, новые формы взаимодействия человека с «цифрой» влияют на сознание, этику и социальные отношения, меняют человеческое восприятие истины и знания. Кандидат философских наук Е. А. Алексеева согласилась, что тема применения генеративного ИИ в образовании вызывает существенную полемику и требует исследования с точки зрения различных образовательных парадигм, например, информационно-когнитивной (передача знаний и навыков) и экзистенциально-персоналистской (получение личного опыта, который невозможно редуцировать к набору алгоритмов процессов обучения).

Нельзя не согласиться с кандидатом философских наук из Армавирского механико-технологического института (Краснодарский край) А. В. Теняковым, который предложил анализ взаимосвязи традиций и инноваций в образовании, что, находясь в динамичном взаимодействии, формируют не только обучающие методики, но и культурные, исторические и социальные идентичности молодых людей. Только интеграция традиционного и современного подходов к образованию, воспитания и социализации сможет обещать достижения в формировании человеческого статуса личности.

И закончить данный обзор конференции хочется обращением к выступлению кандидата психологических наук из Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы Л. В. Смоловой. Она также применила синергетический подход к объяснению образования как самоорганизующейся системы, включающей в себя исторически три фундаментальных компонента, сконцентрированных вокруг проблем онтологии, эпистемологии, практической этики. Эти фундаментальности формируют традиционные психолого-философские аспекты системы образования: методологический, гносеологический, аксиологический и их общий синергетический знаменатель — мировоззренческий. Такой подход позволяет увидеть возможности нивелирования существующих противоречий в образовании, способствует реализации стратегической задачи — построение и развитие суверенной национальной системы образования, утвердит, что центральным в образовании будущего и будущего образования является Человек.

И. А. Бирич, М. Р. Резаков

Информация об авторах / Information about the authors:

Инна Алексеевна Бирич — доктор философских наук, доцент, профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Inna A. Birich — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities of the Moscow City University, Moscow, Russia.

birichi@mgpu.ru; <https://orcid.org/0000-0002-3081-3198>

Максим Равильевич Резаков — кандидат политических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Астраханского государственного университета имени В. Н. Татищева, Астрахань, Россия.

Maxim R. Rezakov — Candidate of Political Sciences, Associate Professor of the Department of Theory and History of State and Law of Astrakhan State University Tatishcheva V. N., Astrakhan, Russia.

astrakhan@me.com; <https://orcid.org/0000-0003-3163-8296>



Научно-исследовательская статья

УДК 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-92-100

ОСОБЕННОСТИ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Анна Игоревна Третьякова

Омский государственный университет путей сообщения,

Омск, Россия,

annatretyakova85000@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8233-3217>

Аннотация. Самоидентификация личности является неотъемлемой частью становления человека. Культура играет ключевую роль в этом процессе, обеспечивая чувство защищенности и сплоченности посредством идентификации с другими. В традиционном обществе человек получает необходимую информацию и навыки в процессе взросления, становясь частью культуры, но не всегда может четко определить качественные характеристики своей культуры. В условиях глобализации процесс самоопределения приобретает осознанный характер. Происходит столкновение своего и чужого, культурные границы становятся истонченными и размытыми. Избыточность информации о чужом позволяет современному человеку производить отбор культурных образцов. В результате современный человек меняется, формируя новый тип личности, адаптированный к глобальным вызовам и культурному многообразию.

Ключевые слова: глобализация, самоидентификация, идентичность, культура, личность, человек, свой, чужой

Для цитирования: Третьякова А. И. Особенности самоидентификации человека в условиях глобализации // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 92–100. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-92-100

Research article

UDC 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-92-100

FEATURES OF HUMAN SELF-IDENTIFICATION
IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

Anna I. Tretyakova

Omsk State Transport University,

Omsk, Russia,

annatretyakova85000@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8233-3217>

Abstract. The process of personal self-identification is an integral part of human development. Culture plays a key role in this process, providing a sense of security and cohesion through identification with others. In a traditional society, a person receives the necessary information and skills in the process of growing up, becoming part of a culture, but cannot always clearly define the qualitative characteristics of their culture. In the context of globalization, the process of self-identification becomes conscious. There is a collision of one's own and someone else's, cultural boundaries become thinned and blurred. The redundancy of information about the "alien" allows a modern person to select cultural samples. As a result, modern man is changing, forming a new type of person adapted to global challenges and cultural diversity.

Keywords: globalization, self-identification, identity, culture, personality, person, one's own, someone else's

For citation: Tretyakova, A. I. (2025). Features of human self-identification in the context of globalization. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 92–100. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-92-100>

Введение

Процесс самоидентификации занимает важное место в жизни каждого индивида, являясь неотъемлемой частью социального бытия и личностного развития. Этот процесс позволяет индивиду осознать свою уникальность и сформировать устойчивый образ собственной индивидуальности. Через действия и поступки, направленные на самоидентификацию, человек открывает для себя новые грани своей личности, углубляя понимание собственного Я. В процессе самоидентификации формируются прочные социальные связи, которые способствуют поддержанию чувства солидарности и защищенности внутри группы.

Необходимо отметить, что процесс самоидентификации не является статичным или строго регламентированным социальным явлением. Напротив, он характеризуется открытостью и динамичностью, предоставляя индивиду возможность постоянно развиваться и изменяться, адаптируясь к изменяющимся

условиям окружающего мира. В то же время исследователи озабочены проблемным характером самоидентификации современного человека. Как отмечает в начале нашего века американский социолог и политолог С. Хантингтон, традиционные источники идентификации и системы социального порядка оказываются разрушенными [Хантингтон, 2004, с. 40]. Советский и российский ученый С. С. Хоружий в своих исследованиях глобализации обращает внимание на то, что человек рубежа XX–XXI веков претерпел значительные изменения и продолжает меняться [Хоружий, 2005, с. 374]. Советский и российский социолог, политолог, философ Л. Г. Ионин в конце первого десятилетия XX века пишет следующее: «...вторжение плодovitых этносов медленно, но неотвратимо будет вести и уже ведет к размыванию национальной культуры и национальной идентичности “старых” наций» [Ионин, 2010, с. 160].

В условиях глобализации и постоянных социальных изменений традиционные источники идентификации, такие как национальная принадлежность, религия, культура и язык, начинают терять свою привлекательность для человека. Человек оказывается в ситуации необходимости переосмысления своей идентичности и поиска новых оснований для солидаризации в изменившемся мире.

Методы / Методологические основания

Целью исследования является изучение феномена самоидентификации в условиях глобализирующегося мира. Для достижения поставленной цели необходимо провести сравнительный анализ процесса самоидентификации в традиционном обществе и в современном глобализирующемся обществе. В ходе исследования автор опирается на методологические подходы Ю. М. Лотмана, В. М. Межуева, Л. Г. Иониной, Э. Тоффлера, помогающие раскрыть процесс самоидентификации с опорой на феномен культуры. Для прояснения процесса самоидентификации через противопоставление своего чужому автор обращается в том числе к методологическим подходам Ф. Барта, В. С. Библера, Б. Вальденфельса, С. П. Баньковской, А. Ю. Шеманова.

Источники

Определяющее место в процессе самоидентификации человека занимает культура, внутри которой происходит становление человека. Советский и российский философ и культуролог В. М. Межуев в своей работе пишет, что культура — это «прежде всего, развитие личности как субъекта деятельности, то есть область, в которой формируются не просто вещи или идеи, но сам человек во всей многосторонности и целостности своего бытия» [Межуев, 2006, с. 43]. Советский и российский литературовед, культуролог Ю. М. Лотман называет культуру негенетической памятью коллектива, которая подразумевает непрерывность

нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества [Лотман, 1994, с. 8]. Каждая социальная группа основывается на определенной культуре, которая представляет собой свойственный ей образ жизни.

Человек всегда встроен в определенную культурную систему. Внутри своей культуры человек обычно чувствует себя наиболее защищенным и имеет больший потенциал для социального роста и реализации своих возможностей. Живущий с рождения до смерти в рамках одной культуры человек может оказаться не способен понять, что живет «в культуре» [Ионин, 1996, с. 12]. Однако если в процессе жизни человек усвоил ее элементы, такие как вкусы, привычки, ценности и язык, то он признается принадлежащим к данной культуре.

Самоидентификация человека подразумевает рациональное осознание своей принадлежности к определенной социальной группе по некоторому набору признаков. Необходимым условием такого осознания является факт столкновения с чужой культурой или чужими культурами. По мнению норвежского социального антрополога Ф. Барта, группа начинает осмысливать себя и приписывать себе определенную идентичность только в ситуации активного взаимодействия с другими группами. В процессе взаимодействия между группами вырабатывается базовый принцип организации социальных границ — «приписывание идентичности себе и другим» [Этнические группы и социальные границы, 2006, с. 15].

В рамках модели культурной идентификации советский и российский философ, культуролог В. С. Библер, анализируя культурную динамику XX века, утверждает, что человек может стать активным субъектом культурного процесса, способным на самоопределение и осмысление собственного бытия, только через взаимодействие и диалог с представителями других культурных сред и традиций. Только такой опыт позволяет человеку осознать свою принадлежность к определенной культуре и обозначить свою позицию на пересечении своей культуры и культур других [Библер, 1991, с. 293–294, 296]. Немецкий философ-феноменолог Б. Вальденфельс отмечает, что восприятие чужого стимулирует ответное осознание у субъекта, и эта способность реагировать является ключевой в формировании отношения к чужому [Вандельфейс, 1991].

К современным исследованиям процессов социокультурной самоидентификации следует отнести работы С. П. Баньковской. Для автора категория чужака представляет собой социологическую разновидность категории другого [Баньковская, 2007, с. 76]. Чужак — это человек, который одновременно существует в двух и более культурах, не идентифицируя себя полностью с какой-либо из них. Эта неидентификация является причиной социальной напряженности и конфликтов. «Таким образом, маргинализация участвует в процессе социальной рефлексии, самоидентификации группы, общества (или сообщества), предоставляя возможность указать на то, чем оно не является, и провести его границу или чем оно стало по сравнению с прежним его состоянием. Причем граница эта пролегает не между “мы” и “они”, но между “мы” и “все другие” (“не такие,

как мы”) или между “мы сейчас” и “все прежние наши состояния” (“не такие, как сейчас”))» [Баньковская, 2007, с. 84].

Фигура другого как интерсубъективного фактора социальной реальности является необходимой основой для существования социальной структуры и межличностных отношений. Она представляет собой нечто само собой разумеющееся, непосредственно очевидное, и аналогична естественной установке в социологической теории. В рамках социального контекста каждый индивид выступает в определенной степени другим по отношению к остальным участникам социального пространства. Через взаимодействие с другим происходит осознание индивидом своей самотождественности. Наблюдая, сравнивая другого с собой, человек определяет свою собственную идентичность и признает право другого на самоопределение, что в конечном итоге способствует формированию социальной реальности [Баньковская, 2023, с. 37].

Российский исследователь А. Ю. Шеманов основной целью процесса самоидентификации определяет создание идентичности, которая понимается им как внутреннее пространство субъекта [Шеманов, 2020, с. 267–273]. Автор использует словосочетание «внутреннее пространство субъекта», опираясь на устаревший русский термин «покои», который означает внутреннее пространство дома, то, что может быть описано как пространство спокойствия и тишины, где можно найти отдых и уединение. Это внутреннее пространство не является врожденным, оно формируется через установление границ с внешним миром и определение собственной уникальности. Самоидентификация, таким образом, является процессом создания формы для внешнего мира, который бы не нарушал внутреннего пространства индивида.

Важной характеристикой процесса самоидентификации является необходимость постоянного поддержания и защиты установленных границ для сохранения собственной идентичности. Человек становится субъектом в той мере, в которой ему удастся отыскать и установить такие формы взаимодействия с окружающим миром и такие пределы для его вмешательства в собственную жизнь, внутри которых он может формировать и при определенных условиях сохранять пространство, не подверженное на протяжении некоторого времени воздействию извне. Специфика этих пределов и задает тип субъективности, его пространственно-временные, исторические, культурные, биографические координаты [Шеманов, 2008, с. 157–158]. Таким образом, культура «втягивается в процесс самоидентификации человека и предстает как способ, которым человек как живое телесное существо реализует себя посредством обращения к другим» [Шеманов, 2008, с. 7]. Как видно, А. Ю. Шеманов не использует в явной форме фигуры другого или чужака для описания процесса самоидентификации, но эти образы четко прослеживаются в концепции автора.

Осознание группой своей идентичности формирует чувство сплоченности и умение отличить своих от чужих. Фигуры другого, чужого являются центральными для актуализации процесса самоидентификации. Они помогают понять процесс самоидентификации человека.

Результаты и обсуждение

Культура является универсальным основанием в процессе самоидентификации общества и индивида. Являясь культурным существом, человек одновременно существо недостаточное и творческое [Ионин, 1996, с. 21]. Его недостаточность проявляется в отсутствии безошибочных инстинктов, свойственных животным. Творческое же начало помогает восполнить отсутствующие физиологические характеристики, необходимые для выживания, посредством создания культуры.

Находясь изначально в определенных природных условиях, человек вынужден анализировать окружающую его среду, выделяя элементы, необходимые для удовлетворения своих потребностей. Такое поведение носит осмысленный характер и ориентировано на возможность воспроизводства культурных образцов остальными членами общества. В результате формируется некоторый эталон идентичности. Становление человека в традиционном обществе происходит внутри своей культурной группы, что способствует четкому усвоению ее особенностей. Каждое новое поколение вступает в мир, уже наполненный готовыми значениями, которые складываются из предметов окружающей культурной среды. Эти значения осмысливаются и осваиваются в процессе самоидентификации.

Глобализация позволяет выйти за пределы своей культуры, открывая возможности для включения элементов чужой культуры в культурный набор отдельного социума. Эти элементы могут обогатить существующие традиции и ценности. Примером такой культурной модификации является феномен глокализации. В результате социокультурных изменений человек претерпевает трансформацию: некоторые элементы традиционной культуры им утрачиваются, формируется новый, непривычный тип человека.

К источникам изменений в социокультурной сфере современного мира можно отнести информацию. Американский ученый Э. Тоффлер в своей книге подчеркивал значение информации [Тоффлер, 2008, с. 47, 161–165]. В условиях современного общества традиционные представления о качестве жизни претерпевают значительные изменения. Качество жизни современного человека тесно связано с уровнем потребления информационных продуктов и услуг, а также с их доступностью [Колин, 2009]. Такие технологии, как мобильная связь, персональные компьютеры, интернет, цифровое телевидение и автомобильные навигационные спутниковые системы, становятся неотъемлемой частью повседневной жизни и профессиональной деятельности людей, делая жизнь более насыщенной и полноценной.

Информация, полученная человеком с использованием современных информационных технологий, оказывает значительное влияние на процесс самоидентификации, меняя мировосприятие человека. Современные технологии не только расширяют доступ к знаниям и культурным ценностям, но и способствуют конструированию новых форм социальной и культурной идентичности.

В условиях доступности информации человек получает возможность сравнивать и выбирать элементы, которые наиболее соответствуют его личным и культурным предпочтениям. Это приводит к формированию более гибкого и многогранного восприятия себя и окружающего мира. Закономерным результатом знакомства с иными культурами может стать чувство отчуждения от привычных форм идентификации, которые, возможно, не были полностью осмыслены к моменту включения в мультикультурное пространство.

Заключение

Современный человек живет в непрерывно расширяющемся социальном пространстве глобализации, где взаимоотношения между людьми преодолевают границы национальных государств, приобретая транснациональный характер. Желая того или нет, люди все чаще взаимодействуют с представителями других культур и обществ. Английский социолог Э. Гидденс в работе «Ускользающий мир» подмечает, что «глобализация перестраивает наш образ жизни, и весьма основательно. <...> ...мы регулярно вступаем в контакт с людьми, которые мыслят и живут не так, как мы» [Гидденс, 2004, с. 20]. Столкновение с чужой культурой в современном мире приобретает статус повседневного явления.

В результате таких столкновений границы между своим и чужим становятся истонченными, размытыми. Глобализационные процессы способствуют нарастанию кризиса идентичности. Это проявляется в том, что люди часто заменяют свое на чужое, считая последнее более привлекательным и заслуживающим внимания. Свое же воспринимается как устаревшее, ненужное и чуждое. В современном мире свое и чужое могут варьироваться от максимально притягательного и восхищающего до ненавистного и враждебного. Сегодня перед человеком стоит непростая задача — научиться сохранять и защищать свою идентичность, балансируя между принятием нового и сохранением собственной уникальности.

Список источников

1. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. М.: АСТ; Транзиткнига, 2004. 635 с.
2. Хоружий С. С. Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
3. Ионин Л. Г. Апдейт консерватизма. М.: Высшая школа экономики, 2010. 304 с.
4. Межуев В. М. Культура как деятельность (из истории отечественной культурологии // Личность. Культура. Общество. 2006. № 1 (29). С. 37–59.
5. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство-СПБ, 1994. 399 с.
6. Ионин Л. Г. Основания социокультурного анализа. М.: РГГУ, 1996. 151 с.

7. Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий / под ред. Фредрика Барта; [пер. с англ. Игорь Пильщиков]. М.: Новое издательство, 2006. 199 с.
8. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 412 с.
9. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1: Общество и сферы смысла / под ред. В. В. Винокурова, А. Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 39–50.
10. Баньковская С. П. Другой как элементарное понятие социальной онтологии // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 75–87.
11. Баньковская С. П. Чужаки и границы. Исследования по социологии маргинальности. СПб.: Владимир Даль, 2023. 301 с.
12. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека в современной культуре // Теоретическая культурология. М.: Академический Проект. 2020. С. 267–293.
13. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека как антропогенетический феномен: дис. ... д-ра филос. наук. М., 2008. 421 с.
14. Тоффлер Э. Революционное богатство: как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь / пер. с англ. М. Султановой, Н. Цыркун. М.: АСТ; Профиздат, 2008. 569 с.
15. Колин К. К. Широкополосный доступ в Интернет как критическая технология развития информационного общества в России // Современные телекоммуникации России. 2009. № 9 (29). С. 6–9.
16. Гидденс Э. Ускользающий мир / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. М.: Весь Мир, 2004. 185 с.

References

1. Huntington, S. (2004). *Who are we?: Challenges to American national identity*. AST, Transitskniga. (In Russian).
2. Khoruzhy, S. S. (2005). *Essays on synergistic anthropology*. St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History. (In Russian).
3. Ionin, L. G. (2010). *The update of conservatism*. Higher School of Economics. (In Russian).
4. Mezhuzev, V. M. (2006). Culture as an activity (from the history of Russian cultural studies). *Personality. Culture. Society*, 1 (29), 37–59. (In Russian).
5. Lotman, Y. M. (1994). *Russian culture conversations: The way of life and traditions of the Russian nobility (XVIII – early XIX century)*. Art–SPB. (In Russian).
6. Ionin, L. G. (1996). *The foundations of socio-cultural analysis*. Russian State Humanitarian university. (In Russian).
7. Bart, F. (Ed.). (2006). *Ethnic groups and social boundaries. The social organization of cultural differences*. New Publishing House. (In Russian).
8. Bybler, V. S. (1991). *From Science to the Logic of Culture: Two Philosophical Introductions to the Twenty-first Century*. Politizdat. (In Russian).
9. Waldenfels, B. (1991). Everyday life is like a melting pot of rationality. In Vinokurov, V. V., & Filippov, A. F. (Eds.), *Socio-logos: Sociology. Anthropology. Metaphysics. Issue 1: Society and spheres of meaning* (pp. 39–50). Progress. (In Russian).
10. Bankovskaya, S. P. (2007). The other as an elementary concept of social ontology. *The Sociological Review*, 6 (1), 75–87. (In Russian).

11. Bankovskaya, S. P. (2023). Strangers and borders. *Research on the sociology of marginality*. Vladimir Dahl. (In Russian).
12. Shemanov, A. Yu. (2020). Human self-identification in modern culture. In *Theoretical cultural studies* (pp. 267–293). (In Russian).
13. Shemanov, A. Yu. (2008). *Human self-identification as an anthropogenetic phenomenon: specialty*. [PhD dissertation, Moscow State University of Culture, Moscow]. (In Russian).
14. Toffler, E. (2008). *Revolutionary wealth*. AST; Profizdat. (In Russian).
15. Colin, K. K. (2009). Broadband Internet access as a critical technology for the development of the information society in Russia. *Modern telecommunications in Russia*, 9 (29), 6–9. (In Russian).
16. Giddens, E. (2004). *Runaway world*. The Whole World. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Анна Игоревна Третьякова — аспирант кафедры истории, философии и культурологии Омского государственного университета путей сообщения, Омск, Россия.

Anna I. Tretyakova — Postgraduate Student of the History, Philosophy and Culture Studies Department, Omsk State Transport University, Omsk, Russia.

annatretyakova85000@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-8233-3217>

Научно-исследовательская статья

УДК 141.319.8

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-101-111

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ В СУФИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ КАДИРИЙСКОГО ТАРИКАТА

Рустам Сайцелимович Макаев

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
Москва, Россия,
makaev-rs@ranepa.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6409-2046>

Аннотация. Статья посвящена философскому анализу формирования личности в суфийской традиции кадирийского тариката. Автор рассматривает основные принципы и положения, которые лежат в основе понимания сущности человека с точки зрения суфийской традиции, а также анализирует влияние этих идей на жизнь последователей тариката. Особое внимание уделяется роли духовных практик и их значению в процессе самосовершенствования человека, а также рассмотрению концепции богопознания как высшей цели человеческого существования. В результате исследования автор приходит к выводу о том, что формирование личности в суфизме представляет собой уникальное сочетание философских и религиозных идей, которое оказывает глубокое влияние на мировоззрение и образ жизни последователей этого направления.

Ключевые слова: суфизм, тарикат Кадирия, формирование личности, духовные практики, психология религии, философская антропология

Для цитирования: Макаев Р. С. Философский анализ формирования личности в суфийской традиции кадирийского тариката // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 101–111. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-101-111

Research article

UDC 141.319.8

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-101-111

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF PERSONALITY FORMATION IN THE SUFI TRADITION OF QADIRI TARIQA

Rustam S. Makaev

The Russian Presidential Academy of National Economy

and Public Administration,

Moscow, Russia,

makaev-rs@ranepa.ru; <https://orcid.org/0009-0007-6409-2046>

Abstract. The article is devoted to the philosophical analysis of personality formation in the Sufi tradition of the Qadiri tariqa. The author examines the basic principles and principles that underlie the understanding of the essence of man from the point of view of the Sufi tradition and analyzes the impact of these ideas on the life of followers of the tariqa. Special attention is paid to the role of spiritual practices and their significance in the process of human self-improvement, as well as to the consideration of the concept of God-knowledge as the highest goal of human existence. As a result of the research, the author concludes that the formation of personality in Sufism is a unique combination of philosophical and religious ideas, which has a profound impact on the worldview and lifestyle of followers of this trend.

Keywords: Sufism, Tariqa Qadiriya, personality formation, spiritual practices, psychology of religion, philosophical anthropology

For citation: Makaev, R. S. (2025). Philosophical analysis of personality formation in the sufi tradition of qadiri tariqa. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 101–111. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-101-111>

Суфизм является мистико-аскетической практикой ислама, который оказал значительное влияние на формирование мусульманской философии и культуры. В контексте суфийских традиций особый интерес представляет концепция личности, которая раскрывает глубинные аспекты духовного становления суфия и его духовно-психологическое взаимодействие с миром.

Для суфизма характерно сочетание строгого аскетизма с принципами общечеловеческой морали и возвышенных идеалов добра, любви, красоты. Суфии считают возможным через любовь к Богу и его созерцание приблизиться к познанию истины. Они проповедуют эмоциональное, личностное осмысление веры, большое внимание уделяют внутреннему самосовершенствованию человека и осознанию единства всего бытия. Суфийские школы начали формироваться в IX–X веках. В них особое внимание уделялось аскетической практике и состоянию молитвенного созерцания. В своем развитии суфизм прошел три этапа:

- аскетизм (зухд);
- доктринальная разработка теории и практики суфизма (тасаввуф);
- институциональное оформление (тарикат).

В процессе духовного поиска члены суфийских братств (тарикатов) объединялись вокруг духовных наставников (шейхов/устазов), которые вели их к познанию Божественной истины. Так формировались особые сообщества единомышленников, которые можно считать средой, где происходило духовное развитие личности суфиев.

Суфийские тарикаты отличаются друг от друга своими целями и методами достижения духовного совершенства. Но для большинства из них человек является инструментом, с помощью которого можно достичь единения с Богом. В каждом тарикате существуют разные степени посвящения, которые отражают этапы духовного развития человека.

В суфизме под человеком понимается не только физическое тело, но и духовное начало, которое, по мнению суфиев, способно к просветлению через мистический опыт. Суфии говорят о том, что человек обладает способностью воспринимать Божественное откровение, если он сможет преодолеть свою низшую природу и обрести истинное знание.

В разных суфийских тарикатах концепция личности может различаться в зависимости от духовных практик и методов суфийской медитации. Некоторые тарикаты сосредоточены на достижении духовного возвышения через совершение дополнительных намазов (ритуальных пятикратных молитв). Другие предпочитают методы религиозных трансов и так называемой опьяняющей любви к Аллаху [Али-заде, 2007, с. 314].

Важно подчеркнуть, что многие тарикаты и их многочисленные ответвления могут сочетать в себе различные ритуальные практики, иногда с элементами традиционных доисламских обычаев, которые благодаря суфизму преобразуются в мусульманские этнические способы достижения духовного просветления личности. Это можно увидеть, например, в странах Индо-Пакистанского региона, Африки, Кавказа и Средней Азии.

В философском смысле каждый из существующих сегодня суфийских тарикатов — это результат пути к Богу через личный религиозный опыт святых шейхов суфизма, который приводит их последователей к единой истине — Аллаху. Иными словами, существует множество различных путей к Богу и каждый из них уникален. Каждый последователь, или мюрид, идет по пути, проложенному его шейхом-наставником в тарикате.

Считается, что шейх делится с мюридами (учениками) своими сокровенными знаниями и откровениями, полученными им на этом духовном пути. С другой стороны, шейх, достигая самопознания и совершенства личности на суфийском пути, в психологическом смысле воплощает свое сверх-Я, которое позволяет ему передать свой личный опыт тем, кто еще находится в процессе духовного развития и не достиг того же уровня, стоянки, или стадии, в тарикате.

Анализ суфийских тарикатов или самого понятия «суфизм» — это одновременно индуктивное и дедуктивное сочетание философских подходов к проблеме его происхождения и развития. С одной стороны, исследуя определенное суфийское братство, мы можем получить глубокое понимание этой традиции. С другой стороны, общие принципы суфизма могут быть отражены в конкретном братстве. Оба подхода важны для более глубокого понимания этого религиозно-культурного феномена.

Кадирийский тарикат — это одно из самых известных и обширных суфийских братств. Его отличительной чертой являются коллективные зикры — громкие возгласы, призывающие к поклонению Аллаху, и широкое использование музыкальных инструментов, которые погружают адептов в состояние духовного транса [Акунов, 2012, с. 328–329].

Преданность как живым, так и ушедшим наставникам кадирийского тариката — еще одна важная составляющая. В этом братстве не принято говорить о кончине своих шейхов, что подчеркивает важность их ментального присутствия и влияния. Кроме того, кадирийцы с уважением и почитанием относятся не только к своим собственным святым шейхам и наставникам, но и к авторитетным представителям других тарикатов, чьи духовные пути, по их мнению, также являются святыми и особенными.

В кадирийском тарикате концепция личности суфия понимается как связующее звено между материальным и духовным мирами. Человек рассматривается как храм Божественного присутствия и проводник Божественной воли. Основной целью существования человека в этом тарикате является преодоление собственного эгоизма и достижение единения с Богом. Человек предстает как творение Аллаха, наделенное свободой выбора и ответственностью за свои действия.

В суфизме концепция личности суфия является неотъемлемой частью общего учения, сформированного благодаря трудам различных суфийских мыслителей. К ним относятся как ранние, так и поздние суфии, такие как Ибн-Араби, Газали, Сухраварди, Аль-Худжвири, Харис аль-Мухасиб, Сари ас-Сакати, Зун нун аль-Мисри, Джунайид аль-Багдади, Аттар, Шабистари, Наджмудин Кубра, Джалаладин Руми и другие. Эти выдающиеся личности внесли значительный вклад в понимание человеческой природы в суфизме.

Кадирийский тарикат, следуя учению багдадской школы суфизма, испытал влияние концепции науки о сердцах и помыслах Хариса аль-Мухасиб, идей школы трезвого суфизма Джунайда аль-Багдади и воззрений Сари ас-Сакати. Все эти направления, безусловно, оказали значительное воздействие на понимание сущности человека в тарикате и его духовного пути. Суфийская традиция гласит, что человек — это микрокосм, в котором отражается вся полнота Божественного замысла. По словам Махмуда Шабистари, человек представляет собой совокупность всего мироздания, организованную в виде иерархической структуры. Он способен накапливать и восстанавливать информацию (цит. по: [Волобуев, 2012, с. 20]).

По мнению Ибн Араби, весь мир создан по образу человека. Человек, в свою очередь, отражает изначальный образ Абсолюта. В то же время человек несет в себе образ Бога [Ибн ал-Араби, 1995, с. 49]. Получается, что человек, как микрокосм, отражает изначальный образ Абсолюта, а мир, или макрокосм, отражает образ человека, то есть образ образа Абсолюта. В своих работах Ибн Араби говорит о том, что человек и мир имеют разные онтологические статусы. Человек как первое творение является целью творения. Мир же возник позже и служит лишь материальной оболочкой для человека, местом, где он существует [Ибн ал-Араби, 1995, с. 50].

Если мы проследим историю кадирийского тариката, то увидим, что в его многочисленных ответвлениях, вирдовых братствах, шейхи уделяли большое внимание развитию личности своих учеников. Они использовали систему уровней, или стоянок, которая вполне согласуется с психологическим принципом развития личности человека. Однако в данном случае речь идет не просто о человеке, а о его духовном стремлении к совершенству, которое суфии называют фана — психологическим феноменом сознательного растворения себя, своей личности в Боге.

По мнению шейха Танера Ансари, представителя кадирийского братства «Ансари Кадари Рифаи», человек — это существо, созданное для того, чтобы познавать и понимать Аллаха. Человек был сотворен от низшего из низших до высшего из высших¹.

В каждом человеке есть животная часть, которая проявляется в телесных функциях и эгоистичных желаниях. Эта часть называется нафсом. Она связана с материальным миром и ограничена временными рамками. С точки зрения понятия нафса реальность воспринимается через призму себя самого.

В психологии существует понятие «эго», которое вполне можно сравнить с исламским понятием «нафс». В структуре эго есть потребности, которые свойственны каждому человеку — от базовых до более возвышенных [Фрейд-жер, Фэйдимен, 2004, с. 37]. Эта уникальная черта человеческой личности, тесно связанная с потребностями, стала предметом пристального внимания и анализа практически во всех научных направлениях психологии и философии. Например, экзистенциальная философия рассматривает человеческое Я как существо, наделенное способностью к самосознанию и рефлексии. Оно стремится понять свое место в мире, свою роль, потребности и значимость. Эго человека имеет сложную природу, оно включает в себя как рациональные, так и иррациональные аспекты, что также вписывается в его суфийскую интерпретацию.

Человек вынужден делать выбор, сталкиваясь с жизненными ситуациями, которые требуют решения. Этот процесс может быть сопряжен со страданием, поиском смысла, страхом перед неопределенностью и ответственностью за сделанный выбор. Однако именно через эти испытания формируется и развивается

¹ Ansari Qadari Rifai Tarika // Information site of the followers of the Ansari Qadari Rifai Sufi Order. URL: <https://aalequtub.com/ansari-qadiri-rifai-tariqa/> (дата обращения: 07.09.2024).

экзистенция. Человеческое эго становится все более сложным и многогранным. Осознавая свое существование, человек задается вопросами о своем предназначении и смысле жизни, ищет ответы на них и продолжает свой путь в этом мире. Таким образом, развитие экзистенции связано с процессом самопознания, обретением идентичности и стремлением к самореализации. Человеческое эго, согласно суфизму, представляет собой динамическую структуру, которая находится в постоянном развитии и изменении. Его экзистенциальный опыт позволяет личности преодолевать трудности, достигать целей и открывать новые горизонты. Экзистенция не является статичным состоянием, а представляет собой процесс становления и развития человеческой личности.

Для философа Фритьофа Шуона человек в суфизме — это «мост между землей и небом». В этом, по его мнению, заключается главная потребность человека. При этом «понятие Абсолюта и любви к Богу являются основами самой сущности эго субъективности. Эта субъективность, в свою очередь, служит неким доказательством и бессмертия человека, и существования Бога. По сути, это теофания» [Schuon, 2002, p. 3–14].

В понимании суфиев нафс — это образ внешнего человека, который стремится выжить и воспроизвести себя. Он лишен мудрости и склонен действовать на основе реакции. Несмотря на свою животную природу, человек отличается от животных благодаря своим рациональным и духовным способностям. Однако его поступки часто не отражают эти способности.

Пророк Мухаммад сказал: «Если ты знаешь свой нафс, ты знаешь Аллаха». Понимая свой нафс, мы можем отличать эгоистичные желания от желаний Аллаха и выбирать действия, мотивированные желанием угодные Ему.

В традиционных суфийских легендах нафс часто сравнивается с ослом. Суфий задается вопросом: «Я управляю ослом или осел управляет мной?». Это побуждает задуматься о том, насколько мы рациональны в своих поступках и решениях. Иногда кажется, что мы полностью погружаемся в мир чувств и эмоций, который можно представить как бесконечный океан. В этом океане наша истинная сущность словно тонет, и кажется, что ей не суждено обрести свободу и реализацию Я.

Суфийские методы помогают мюриду через трансцендентный опыт определить свой нафс и преодолеть его. Суть в том, чтобы достичь контроля над нафсом и сконцентрировать свои действия и мысли на Аллахе, а не на эгоизме. Когда мюрид преуспевает в этом, он достигает оптимального баланса между своим внешним, материальным Я и внутренним, духовным Я. Он постоянно следит за своим нафсом и доказывает Аллаху, что выбирает Его, а не нафс, ведь намерение суфия — быть ближе к Аллаху, чем к нафсу [Schuon, 2002, p. 67–73].

Интенсивность борьбы с желаниями нафса — это, по сути, стандарт, который Аллах использует, чтобы судить человека и вознаграждать его усилия близостью к Нему. Чем больше поступков делается ради Аллаха, тем ближе человек подходит к Его познанию. По мнению суфиев, правильно проявляя свою свободную волю, человек учится исполнять свое человеческое предназначение, быть знатоком Аллаха, Его праведником и, наконец, Его возлюбленным.

Жизнь в этом мире можно сравнить с непрерывным процессом формирования привязанностей к своему Я (нафсу), по мере того как наши желания и ожидания растут вместе с нами.

С каждым новым опытом, достижением, успехом и неудачей мы создаем все более сложную сеть привязанностей, которые связывают нас с материальным миром и нашим представлением о себе. Эти привязанности становятся частью нашей самоидентификации, определяя личные ценности, цели и поведение.

В суфизме человеческие привязанности и страсти часто воспринимаются как препятствия на пути к духовному просветлению. Они отвлекают от истинного пути и мешают достичь единения с Богом.

Нафс, или Я, можно сравнить с упрямым идиолом, который стремится к самосохранению. Любые попытки изменить его устоявшиеся привычки неизбежно вызывают сильнейшее сопротивление.

В суфийской традиции, известной как тасаввуф, различные аспекты нафса рассматриваются последовательно, начиная с самых грубых и очевидных и заканчивая более тонкими характеристиками. Нафс делится на семь уровней, чтобы мюрид мог постепенно освободиться от его влияния.

Если говорить на языке психологии, то это этапы развития духовной личности, ее трансформации и качественные изменения религиозного сознания.

Семь уровней нафса включают в себя следующие аспекты.

Нафс аль-аммара — это низший уровень нафса, когда человек полностью зависит от своих желаний и инстинктов, его поведение основано на внутренних импульсах и привычках. Человек на этом уровне не способен контролировать свой нафс. Он может быть склонен к гневу, зависти, высокомерию и жадности.

Нафс ал-лаввама — этот уровень отличается самоосуждением, критичностью и постоянными угрызаниями совести. На этом этапе человек начинает осознавать свои недостатки и пытается бороться с ними.

Нафс аль-мулхама — человек, достигший этого уровня, уже отказался от зла и стремится совершать только добрые поступки.

Нафс ар-разия — уровень, где преодолены желания и страсти. Человек живет в гармонии с окружающим миром и самим собой.

Нафс ас-салама (аль-матина) — этот уровень считается освобождением от страхов, беспокойства и тревоги. Воля человека подчинена только Аллаху.

Нафс аль-мардийя — полная покорность Аллаху, уровень просветления. У человека уже нет собственного Я, он становится лишь орудием в руках Бога.

Нафс ан-нафийя — высший уровень развития нафса. Понимание своей ничтожности перед Аллахом и стремление жить во благо людей и себя, исполняя Божественные законы и отдавая все Творцу. Человек находит умиротворение внутри себя и радуется тому, что имеет.

С каждым уровнем очищения мюрид с разрешения шейха становится еще на один шаг ближе к единству с Аллахом. Каждый уровень требует определенной практики, которую шейх обычно меняет, когда знает, что его ученик

готов двигаться дальше. По мере того как мюрид продвигается по уровням нафса, он постигает все более глубокие уровни отречения от мирского.

Отметим также, что при философском анализе уровней нафса в суфизме прослеживается параллель с пирамидой Маслоу. Связь между концепцией Маслоу и уровнями нафса в суфизме можно выразить так: первые два уровня нафса соответствуют базовым потребностям, по Маслоу. При переходе на третий уровень человек начинает стремиться к социальным и престижным потребностям. Четвертый уровень нафса соотносится с духовными потребностями; это наивысший уровень духовного развития. Идея иерархии потребностей Маслоу похожа на уровни нафса в том, что путь к духовному развитию лежит через удовлетворение более простых потребностей. Однако суфийские учения ориентированы в первую очередь на духовное совершенствование, а концепция Маслоу делает акцент на психологических аспектах. Суфизм предлагает четкую систему работы над собой для достижения просветления, тогда как в теории Маслоу нет конкретных инструкций по развитию личности.

Тасаввуф (суфизм) — это процесс постоянного подчинения, посредством которого человек помещает нафс на надлежащее место, подальше от сердца, освобождая себя от материальных страстей физического мира. Если мюрид решает не продолжать и останавливается на каком-либо уровне, это становится его макамом (духовный уровень/стоянка), или постоянным местом пребывания.

В понимании суфизма, инсан-и-камиль — это совершенный человек, который полностью посвятил себя служению Аллаху и обрел контроль над своим нафсом. Он полностью отрешился от себя и укрепил свою связь с Аллахом на уровне тела, разума и души.

Фритьоф Шуон считает, что инсан-и-камиль, победив свой нафс, достигает уровня, превосходящего даже ангельский. Для него нафс становится инструментом для духовного развития [Schuon, 2002, p. 67–73].

Возможно, совершенный человек в понимании Шуона способен достичь гармонии с самим собой, а также с обществом и миром в целом. Он свободен от эгоистических устремлений и живет в соответствии с высшими духовными ценностями. Такой человек является образцом для подражания и может служить примером для других людей на пути их духовного развития.

Согласно учению индо-пакистанского направления кадирийского тариката «Сарвари Кадири», человек рассматривается прежде всего как ученик, способный достичь совершенства. Шейх помогает ищущему путнику в этом, знакомя его с практиками и техниками духовных упражнений и устремлений [Sultan-ul-Faqr, 2016, p. 29–30].

Святой шейх Султан Баху, основатель этого направления кадирийского тариката, выделяет два типа мюридов: мюридов-последователей и мюридов, достигших совершенства и тем самым ведущих за собой остальных на духовном пути. Он также отмечает, что истинный последователь суфийского ордена «Сарвари Кадири» на своем пути к Божественной истине испытывает

множество мистических духовных переживаний, который вскоре начинает видеть Бога повсюду, ощущая единство бытия вместе с Ним².

Как отмечает Шуон, мистические духовные переживания, или стоянки, суфия представляют собой поэтапный путь к Богу. Этот путь всегда связан с обращением: человек должен перейти от внешнего к внутреннему, от многообразия к единству, от рассеянности к сосредоточению, от эгоцентризма к отрешенности, от страстей к спокойствию. И все это время он должен ощущать свое единство с Богом [Schuon, 1981].

Кунта-Хаджи Кишиев, известный суфийский шейх и основатель одного из вирдовых братств (линий тариката) «Кадирия» на Кавказе, рассматривал человека как сложное существо с многогранной природой. Его учение о человеческом состоянии тесно связано с его пониманием Божественного начала, и он подчеркивал неотъемлемый потенциал внутри каждого человека для достижения духовной реализации. Кунта-Хаджи твердо верил в Божественное происхождение человека, рассматривая его как отражение совершенных атрибутов Бога. Он считал, что каждый человек обладает потенциалом для близости к Божественному началу. Этот потенциал часто называют нафс аль-аммара (командная душа), которая может быть источником тьмы и желаний или же воротами к духовному росту.

Кунта-Хаджи полагал, что любовь является движущей силой путешествия самопознания. Любовь к Богу, любовь к пророку и любовь ко всему творению занимала центральное место в его учении. Божественная благодать также была важна в этом мистическом путешествии для Кунта-Хаджи. Она представляла собой дар от Бога, позволяющий людям преодолевать препятствия и полностью раскрывать свой скрытый потенциал в тарикате.

Благодаря духовным практикам, таким как зикр (поминания Аллаха), назмы (религиозные песнопения) и поиск руководства духовного учителя (шейха) люди могут освободиться от своих ограничений и достичь состояния духовного пробуждения. Пробуждение, известное как фана (трансценденция личности), не означает физического исчезновения, а относится к превышению эго и переживанию единства с Божественным.

По сути, взгляд Кунта-Хаджи на человека обнадеживает, подчеркивая неотъемлемый потенциал для возможности достижения духовного союза с Божественным через жизнь, посвященную любви, саморефлексии и непрерывной духовной практике [Шейх, Устаз, Овлиа Кунта-Хаджи Кишиев, 2013, с. 63–66].

Бамат-Гирей-Хаджи Митаев, еще один видный шейх кадирийского тариката на Кавказе, в своих учениях подчеркивал важность как теоретических знаний, так и их практического применения в духовной практике суфиев. Он считал, что эти знания следует применять в повседневной жизни, чтобы совершать добрые дела, очищать сердце и укреплять связь с Аллахом.

² Who is Sultan Bahoo? // Website of the Sultan Bahu Sufi Brotherhood. URL: <https://www.sultanbahoo.com/> (дата обращения: 10.09.2024).

Согласно основным принципам суфизма ордена «Кадирия», Бамат-Гирей-Хаджи Митаев рассматривал состояния фана (трансценденция личности) и бака (существование в Боге) как цели духовного пути. В этих состояниях искатель преодолевает ограничения своего эго и переживает единство с Божественным. Это опыт союза, который трансформирует человека, делая его сосудом для Божественного проявления.

Взгляд Бамат-Гирей-Хаджи Митаева на человека в суфизме является вдохновляющим и преобразующим. Он подчеркивает, что каждый человек обладает врожденной божественностью и духовная практика может помочь раскрыть этот потенциал. По его мнению, важно также искать руководство духовного наставника на пути к достижению единства с Божественным [Шейх-Овлиа Бамат-Гирей-Хаджи Митаев, 2017, с. 162].

В заключение можно сделать вывод о том, что формирование личности в традиции кадирийского тариката представляет собой сложный и многогранный процесс, включающий в себя духовное развитие, самосовершенствование, осознание своего места в мире и принятие ответственности за свои действия. Этот процесс базируется на принципах смирения, терпения, милосердия и любви к ближнему.

Суфийская традиция кадирийского тариката является мощным инструментом духовного развития, помогающим личности достичь гармонии с окружающим миром и самим собой. Этот путь может быть сложным и тернистым, но он ведет к осознанию своей истинной природы и обретению внутреннего спокойствия и мудрости. В результате человек становится не только лучше как личность, но и способен внести свой вклад в духовное развитие общества и всего человечества.

В целом проведение философского анализа становления личности в рамках суфийской традиции кадирийского тариката представляет собой перспективное направление для исследований. Оно способно внести значимый вклад как в понимание суфийской мистики, так и в общую теорию личностного развития. Однако следует помнить о необходимости деликатного и уважительного подхода к изучаемому материалу, учитывая, что некоторые аспекты суфийских практик являются конфиденциальными.

Список источников

1. Али-заде А. Тарикат // Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 313–314.
2. Акунов В. В. Суфийский орден Кадирия (Кадырия) // Акунов В. В. Военно-духовные ордена Востока. М.: Вече, 2012. С. 328–329.
3. Волобуев А. В. Концепт человека в антропологии ислама: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2012. 26 с.
4. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя) / пер. с араб., введ., прим. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1995. 288 с.
5. Фрейджер Р., Фэйдимен Дж. Личность: теории, упражнения, эксперименты / пер. с англ. СПб.: Прайм-Еврознак; М.: ОЛМА-Пресс, 2004. 608 с.

6. Schuon F. *Roots of the human condition*. World Wisdom, 2002. 216 p.
7. Schuon F. *Esoterism as principle and as way*. Perennial Books, 1981. 240 p.
8. Sultan-ul-Faqr VI Sultan Mohammad Asghar Ali. *Live and teachings* / translated from Urdu to English by Yasmin Khurshid Malik Sarwari Kadari. Sultan-ul-Faqr Publications Lahore, 2016. 232 p.
9. Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев: [сборник] / автор проекта и составитель Р.-Х. Ш. Албагачиев. Нальчик: Тетраграф, 2013. 719 с.
10. Шейх-Овлия Бамат-Гирей-Хаджи Митаев / автор-составитель Р. Ш. Албагачиев. Нальчик: Тетраграф, 2017. 397 с.

References

1. Ali-zadeh, A. A. (2007). Tariqat. In Ali-zadeh, A. A. *Islamic encyclopedic dictionary* (pp. 313–314). Ansar. (In Russian).
2. Akunov, V. V. (2012). The Sufi Order of Qadiriya (Kadyria). In Akunov, V. V. *Military-spiritual orders of the East* (pp. 328–329). Veche. (In Russian).
3. Volobuev, A. V. (2012). *The concept of man in the anthropology of Islam* [Abstract of PhD dissertation, Lomonosov Moscow State University, Moscow]. (In Russian).
4. Ibn al-Arabi. (1995). *The Meccan revelations* (al-Futuhat al-makkiyya). Center for St. Petersburg Oriental Studies. (In Russian).
5. Frager, R., & Fadiman, J. (2004). *Personality: theories, exercises, experiments*. Prime-Euroznak; OLMA-Press. (In Russian).
6. Schuon, F. (2002). *Roots of the human condition*. World Wisdom.
7. Schuon, F. (1981). *Esoterism as principle and as way*. Perennial Books.
8. Sultan-ul-Faqr VI Sultan Mohammad Asghar Ali. (2016). *Live and teachings* (Yasmin Khurshid Malik Sarwari Kadari, Trans.) Sultan-ul-Faqr Publications Lahore. (Original work published 2016).
9. Albagachiev, R.-H. Sh. (Compiler). (2013). *Sheikh, Ustaz, Ovlia Kunta-Haji Kishiev*. Tetragraf. (In Russian).
10. Albagachiev, R. Sh. (Compiler). (2017). *Sheikh-Ovlia Bamat-Giray-Haji Mitaev*. Tetragraf. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Рустам Сайцелимович Макаев — преподаватель кафедры организационного проектирования систем управления факультета управления персоналом и государственной службы Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия.

Rustam S. Makaev — Lecturer of the Department of Organizational Design of Management Systems, Faculty of Personnel Management and Public Administration of the Institute of Public Administration and Management of the Russian Presidential Institute of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

makaev-rs@ranepa.ru

Научно-исследовательская статья

УДК 124.3

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-112-119

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ УСПЕХА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Роман Витальевич Решетов

Волгоградский государственный социально-педагогический университет,
Волгоград, Россия,

reshetov_diss@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-4501-0669>

Аннотация. В исследовании изложены новые взгляды на особенности процесса концептуализации личного успеха в сознании и восприятии членов современного социума. Особое внимание уделено анализу особенностей процессов дефинирования и предикативной атрибуции успешности в современном ее понимании. По результатам исследования выделены и проанализированы основные факторы влияния на действующие механизмы символизации и последующей концептуализации образа индивидуальной успешности в общественном сознании и восприятии. В заключение рассматривается неизбежное для современной высокотехнологической эпохи информационной культуры расщепление процесса концептуализации успеха и одновременное его протекание в объективной реальности внешнего мира, а также в виртуальной реальности, предлагающей альтернативные типы символизации успешности в рамках возможностей сетевой экранной культуры.

Ключевые слова: успех, удача, культура потребления, экранная культура

Для цитирования: Решетов Р. В. Концептуализация успеха в современном обществе // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 112–119. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-112-119

Research article

UDC 124.3

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-112-119

CONCEPTUALIZATION OF SUCCESS IN MODERN SOCIETY

Roman V. Reshetov

Volograd State Socio-Pedagogical University,

Volograd, Russia,

reshetov_diss@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-4501-0669>

Abstract. This study, based on the results of some linguistic and socio-psychological studies of modern society, considers a number of new views on the features of the process of conceptualizing personal success in the consciousness and perception of members of modern society. Particular attention is paid to the analysis of the features of the processes of definition and predicative attribution of success in its modern sense. Based on the results of the study, the main factors of influence on the existing mechanisms of symbolization and subsequent conceptualization of the image of individual success in the public consciousness and perception are identified and analyzed. In conclusion, the splitting of the process of conceptualization of success, which is inevitable for the modern high-tech era of information culture, and its simultaneous flow in the objective reality of the external world, as well as in virtual reality, which offers alternative types of symbolization of success within the capabilities of the network screen culture, is considered.

Keywords: success, luck, consumer culture, screen culture

For citation: Reshetov, R. V. (2025). Conceptualization of success in modern society. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 112–119. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-112-119>

Введение

Частотность использования концепта «успех» по совокупности с его синонимическими и предикативными рядами в современной коммуникации отличается крайне высоким уровнем. В то же время содержательная периферия данного концепта обнаруживает постоянную семантическую подвижность, прежде всего указывающую на то, что собственно процесс общекультурной и социально-философской концептуализации самого этого понятия пребывает в состоянии, отдаленном от фазы завершения. Ряд современных исследований как чисто лингвистического [Нестерова, Ремизова, Маркова, 2019; Еремина, 2021; Еремина, 2022], так и социально-психологического [Зобов, Келасьев, 2013; Мирошина, Мишук, Гельфонд, 2017] плана обращают внимание специалистов на неоднородность и нестабильность актуализации факторов предикативной атрибуции различных компонентов этого понятия, с одной стороны, а также на крайнюю субъективность

формируемых его особенностей и оценочных характеристик, с другой стороны. Последнее связано с отчетливо выраженной индивидуализацией личных подходов и формирующихся на их основе отношений к отдельным смыслообразующим компонентам данного концепта, которая и становится основной причиной значительной широты разброса личных отношений к тому, что является, по мнению конкретного индивида, успехом, а что нет.

С точки зрения психологии информационного обмена, равно как и классической психолингвистики, также не следует сбрасывать со счетов индивидуально-оцениваемые фелицитарные компоненты содержания данного концепта, личное отношение к значимости каждого из которых в определении всего понятия в целом заметно отличаются. Кроме того, с точки зрения социальной психологии, уместно использование паттернов аналогизации индивидуальных путей достижения того состояния, которое, по мнению конкретного индивида, может быть оценено не только им самим, но и окружающими как личный успех.

В настоящее время выраженная незавершенность процесса концептуализации понятия «успех» в мышлении и речи современного человека, особенно современного молодого человека, становится главной причиной постоянной стимуляции и подогревания общественного интереса к проблеме его определения. Данная проблема, безусловно, обладает собственным философским (телеологическим и аксиологическим) содержанием, что определило актуальность настоящего исследования.

Цель исследования, лежащего в основе статьи, связана с ее актуальностью и была определена как выделение, фиксация и последующий анализ содержательной стороны наиболее значимых факторов, оказывающих влияние на особенности действия механизмов концептуализации понятия «успех» в мышлении и речи современного человека.

В работе были использованы следующие методы: анализ текстовых материалов, контент-анализ, а также кросс-факторный анализ ряда источников.

Результаты исследования и дискуссии

По всей видимости, не существует индивида, которого не интересовал бы его собственный успех. Бытие человека не только как существа индивидуального, но и существа социального с неизбежностью будет разворачивать план индивидуальных оценок в социокультурный контекст общественно-го бытия, что приводит к более или менее выраженной, но существующей необходимости верификации личностных оценок индивидуального успеха оценками экстраличностными. Рассмотрим смоделированную ситуацию. Индивид, уставший от карьерной гонки, становится дауншифтером, оставляет работу и мегаполис, уезжает в деревню и полагает себя вполне успешным, так как может себе финансово позволить такой перерыв или окончательный уход из активной карьерной сферы. Тем временем окружающие, считая

дауншифтинг личным чудачеством, придерживаются в отношении нашего наблюдаемого противоположной точки зрения. Личная оценка дауншифтером успеха неизбежно переносится внутри дискурса трактовок личного успеха на судящих о том же самом, подвергая сомнению те основания, которые используются этими окружающими для критики самомнения дауншифтера, т. е. задевают и ревизуют их собственное понимание того же самого, особенности их личной аксиологии, сложившейся на основе жизненного опыта. Естественное различие последнего и приводит к вынужденному осознанию, а затем и принятию того факта, что не может быть универсального содержания счастья и успеха. Поэтому не может быть единого подхода к формируемым оценкам успешности достигнутого уровня индивидуального бытия. Это становится тем неотъемлемым фоном, сквозь который пытаются пробиться механизмы содержательной универсализации этого понятия, становящиеся операциональной основой последующего процесса концептуализации понятия «успех» в мышлении, в обсуждении, в представлении его существенных признаков, а позже в симуляции форм успеха (например, в эпатаже и гламуре) [Ефимова, 2016, с. 99].

Проблема адекватности представления последних в поле обмена информацией, помимо ряда иных причин, в основе своей имеет устойчивое расхождение между личным пониманием (или личной концепцией) успеха и дефиницией через акт социального признания, поскольку именно на такой трактовке успеха и настаивает социум. В этой точке доводы интеллектуально раскрепощенного индивида о том, что его личный успех может быть только его личным делом, наталкиваются на категорическое опровержение уместности такого подхода с точки зрения прежде всего общественного блага и решения задач физического и духовного воспроизводства социума как таковых. Вследствие этого общественная идеология индивидуальной успешности, даже нигде явным образом не заявленная, по умолчанию будет стремиться к продвижению шкалы своих собственных оценок, использование которых имеет своей целью придание мерилу индивидуальной успешности преимущественно социального характера. Однако происходит малозаметная на первый взгляд подмена концепта «социальная успешность» социальной полезностью, вследствие чего сущность процесса концептуализации первого будет всегда обнаруживать внутреннюю маловыраженную, но очень устойчивую склонность к конвергенции социально значимой пользы, измеряемой в показателях, нужных и удобных для общества в целом, но вступающих с индивидуальными препозициями и предпочтениями успешности в рассогласование, иногда в прямое противоречие. Если бы это было не так, то для возникновения, например, феномена дауншифтинга не нашлось бы существенных оснований.

Дополнительно к складывающейся таким образом ситуации, к лингвокультурологическим и социокультурным основаниям феномена успеха, очевидно, добавляются и основания этические. В этом отношении весьма показателен в истории российской культуры период 90-х годов XX века, когда символом

жизненного успеха для значительного большинства молодых людей стало участие в криминальных сообществах. Таким виделся тогда самый прямой и эффективный способ достижения того, что негласно оценивалось в качестве жизненного успеха, даже при всей его аморальности и противозаконности, потому что соответствующие советской морали и закону способы, оставленные обществом индивиду в условиях нарождающейся рыночной экономики, воспринимались в качестве ценностного атавизма, ощущались как искусственные. Дискурс успеха был подменен дискурсом поиска способов выживания, а процесс его концептуализации стал привлекать все больший интерес не только философов и социологов, но и правоохранителей и криминалистов.

Тем не менее произошедшие даже на таком коротком историческом отрезке изменения социокультурного контекста существования российского общества свидетельствуют о том, что выбор содержательных направлений процесса концептуализации понятия успеха даже на индивидуальном уровне в значительной части детерминируется его внешними условиями и тем самым обретает конкретно-исторический и в чем-то даже частный характер, поскольку определяется доминирующими на конкретном историческом этапе и внутри данной культуры социально общепризнанными ценностями. «Периодически повторяющиеся социальные потрясения сопутствуют или становятся причиной личностной и социальной дезориентации в определении установок успешности, что сопровождается социальной дезинтеграцией и кризисом ценностных ориентиров» [Бакуменко, 2015, с. 972]. Обеспечение их единства, отражаемое в выборе индивидуальной мотивации и последующей траектории достижения личного успеха становится одной из важнейших доминант как теоретического философского исследования, так и прикладного практического регулирования современного состояния социальной реальности, поскольку при масштабировании индивидуальных целей и приоритетов вполне могут возникнуть такие дополнительные возможности для экстраполяции существующих и только намечающихся тенденций, которые затем способны увеличить точность социального прогнозирования.

Обнаруживая выраженно междисциплинарный характер, процесс концептуализации успеха как объект исследования философии, культурологии, социологии, психологии, лингвистики, тем самым проявляет и множество способов символизации собственного содержания в рамках не только индивидуального, но и общественного, частного и общенаучного отношения к определению содержательной стороны этого феномена. Нет такой исторической формы культуры, внутри которой символизация успеха была бы заложена генетически, поскольку успех или неуспех в чем-либо проявляются как оценка по факту возникновения социальных практик и последующего личного участия индивида в них. В такой форме многосторонне рассматриваемый и изучаемый общий процесс концептуализации успеха вкупе со своими частными особенностями становится объектом моделирования различных наук, поскольку оперирование конвенциональными моделями позволяет качественнее решать частные научные задачи таким образом, чтобы в изменениях ценностных приоритетов создаваемых моделей

сохранялась способность максимально точно и объективно отражать существующую социальную динамику целого ряда изменений общественной структуры более общего плана. Опираясь ценностями и целями как слагаемыми верифицированного в общественном сознании образа жизненного успеха индивида, можно корректировать эти глобальные изменения и направлять их в нужное русло, и реализацию именно таких попыток со стороны политического руководства, опирающегося на целую армию своих формальных и неформальных помощников, можно наблюдать уже сейчас. Для индивида это предложение должно быть достижимым и актуальным, поскольку следование в этом направлении концептуализации успеха должно, помимо прочего, становиться эффективным фактором решения задачи социальной интеграции индивида, в свою очередь становящейся условием достижения им действительного, положительно оцениваемого и реально нужного обществу его личного успеха.

С расцветом экранных технологий и формированием соответствующей им экранной культуры возникли также и симулятивные формы символизации личного успеха, активно реализуемые внутри сетевого сообщества [Рябова, 2014, с. 219]. Компонентами этой имитации становятся такие ее составляющие, как имидж, гламур, эпатаж, принудительно внедряемые в сознание членов этого сообщества в качестве неотъемлемых символов современного понимания и выражения успеха. Целенаправленное эпатирование публички в виртуальном пространстве поступками, высказываниями, самым стилем жизни неизбежно приводит к их тиражированию и перенесению из виртуального пространства в реальный мир. Целью этого захвата и тиражирования становится формирование как можно более масштабного сообщества виртуальных поклонников и манипулирование их сознанием и волей, что, в свою очередь, позволяет удовлетворять потребности создания экранного образа этой симуляции, и круг замыкается. Сбываются философские прогнозы Ж. Бодрийяра, когда реальность исподволь замещается симулякрами: «Исчезновение, афаниз, имплозия, *Furie des Verschwindens* [ярость исчезновения]. Трансполитика является элективной сферой способа исчезновения (реального, смысла, сцены, истории, социального, индивидуального)» [Бодрийяр, 2017, с. 211]. Омассовление симулякров успеха последовательно приводит к подмене семиозиса мимесисом, а процесса его концептуализации — симуляцией этого процесса с последующей неизбежной редукцией общего уровня культурного сознания социума и переориентации его в направлении следования ложным ценностями идеалам.

Выводы

1. Динамика и ход процесса концептуализации успеха в современном социуме обнаруживают значительную телеологическую и аксиологическую подвижность в связи с интенсивностью и высокой скоростью происходящих в пространстве современного социума изменений.

2. Несмотря на преимущественно индивидуальный план реализации, процесс концептуализации успеха оказывается в значительной степени детерминирован внеличностными (общесоциальными) целями развития.

3. Управление процессом символизации успеха в индивидуальном сознании может быть поставлено на службу обществу — в частности, может быть использовано для оптимизации спектра текущих задач развития и повышения точности социального прогнозирования.

4. В настоящее время процесс концептуализации успеха в современном социуме протекает в двух несовпадающих пространствах — в виртуальной реальности и физической реальности, каждая из которых предлагает индивидуальному сознанию собственные рецепты и формулы достижения успеха, — и тем самым конкурирует друг с другом в этом отношении.

Список источников

1. Нестерова Т. Г., Ремизова В. Ф., Маркова Г. А. Содержание концепта «успех» в русской языковой картине мира // Мир науки. Серия: Социология, филология, культурология. 2019. Т. 10. № 1. С. 23–27.

2. Еремина М. А. Анализ словарных дефиниций слова успех в свете проблемы верификации лингвокультурологических построений // Научный диалог. 2021. № 2. С. 48–61.

3. Еремина М. А. Дефиниционный анализ лексемы «успех» в русском языке: когнитивный аспект // Russian Linguistic Bulletin. 2022. № 1 (29). С. 11–14.

4. Зобов Р. А., Келасьев В. Н. Жизненный успех в современном российском обществе // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12: Психология. Социология. Педагогика. 2013. № 2. С. 136–143.

5. Мирошина Е. Ю., Мищук О. Н., Гельфонд М. Л. Феномен успеха: лингвистический, философский и социально-экономический аспекты // Концепт. 2017. Т. 31. С. 416–420.

6. Ефимова Л. В. Симулятивные виды успеха в современном обществе // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. № 1. С. 97–105.

7. Бакуменко Г. В. Процесс символизации успеха как принцип пространственно-средовой ориентации элементов социокультурных систем // Политика и общество. 2015. № 7 (127). С. 964–977.

8. Рябова М. Ю. Гламур как культурный концепт и философия повседневности // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 2-1 (58). С. 215–220.

9. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: Постум, 2015. 240 с.

References

1. Nesterova, T. G., Remizova, V. F., & Markova, G. A. (2019). The content of the concept of “success” in the Russian linguistic picture of the world. *World of Science. Series: Sociology, Philology, Cultural Studies*, 10 (1), 23–27. (In Russian).

2. Eremina, M. A. (2021). Analysis of vocabulary definitions of the word “uspech” (“success”): Problem of verification of linguoculturological constructions. *Nauchnyi dialog*, 2, 48–61. (In Russian).

3. Eremina, M. A. (2022). Analysis of the dictionary definitions of the word “success” in Russian: A cognitive aspect. *Russian Linguistic Bulletin*, 1 (29), 11–14. (In Russian).
4. Zobov, R. A., & Kelasyev, V. N. (2013). Vital success in modern Russian society. *Vestnik of Saint Petersburg University. Series 12: Psychology. Sociology. Pedagogy*, 2, 136–143. (In Russian).
5. Miroshina, E. Yu., Mishchuk, O. N., & Gelfond, M. L. (2017). The phenomenon of success: linguistic, philosophical and socio-economic aspects. *Concept*, 31, 416–420. (In Russian).
6. Efimova, L. V. (2016). Simulative types of success in modern society. *Context and Reflection: Philosophy about the World and Man*, 1, 97–105. (In Russian).
7. Bakumenko, G. V. (2015). The process of symbolizing success as a principle of spatial-environmental orientation of the elements of sociocultural systems. *Politics and Society*, 7 (127), 964–977. (In Russian).
8. Ryabova, M. Yu. (2014). Glamour as a cultural concept and philosophy of everyday life. *Bulletin of Kemerovo State University*, 2-1, 215–220. (In Russian).
9. Baudrillard, J. (2015). *Simulacres et simulations*. Postum. (In Russian).

Библиографический список

1. Бакуменко Г. В. Концепт социокультурного процесса символизации успеха // Человек и культура. 2014. № 5. С. 59–66.
2. Жукоцкая А. В. Цифровизация и некоторые риски «прозрачного» общества // Цифровая гуманитаристика: человек в «прозрачном» обществе: монография / Е. Ю. Алексейчева и др.; Московский гор. пед. ун-т. М.: Книгодел, 2021. С. 5–13.
3. Жукоцкая А. В., Черненькая С. В. Глобальные вызовы современности и духовный выбор // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2023. № 2 (46). С. 23–31. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2023.46.2.2>
4. Решетов Р. В., Саенко Н. Р. Высокая кухня: демонстрация успеха в жизни // Цивилизационное самоопределение в межнациональном диалоге и культурной традиции гостеприимства: материалы Международной науч.-практ. конференции (Москва, 27 мая 2024 г.). М.: Московский Политех, 2024. С. 153–158. https://www.elibrary.ru/download/elibrary_72444479_77974831.pdf
5. Сухов А. А. Культура потребления в современном обществе: потребление безразличное или осознанное? // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 3 (51). С. 103–113.

Информация об авторе / Information about the author:

Роман Витальевич Решетов — соискатель кафедры философии и культурологии Волгоградского государственного социально-педагогического университета, Волгоград, Россия.

Roman V. Reshetov — Applicant of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Volgograd State Socio-Pedagogical University, Volgograd, Russia.

reshetov_diss@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-4501-0669>

Аналитическая статья

УДК 141.319.8(091)(470)"18/19"

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-120-132

ЭСХАТОЛОГИЯ В. В. РОЗАНОВА И МЕТАФИЗИКА ПОЛА

Екатерина Игоревна Сухорукова

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

sukhorukovaei@mgpu.ru; <https://orcid.org/0009-0005-8872-9019>

Аннотация. Целью работы является рассмотрение философии пола, как она представлена у В. В. Розанова. Главным образом это будет достигнуто посредством обращения к антропологическому феномену, названному Розановым «людьми лунного света» или «средним полом», «третьим полом». Автор исходит из гипотезы, согласно которой в основе философствования Розанова находится антропологическая проблематика, именно антропологические взгляды определяют его онтологию и теологию. Главным философским методом исследования в данной статье, сконцентрированной вокруг трудов Розанова, является герменевтика. Кроме того, в статье задействованы такие общенаучные методы исследования, как анализ, синтез и аналогия. Так, например, проводится сопоставительный анализ с другими историософскими построениями русской философии рубежа XIX–XX веков, в рамках которых эсхатологическая тема неотделима от метафизики пола и любви. В результате автор приходит к выводу, что в основе конфликта В. В. Розанова с христианством (сначала историческим, а потом как таковым) лежит его тенденция к отрицанию догмата о грехопадении, который в христианской антропологии является существенным наравне с идеей о богоподобии человека.

Ключевые слова: русская философия, философия Серебряного века, религиозная философия, христианство, философская антропология, историософия, метафизика пола, философия любви, эсхатология

Для цитирования: Сухорукова Е. И. Эсхатология В. В. Розанова и метафизики пола // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 1 (53). С. 120–132. DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-120-132

Analytical article

UDC 141.319.8(091)(470)"18/19"

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-153-120-132

**ESCHATOLOGY OF V. V. ROZANOV
AND THE METAPHYSICS OF GENDER****Ekaterina I. Sukhorukova**

Moscow City University,

Moscow, Russia,

sukhorukovaei@mgpu.ru; <https://orcid.org/0009-0005-8872-9019>

Abstract. The purpose of this work is to consider the philosophy of gender, as it is presented by V. V. Rozanov. This will mainly be achieved by referring to the anthropological phenomenon called by Rozanov “moonlight people” or “the middle sex”, “the third sex”. The author proceeds from the hypothesis that Rozanov’s philosophizing is based on anthropological issues, it is anthropological views that determine his ontology and theology. The main philosophical method of research in this article, centered around Rozanov’s works, is hermeneutics. In addition, the article uses such general scientific research methods as analysis, synthesis and analogy. For example, a comparative analysis is carried out with other historiosophical constructions of Russian philosophy at the turn of the XIX–XX centuries, in which the eschatological theme is inseparable from the metaphysics of sex and love. As a result, the author comes to the conclusion that the conflict is based on V. V. Rozanov’s connection with Christianity (first historical, and then as such) lies in its tendency to deny the dogma of the fall, which in Christian anthropology is essential on a par with the idea of the godlike man.

Keywords: Russian philosophy, philosophy of the Silver Age, religious philosophy, Christianity, philosophical anthropology, historiosophy, metaphysics of gender, philosophy of love, eschatology

For citation: Sukhorukova, E. I. (2025). Eschatology of V. V. Rozanov and the metaphysics of gender. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, 1 (53), 120–132. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-153-120-132>

Введение

Большинство произведений зрелого В. В. Розанова посвящено проблеме пола, а именно проблеме якобы отрицания христианством, по мнению Розанова, брака и семьи, которые будто бы допускаются подвижниками веры Христовой только в качестве снисхождения к человеческой слабости. В контексте данной темы (наиболее полно ознакомиться с этой идеей можно в статье «Юдаизм» [Розанов, 2009]) неоднократно воспроизводится оригинальная по тем временам мысль Розанова о существенной близости иудаизма не с христианством, но с древними религиями Ближнего Востока. Основывается данное родство на почитании семитскими народами

двуполого (следовательно, плодородного и живородящего) божества Элохим в противоположность тому, как христианство принципиально изымает из метафизического Бога сферу пола. Подобной теологии соответствует определенная этика и антропология — глубокое почитание семейно-брачных уз, характерное для древнего Средиземноморья. В христианстве они уступают место «бессеменному» идеалу любви дружеской, или общечеловеческой. Таким образом, ключевое убеждение Розанова, предопределившее его конфликт с христианством, таково: «именно Эрос, а не Логос является глубинным истоком человеческого религиозного чувства, исходя из чего в попытках лишить Эрос жизни человек отрывает себя от Бога» [Иванова, 2021, с. 59].

О сущности «людей лунного света»

Подробнее антропологическая сторона вопроса освещается Розановым в трактате «Люди лунного света. Метафизика христианства», который был опубликован в 1911 году. Исторический успех христианства объяснен здесь через лидерство в европейской цивилизации людей особого типа, которые названы Розановым «людьми лунного света». Их определяющим свойством является «органическое, неодолимое, врожденное, свое собственное и не внушенное, отвращение к *совокуплению*» [Розанов, 1911, с. 27], из чего, по мнению Розанова, выводится отвращение к деторождению, семейственности и в конечном итоге ненависть к самой жизни. Выбор слова «лунный» в качестве эпитета Розанов объясняет, противопоставляя два главных небесных светила, взятых в качестве то ли реальных божеств, то ли поэтических символов. Солнце отождествлено Розановым с материалистической действительностью, с реально свершившимся супружеством, тогда как луна — удел всего лишь платонически влюбленных, это нечто «совершенно *противоположное действительному*, и — очень *спиритуалистическое*» [Розанов, 1911, с. 10].

В первой из вышеприведенных цитат само количество эпитетов должно привести читателя к мысли о существенной степени укорененности отвращения к половой жизни в «людях лунного света». Во-первых, его невозможно приобрести, но только родится с ним; во-вторых, у его носителей оно является едва ли не образующим стержнем их личности. Ему подчинены все прочие аспекты мироощущения, настроения, вкусы, само мышление и разум. Истоки этого крика «не хочу!» следует искать там же, где и корень любой сексуальности вообще — ни много ни мало в процессах зарождения мира.

Космогония описывается здесь Розановым в духе гегелевской диалектики с тем различием, что у Розанова основная динамика процесса мироздания осталась навсегда в прошлом. «Домирозданный котел» представлял из себя «течения и противоречия», которые сталкивались друг с другом в винтообразных круговоротах, пока, наконец, не застыли, оформившись в привычный нам мир определенных вещей и явлений. Но если неживая природа

(или даже мир растений и животных) вобрала в себя исключительно «течения», то личность основана не только на «течении», но и на «противоречии». Иначе говоря, человек начинается там, где начинается возможность свободного волеизъявления, идущего наперекор всеобщим законам природы. Первое «нарушение закона» — в самой способности самосознания индивидуума, отделении Я от не-Я. В свою очередь, только данное противопоставление (или противоречие, Розанов не делает здесь различий), соединяясь с имманентно присущим течением, создает возможность для половой любви. С одной стороны, формально она схожа с соединением молекул водорода и кислорода в неживой природе; с другой стороны, подразумевает наличие двух сложно-сочиненных и противоположных друг другу Я. В отличие от молекул, далеко не каждые двое случайно взятых разнополых людей могут захотеть составить пару. Более того, неоднородность человечества вообще, неравномерное распределение в каждом отдельно взятом человеке «течений» и «противоречий» подразумевает возможность возникновения людей, всецело подверженных только «противоречию» (тогда как любая молекула всецело подвержена только «течению»). У людей такого типа — они и названы Розановым «людьми лунного света» — отделение себя от других достигает высшей степени, а импульс «не хочу какого попало другого лица» абсолютизируется до «не хочу другого лица вообще».

Поскольку собственное половое начало в таком человеке значительно ослабевает, то он испытывает потребность в подпитке не от противоположного пола (что исходило бы от полноты энергии), а от своего же. Поэтому, по мнению Розанова, «лунная» аномалия является крайним проявлением гомосексуализма — порою оба понятия используются в трактате в качестве взаимодополняющих. Отсюда второе название «людей лунного света» — люди «третьего» или «среднего» пола.

У каждого человека, как считает Розанов, есть то, что мы могли бы назвать корнями или вектором развития. У обычных людей вектор направлен вертикально, т. е. от одного поколения к другому. Обычный человек испытывает привязанность как к своим родителям, так и к детям. Это обоюдно направленное чувство не только проходит через личность любого взятого индивидуума, оно лежит в основе мироздания вообще, поскольку логически и онтологически первым Родителем является сам Бог-Творец. Напротив, у «людей лунного света» ориентация жизненных сил горизонтальная: не имея глубокой тяги к отчему дому, а к деторождению и вовсе питая отвращение, такие люди привязываются ко всему человечеству без разбора возраста и пола. Каждый встречный становится братом или сестрой. Выражаясь образно, корни «людей лунного света» не тянутся узконаправленно вниз, а масштабно разрастаются вширь. Пренебрегая любовью, основанной на общей крови или плотском влечении, «люди лунного света» всецело отдаются чисто духовной братско-сестринской любви.

Определение семьи и брака

Остановимся на том, как именно Розанов видит сущность образующего элемента семьи, т. е. супружества. Совершенно определенно этот взгляд выражен, пожалуй, только в более ранней его статье «Семья как религия» [Розанов, 1995] при описании отношений Николая Ростова и Марьи Болконской (стоит в целом отметить тягу Розанова к примерам из художественной литературы). Непременным условием брака должна быть любовь, определяя которую, Розанов решительно отвергает понимание, сосредоточивающееся исключительно на родстве душ. По мнению философа, в основе любви должна лежать именно половая любовь в прямом значении данного слова, но только той силы, которая способствует возникновению длительной связи, созданию дома и рождению детей. В других работах (уже упомянутая статья «Юдаизм» и цикл статей о семейном вопросе в России [Розанов, 1903]) Розанов выражает свое убеждение, что на подобное переживание (названное им таинством) человек, начиная с подросткового возраста, способен не один раз, что совершенно естественно: таким образом обосновывается тезис о допустимости разводов.

Горизонт эсхатологии

Хотя отношение к «людям лунного света» в целом можно было бы охарактеризовать как то ли сострадательное, то ли брезгливое, само по себе их существование не воспринимается Розановым, для которого семья и деторождение представляли высшую ценность, как однозначно негативный факт. Розанов неоднократно делает упор на отсутствие в природе нормы как таковой, особенно во всем, что относится к столь интимной стороне жизни: на естественность как индивидуальной пропорции смешения мужского и женского, так и степени смешения «течений и противоречий» в каждом отдельно взятом человеке. Показателен пример, взятый Розановым из романа Л. Н. Толстого «Воскресение»: второстепенный персонаж, политическая ссыльная девушка Марья Павловна, которая видится Катюше Масловой идеалом самоотверженности и человеколюбия. Марья Павловна отказалась не только от супружества, но и от семьи как таковой: еще в юном возрасте она покинула свой довольно комфортный родительский дом, чтобы уйти служить народу. Молодая и красивая дочь богатого генерала, она не страдала от жизни практически в нищете, наоборот, находила даже удовольствие в том, чтобы не заботиться о своем крове, одежде и пище. Розанов видит органическую взаимосвязь между стремлением к холостой жизни и тягой к аскетизму. Данный взгляд несколько необычен для современного массового сознания, привыкшего, наоборот, одиночество отождествлять с комфортом, а семейный быт видеть не иначе как проходящий в условиях постоянного самоограничения монотонный труд. Но с позиции самого Розанова все довольно логично: если на одном полюсе находится полнота бытия,

т. е. жизнь, радость, семья и любовь, то на другом точно так же тесно связаны между собою смерть, нищета и одиночество. Однако вернемся к поставленному вопросу: с какой целью природа производит на свет «людей лунного света», если все в ней должно служить приумножению жизни? Ответ лежит на поверхности: «люди лунного света» призваны служить человечеству, особенно наиболее несчастной ее части, тем отверженным, что по тем или иным причинам остались на обочине нормального существования, т. е. вне семьи и общества.

Как и все в природе, «люди лунного света» возникают ровно в том количестве, в каком они необходимы для выполнения своего предназначения. Ненормальной является та ситуация, в которой они «выходят за рамки своих полномочий» и приписывают свое сугубо индивидуальное мироощущение всему человечеству. Розанов яростно спорит с Вл. С. Соловьевым (отметим существование между двумя этими мыслителями конфронтации, выходящей за пределы данного спора [Козырев, 2004]), связывающим половую жизнь с неизбежным чувством стыда: «Каково чудовищное давление содомии! давление на совершенно уже нормальный брак, на совершенно нормальных супругов! <...> О, духовно-содомская цивилизация: и она смеет свой пафос возводить в закон!...» [Розанов, 1911, с. 120]. Личное, морально индифферентное предпочтение «мне это не нравится» неправомерно гиперболизируется не просто до «это не нравится никому», но до «это плохо само по себе», т. е. возводится до уровня заповеди. Христианство, как его видит Розанов, по своему существу есть не что иное, как мироощущение «человека лунного света» (т. е. Христа [Иванова, 2021, с. 120]), раздутое до статуса целой религиозной системы. В то время как древние религии Востока (повторимся, для Розанова не существует принципиального различия между иудаизмом и религиями Месопотамии или Египта) ориентируют человека на брачную жизнь в той или иной ее форме, в центре христианской этики Розанов видит разрушительный для человеческой природы аскетизм и призрачную любовь к дальнему вместо естественной и полезной внутрисемейной любви.

Соответственно, с возникновением христианства меняется идеал человеческого общежития: на смену семье приходит монашеская община. В отличие от семьи, отношения внутри монашеской общины универсальны и бесплодны. Естественное кровно-плотское чувство способствует к различению людей между собой, которое не ограничивается дефиницией «свой – чужой», это также деление на такие категории, как «родитель», «супруг», «ребенок». При таком раскладе, как считает Розанов, в человеческих взаимодействиях на первый план выступает конкретное и индивидуальное. Привязанность и любовь, направленные на меньшее количество людей, тем самым выигрывают в качестве, становятся интенсивнее и крепче. Напротив, искусственно выведенное нравственное чувство, основанное не на природном влечении, а на универсальном моральном законе, ведет к универсальному же отношению ко всем людям вообще, не делая различий в возрасте, поле и национальности или расе. Розанов отнюдь не считает осуществление данного идеала утопией, скорее даже

он предчувствует его воплощение в ближайшем будущем, но именно это и отвергает Розанов в ужас. По его мнению, христианская любовь обращена к выхолощенной идее человека, в то время как живой человек в лучшем случае выпадает из поля зрения, в худшем — становится объектом презрения.

Возникает закономерный вопрос: если «люди лунного света» появлялись везде и всегда в неизменном (крайне ничтожном) количестве, то как получилось, что однажды это меньшинство возглавило целую цивилизацию? И в чем, собственно, опасность их господства, если «человеком лунного света» в полном смысле слова нельзя стать ни под внешним воздействием, ни путем самоубеждения? Если христианская часть человечества спокойно продолжает вступать в брак и обзаводиться детьми? На первый вопрос мы можем ответить лишь своим предположением, что дело в темпераменте тех народов, среди которых утвердилось христианство: в основном это народы Европы, более флегматичные по сравнению с жителями Ближнего Востока и Азии. Будучи некогда славянофилом [Тесля, 2019], Розанов отчасти сохранил убеждение в существовании надличностного национального характера, который способен определить религиозный выбор того или иного народа (особенно это проявляется в работах, посвященных еврейской теме). Вред же господства «людей лунного света» в следующем. Они подстраивают под свой психотип социальные институты (в первую очередь, конечно, институт брака), что создает для среднестатистического человека вредную для него обстановку, толкающую его уже к реальным порокам. Частым объектом критики Розанова, и не только в трактате о «людях лунного света», является запрет ранних браков, что приводит к сублимации половой энергии по ложному руслу, например проституции. Запрет разводов приводит к лицемерию, к существованию браков без любви и к частоте супружеских измен, тогда как при допустимости разводов могли бы рождаться новые семьи.

Обобщим сказанное. Историю человечества В. В. Розанов рассматривает через обращение к человеческой сексуальности. Одно из главнейших исторических событий — победа христианства над язычеством — тесно связывается Розановым с лидерством в европейской культуре людей определенного (не просто низкого, а со знаком минус) сексуального темперамента. Название этим людям — «люди лунного света». Розанов исходит из той позиции, что в данной сфере жизни нет и не может быть единой общепринятой нормы. Потому и «люди лунного света» имеют не только право на существование в этом своем качестве, но и свою миссию: их нерастраченная на свою семью энергия уходит на заботу об обездоленной части человечества. Однако, когда «люди лунного света» выходят за пределы своих узко очерченных полномочий и становятся творцами культуры, то их отрицание жизни пола для себя лично оборачивается отрицанием жизни вообще. На смену семье приходит монашеская община, и человечество вырождается в самом буквальном смысле этого слова: именно к такой цели, как считает Розанов, логически приведет всеобщее торжество христианства (религии «людей лунного света») по всему земному шару.

В. В. Розанов в контексте эпохи

Последние десятилетия существования Российской империи ознаменовались всплеском интереса философствующей интеллигенции к эсхатологической теме [Шнирельман, 2019]. В данном смысле интересно сравнить разбираемый нами здесь трактат Розанова со следующими работами двух других мыслителей, которые тему конца света также осмысливают в контексте того или иного представления о половой любви: это корпус сочинений «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова [Федоров, 1906, 1913] и цикл статей «Смысл любви» Вл. С. Соловьева [Соловьев, 2018, с. 62–138].

Основоположник русского космизма Н. Ф. Федоров известен своим впечатляющим призывом к человечеству объединиться во имя воскрешения всех прежде живущих поколений — на достижение такой конкретной цели, а не на пассивное созерцание должна бросить все свои силы наука. Побудить людей к свершению «общего дела» должен нравственный переворот, подготовляемый в первую очередь христианством, где жажда победы над смертью выражена в своем абсолютном значении. Однако задатки к «общему делу» заложены уже в самой человеческой природе. Противопоставляя животного и человека, Н. Ф. Федоров выделяет в человеке главным образом его способность ориентироваться не только на настоящее. Культура любого народа и любой эпохи есть не что иное, как попытка воскресить прошлое. Наиболее ярко это проявляется в религии, важным компонентом которой что в христианстве, что в язычестве, по мнению Федорова, является почитание предков. Любовь к детям присуща в равной степени как людям, так и животным, она основана на инстинкте и не может считаться особой добродетелью. Однако любовь к родителям и заботу о них способен испытывать и проявлять только человек, поскольку их основа — исключительно в духовной сфере, это то, что превосходит природу. Соответственно, для всеобщего воскресения необходима революция в сознании каждого из ныне живущих, заключающаяся в развороте от биологической любви к любви духовной. А конкретно — в переориентации на сто восемьдесят градусов с естественного желания построить свою семью (тяга к дурной бесконечности, нисходящей вниз) на исключительно нравственное стремление к предкам, цепочку которых возглавляет сам Бог-Творец.

Если в построении Н. Ф. Федорова главную дихотомию составляют любовь к родителям и любовь к детям, то Вл. С. Соловьев в своем цикле статей «Смысл любви» разводит по разную сторону баррикад деторождение и половую любовь. Деторождение, домостроительство, брак, семья — все то, что так волнует Розанова и смысла чего он не видит без любви, для Соловьева оказывается не предметом благоговения, а набором вполне бытовых, сугубо практических задач. Тысячелетиями человечество успешно решало их без помощи любви; более того, чаще всего она служила препятствием к их осуществлению, с чисто внешней стороны оборачивалась трагедией для всех действующих лиц. Соловьев принципиально разъединяет земное и небесное, относя любовь,

безусловно, к небесному, видя смысл ее единственно в слиянии мужчины и женщины, достигаемое путем преодоления эгоизма — не столько даже психологического, сколько онтологического, проклятием легшего на человека вследствие его отпадения от Бога. До настоящего момента история знала только попытки реализации данного идеала, но его полное осуществление возможно лишь в будущем, вместе с преображением всего творения, после гибели старого мира.

Все три мыслителя — Розанов, Федоров, Соловьев, — подобно героям платоновского диалога «Пир», видят заложенный в любви вселенских масштабов потенциал, для них это именно та сила, с которой связано как создание, так и разрушение мира. Однако Федорова и Соловьева объединяет убеждение в том, что в настоящий момент (т. е. на протяжении всей земной истории человечества) эта энергия либо была направлена в неверное русло, либо не достигала поставленной цели. Начиная с грехопадения, человек жил, как животное, слепо подчиняясь инстинктам и погрязнув в житейских заботах, приковывающих его к тварной природе и мешающих обращению к Творцу. В соответствии с данным представлением религия требует отречения и жертвы. Тогда как Розанов не видит ничего морально предосудительного в том, чтобы всецело посвятить себя обустройству «гнезда» и приумножению земного благополучия; наоборот, именно следование зову природы, по его мнению, способствует пребыванию в гармонии с самим собой и с Богом.

Диаметрально противоположное отношение к браку и деторождению основывается, как указывает сам Розанов, на страницах своего трактата споря со взглядами Соловьева, на другом отношении к природе (или космосу в древнегреческом понимании данного термина) вообще. Поскольку по ключевым своим положениям Федоров и Соловьев являются христианскими мыслителями, то в своем мироощущении они исходят из догмата о грехопадении, иначе говоря, мысли о том, что весь мир, включая в первую очередь человека, погряз во зле¹. Поэтому естественное далеко не всегда тождественно морально приемлемому, а чаще даже наоборот. Федоров определяет природу как бездушную имморальную машину², над которой человек — образ и подобие Божие — должен взять верх. Соловьев воспринимает окружающую действительность либо как отблеск иного мира [Соловьев, 2018, с. 326–327], либо как Хаос, которому только еще предстоит быть преображенным Божественным Логосом [Соловьев, 2018, с. 7–61]: в обоих вариантах человеку, если он хочет спастись, природу предстоит преодолеть, а не слиться с ней. В то время как убеждение Розанова заключается в следующем: «Космос есть великая утроба, в которой и из которой родилась “нравственная личность”» [Розанов, 1911, с. 134].

¹ Иванов М. С. Грех первородный // Православная энциклопедия: сайт. URL: <https://www.pravenc.ru/text/166457.html> (дата обращения: 25.01.2025).

² Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. URL: <http://www.vzms.org/delo.html> (дата обращения: 25.01.2025).

Отсюда святость всего, что естественно. Обращение Розанова к «людям лунного света»: «Добавляйте: “стыдно человеку дышать, стыдно, что у него есть кровообращение”» [Розанов, 1911, с. 133].

Исследователь русской философии В. В. Зеньковский [Зеньковский, 2021] с некоторыми оговорками делит все творчество Розанова на три этапа, выбрав в качестве критерия его отношение к христианству: этап абсолютной преданности православию; этап сомнений в успешности исторического христианства (которому противопоставляется христианство истинное); наконец, этап сомнений в самом христианском замысле. Деление, как указывает сам Зеньковский, весьма условное, графически философский путь Розанова можно было бы изобразить не в виде прямого вектора, но в качестве то ниспадающей, то возрастающей волны. Так, например, не столь далеко отстоят друг от друга по времени написания вполне православные по своему содержанию «Опавшие листья» (1913–1915) [Розанов, 2010] и вызывающе антихристианский «Апокалипсис нашего времени» (1917–1918) [Розанов, 2000].

Краеугольным камнем, провоцировавшим духовные колебания Розанова на протяжении всей его творческой деятельности, можно назвать именно догмат о грехопадении. В данном смысле космоцентризм Розанова оказывается тесно связан с его антропофилией. Недостаточно сказать, что в центре внимания Розанова всегда находилась именно антропологическая проблематика, что гносеология, теология и прочие сферы познания всегда осмыслялись им в первую очередь через вопрошание о человеческом бытии. Розанова как философа определяет не только интерес к человеку, но и огромная к нему любовь, не позволяющая увидеть в его природе ничего существенно дурного. Если, например, этюд раннего Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе» [Розанов, 1894] просто полон исторического оптимизма вследствие веры в преобладание в человеке благого начала (тем не менее тема зараженности человека грехом в нем все-таки звучит), то в более поздних работах место призыва к борьбе с человеческой натурой всецело занимает призыв к борьбе с дурным к ней отношением.

Отсюда столь разное отношение и к такой важной сфере человеческой жизни, как брак и рождение детей, чему должна сопутствовать неоскудевающая забота о земном благополучии. Это, как считает Розанов, наиболее естественно и потому наиболее священо. Любые попытки преобразовать или вовсе преодолеть естественный образ жизни (чем, по мнению Розанова, занимается христианство, якобы стремящееся не возвести семью и брак на качественно новый уровень, а упразднить их) является не попыткой сотрудничества человека и Бога в преодолении последствий грехопадения, но злонамеренным разрушением предустановленного Богом порядка, раздуванием полезного меньшинства «людей лунного света» до размера раковой опухоли, угрожающей всему человечеству.

Заключение

Динамизм христианской историософии строится вокруг факта грехопадения, которое необходимо преодолеть, поборов свою дурную натуру путем обращения к трансцендентному Богу. Без данного препятствия, наличие которого Розанов склонен отрицать, пропадает смысл как развития форм человеческого общежития, так и совершенствования самой человеческой натуры. Если есть только созданный Богом и ничем не искаженный миропорядок, то своим произволом человек способен лишь разрушить священную гармонию. Явленная таким образом антропология, а затем и онтология позднего Розанова сближает его с представителями языческой древности: неудивительно, что сам Розанов совершенно откровенно тяготеет именно к дохристианскому Средиземноморью.

Основная часть трактата о «людях лунного света» (не считая приложения, адресованного юристам и медикам) вполне ожидаемо завершается выражением идеи о христианстве как о религии, вмещающей в естественный ритм общественной жизни и приближающей конец света, за которым не последует ни преобразования старого мира, ни созидания нового: возможно только спасение той части человечества, которая окажется не заражена «лунной» проказой. Связано это со склонностью Розанова рассматривать христианство (иногда только его западноевропейскую ветвь, как в «Опавших листьях», а иногда всю данную религию как таковую — в «Людях лунного света») исключительно через его отношение к брачно-семейной проблематике и трактовать это отношение как абсолютно отрицательное. Понятое таким образом христианство, по мнению Розанова, не несет в себе созидательного начала, только бунт и разрушение во имя пустоты. Идею эту нельзя считать случайной, поскольку она прозвучит у Розанова снова и до своего логического завершения будет доведена в его последнем труде — «Апокалипсисе нашего времени». Как отмечает Д. К. Богатырев: «ключевой посыл философии зрелого Розанова — “христианство сгноило грудь человеческую”» [Богатырев, 2020, с. 14].

Список источников

1. Розанов В. В. Юдаизм // Собрание сочинений. Т. 27. Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг. / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 5–107.
2. Иванова Т. А. Проблема андрогинного идеала человека в философии пола В. В. Розанова // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. № 1 С. 55–62. <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2021-1-55-62>
3. Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб.: Типография Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1911. 199 с.
4. Розанов В. В. Семья как религия // Собрание сочинений. Т. 6. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 67–81.

5. Розанов В. В. Семейный вопрос в России: Дети и родители. Мужья и жены. Развод и понятие незаконнорожденности. Холостой быт и проституция. Женский труд. Закон и религия. Т. 1. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1903. 312 с.
6. Козырев А. К. В. В. Розанов и Вл. Соловьев: диалог в поисках другого // Соловьевские исследования. 2004. № 2 (9). С. 21–49. <https://cyberleninka.ru/article/n/v-v-rozanov-i-vl-soloviev-dialog-v-poiskah-drugogo>
7. Иванова Т. А. Два типа концептуализации андрогина в русской философии серебряного века // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2021. № 5 С. 113–126. <https://cyberleninka.ru/article/n/dva-tipa-kontseptualizatsii-androgina-v-russkoy-filosofii-serebryanogo-veka>
8. Тесля А. А. «Славянофилы», «славянофильство» и В. В. Розанов: заметки к теме // Тетради по консерватизму. 2019. № 4. С. 113–123. <http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2019-0-4-113-123>
9. Шнирельман В. А. Антихрист, катехон и Русская революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 1-2. С. 488–515. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-1/2-488-515>
10. Федоров Н. Ф. Философия общего дела: статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова / под ред. В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. 1. Верный: Тип. Семиречен. обл. правл., 1906. 731 с.; Т. 2. М.: Печатня А. Снегиревой, 1913. 483 с.
11. Соловьев Вл. С. Смысл любви: избранные сочинения. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2018. 352 с.
12. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект; Паритет, 2001. 880 с.
13. Розанов В. В. Опавшие листья // Собрание сочинений. Т. 30. Листва / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 73–364.
14. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // Собрание сочинений. Т. 12 / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. 429 с.
15. Розанов В. В. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского: опыт критического комментария В. Розанова. СПб.: Типо-литогр. и нотопеч. С. М. Николаева, 1894. 234 с.
16. Богатырев Д. К. Философия истории до и после Гегеля: российский опыт. Ч. 2. Антихристианство и христианский реализм // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21. № 4-2. С. 11–33. <https://doi.org/10.25991/VRHGA.2021.2.21.002>

References

1. Rozanov, V. V. (2009). Judaism. In Rozanov, V. V. *Collected works* (vol. 27, pp. 5–107). Respublika. (In Russian).
2. Ivanova, T. A. (2021). The problem of the androgynous ideal of man in the philosophy of sex by V. V. Rozanova. *Bulletin of Perm University. Philosophy. Psychology. Sociology, 1*, 55–62. (In Russian). <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2021-1-55-62>
3. Rozanov, V. V. (1911). *Moonlight people. The Metaphysics of Christianity*. Printing house of F. Weisberg and P. Gershunin. (In Russian).
4. Rozanov, V. V. (1995). Family as a religion. In Rozanov, V. V. *Collected works* (vol. 6, pp. 67–81). Respublika. (In Russian).

5. Rozanov, V. V. (1903). Family issue in Russia: *Children and parents. Husbands and wives. Divorce and the concept of illegitimacy. Single life and prostitution. Womens work. Law and Religion*. Printing house of M. Merkushev. (In Russian).
6. Kozyrev, A. K. (2004). V. V. Rozanov and V. Solovyov: a dialogue in search of another. *Solovyov studies*, 2 (9), 21–49. (In Russian). <https://cyberleninka.ru/article/n/v-v-rozanov-i-vl-soloviev-dialog-v-poiskah-drugogo>
7. Ivanova, T. A. (2021). Two types of conceptualization of the androgyn in Russian Philosophy of the Silver Age. *Bulletin of the Moscow University. Series 7. Philosophy*, 5, 113–126. (In Russian). Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/dva-tipa-kontseptualizatsii-androgina-v-russkoy-filosofii-serebryanogo-veka>
8. Teslya, A. A. (2019). Slavophiles, “Slavophilism” and V. V. Rozanov. Notes on the subject. *Notebooks on Conservatism*, 4, 113–123. (In Russian). <http://dx.doi.org/10.24030/24092517-2019-0-4-113-123>
9. Shnirelman, V. A. (2019). Antichrist, catechon and the Russian revolution. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, 37 (1–2), 488–515. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-1/2-488-515>
10. Kozhevnikov, V. A., Peterson, N. P. (Eds.). (1906, 1913). *The philosophy of the common cause: articles, thoughts and letters of Nikolai Fedorovich Fedorov* (vol. 1, 2). Printing House of the Semirechye Regional Government. (In Russian).
11. Solovyov, V. S. (2018). *The meaning of love: selected writings*. Azbuka; Azbuka-Attikus. (In Russian).
12. Zenkovskij, V. V. (2001). *The history of Russian Philosophy*. Akademicheskij Proekt; Raritet. (In Russian).
13. Rozanov, V. V. (2010). Fallen leaves. In Rozanov, V. V. *Collected works* (vol. 30, pp. 73–364). Respublika; Rostok. (In Russian).
14. Rozanov, V. V. (2000). The Apocalypse of our time. In Rozanov, V. V. *Collected works* (vol. 12). Respublika. (In Russian).
15. Rozanov, V. V. (1894). *The Legend of the Grand Inquisitor by F. M. Dostoevsky: An experiment in critical commentary by V. Rozanov*. Typo-lithography and music printing by S. M. Nikolaev. (In Russian).
16. Bogatyrev, D. K. (2020). Philosophy of history before and after Hegel: Russian experience. Part 2. Anti-Christianity and Christian realism. *Review of Russian Christian Academy for the Humanities*, 21 (4-2), 11–33. (In Russian). <https://doi.org/10.25991/VRHGA.2021.2.21.002>

Информация об авторе / Information about the author:

Екатерина Игоревна Сухорукова — аспирант департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук Московского городского педагогического университета, Москва, Россия.

Ekaterina I. Sukhorukova — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute of Humanities of the Moscow City University, Moscow, Russia.

sukhorukovaei@mgpu.ru; <https://orcid.org/0009-0005-8872-9019>

In memoriam

ПАМЯТИ ВИКТОРА ВАСИЛЬЕВИЧА РЯБОВА

26 февраля 2025 года не стало первого ректора, президента Московского городского педагогического университета Виктора Васильевича Рябова.

Виктор Васильевич — известный ученый, руководитель, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент Российской академии образования, почетный профессор многих российских и зарубежных вузов.

Основание в 1995 году Московского городского педагогического университета стало делом его жизни. Как отмечал сам Виктор Васильевич, он с нуля создавал один из крупнейших вузов Москвы в трудные, переломные времена. Впервые в истории отечественного образования появился педагогический университет, а не институт. Сегодня МГПУ занимает лидирующие позиции среди вузов страны, готовящих педагогические кадры.

Плодотворная и разносторонняя деятельность Виктора Васильевича Рябова была отмечена орденами Трудового Красного Знамени и «Знак Почета», медалями ордена «За заслуги перед Отечеством» I и II степеней, государственными, ведомственными, профессиональными, общественными званиями, наградами и почетными знаками. Дважды он был удостоен премии Правительства Российской Федерации в области образования.

Виктор Васильевич Рябов был и останется высочайшим авторитетом среди специалистов. Его любили коллеги за открытость, доброжелательность, юмор, готовность помочь и поддержать.

Светлая память о нем сохранится в сердцах всех, кто его знал.

Редколлегия журнала «Философские науки»

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Уважаемые авторы!

В нашем журнале публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам. Журнал адресован философам-исследователям, представителям социально-гуманитарного знания, аспирантам и соискателям ученой степени — всем, кто интересуется философским осмыслением сущности человека и общества, проблемами познания, этики и философии культуры.

Редакция просит вас при подготовке материалов, предназначенных для публикации в «Вестнике», руководствоваться требованиями Редакционно-издательского совета МГПУ к оформлению научной литературы.

- объем статьи — от 20 000 до 40 000 знаков с пробелами, включая рисунки, таблицы и графики, с учетом списка литературы (*не менее 20 000 и не более 40 000*);

- поля — по 2,5 справа, слева, сверху, снизу;
- шрифт — 14, Times New Roman;
- интервал — полуторный;
- красные строки — 1,25 (выставляются автоматически);
- для связи затекстовых библиографических ссылок с текстом документа используются отсылки, которые приводятся в тексте документа в квадратных скобках с указанием идентифицирующих сведений, например: [ФАМИЛИЯ автора, год издания, с. 17]; [ФАМИЛИЯ автора, год издания, с. 17–25] (обратите внимание, что указывается только ФАМИЛИЯ автора (авторов), без инициалов);

- в верхнем левом углу указывается тип статьи (обзорная; научно-теоретическая; научно-практическая; аналитическая; научно-публицистическая; научно-исследовательская);

- далее указывается классификационный индекс Универсальной десятичной классификации (УДК — <https://teacode.com/online/udc/>);

- далее — заглавие статьи на русском языке (выравнивание по центру, кегль шрифта — 14, буквы заглавные, выделение жирным шрифтом). В конце заглавия статьи точка не ставится;

- имя, отчество и фамилия (полностью) авторов (выравнивание по левому краю, кегль шрифта — 14, выделение жирным шрифтом, курсивом);

- информация о месте работы (учебы) автора(ов), электронные адреса, ORCID (Open Researcher and Contributor ID — <https://orcid.org>) авторов указывается после имен авторов на разных строках и связывается с именами с помощью надстрочных цифровых обозначений — 1 (выравнивание по левому краю, кегль шрифта — 14, выделение жирным шрифтом, курсивом);

- перечень затекстовых библиографических ссылок, озаглавленный **Список источников** (кегель шрифта — 14, выравнивание по ширине страницы). Список оформляется в соответствии с ГОСТ Р 7.05–2008 «Библиографическая ссылка» и строится в порядке цитирования источников в тексте статьи;

- список источников на английском языке, озаглавленный **References**, — в соответствии со стилем APA (7th edition) (<https://apastyle.apa.org>). В References необходимо полностью повторить список литературы к русскоязычной части, независимо от того, имеется или нет в нем иностранная литература. Последовательность авторов в **References** должна полностью совпадать с русскоязычным списком источников;

- в список источников включаются только **научно-исследовательские работы (научные статьи, монографии, книги)**, в том числе не менее 50 % зарубежных (за последние 3 года (Scopus) / 5 лет (Web of Science), с указанием DOI или URL национального архива для всех источников. Ссылки на **другие виды источников** (архивную, нормативную, публицистическую, справочную, учебно-методическую литературу, словари, авторефераты диссертаций и др.) оформляются внутри текста статьи **подстрочными ссылками** (в соответствии с ГОСТ Р 7.05–2008 «Библиографическая ссылка»);

- материал статьи должен отвечать требованиям оригинальности: не менее 75 % для обзорных (аналитических) рукописей; не менее 85 % для эмпирических.

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте: <https://philosophy.mgpu.ru/instrukciya-dlya-avtorov/>

Плата за публикацию статей в журнале не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ. Серия «Философские науки» предлагаем обращаться к составителю — заместителю главного редактора **Светлане Васильевне Черненькой** (ChernenkayaSV@mgpu.ru).

E-mail: vestnikphilosophya@mail.ru

Научный журнал / Scientific Journal
Вестник МГПУ.
Серия «Философские науки».

MCU Journal
of Philosophical Sciences

2025, № 1 (53)

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:
серия ПИ № ФС77-82101 от 12 октября 2021 г.

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор *А. В. Жукоцкая*

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т. П. Веденеева*

Редакторы:
И. Е. Посоха, А. В. Лященко

Корректор:
К. М. Музамилова
Техническое редактирование и верстка:
А. В. Бармин, О. Г. Арефьева

Научно-информационный издательский центр ГАОУ ВО МГПУ
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36

Подписано в печать: 18.04.2025 г.
Формат: 70 × 108 1/16. Бумага: офсетная.
Объем: 8,5 печ. л. Тираж: 1000 экз.