

ВЕСТНИК МГПУ.

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ».

**MCU JOURNAL
OF PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 4 (56)

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

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

Геворкян Е. Н.

заместитель председателя

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

Агранат Д. Л.

заместитель председателя

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**Жукоцкая А. В.**

главный редактор

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

Черненькая С. В.

зам. главного редактора

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

Осмоловская С. М.

ответственный секретарь

доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ,

кандидат социологических наук, доцент

Федулов И. Н.

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

Кожевников С. Б.

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

Бирич И. А.

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

Мамедова Н. М.

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

Мапельман В. М.

профессор дирекции образовательных программ МГПУ, доктор философских наук, профессор

Хилханов Д. Л.

профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор социологических наук, доцент

Оганисян А. О.

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

Чжан Байчунь

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>Мамедова Н. М.</i> Ценностные ориентации студенческой молодежи в фокусе проблемы национальной идентичности.....	9
<i>Шишкив Д. Х., Волкова Е. Ю., Колесников В. А.</i> Концепция души в иудаизме, христианстве и в исламе: сравнительный анализ	22

История идей и современность

<i>Кучеренко А. В.</i> Чистый разум в плену гетерономии	32
<i>Корчажкина О. М.</i> Постижение природы реальности через соотношение сущего и существующего.....	44

Теория познания

<i>Шульга Е. Н.</i> Философия понимания: исторический опыт интерпретации	63
--	----

Философия культуры

<i>Васюков Р. В.</i> Аутопоэзис творческой личности: творчество и потребление как модусы экзистенциального выбора в цифровую эпоху (социально-философский аспект)	76
---	----

Рецензии

- Грибова А. В.* Дисхрония как симптом эпохи:
философское осмысление темпорального кризиса.
Рецензия на: Хан Б.-Ч. Аромат времени. Философское
эссе об искусстве созерцания / пер. с нем. А. С. Салина.
М.: ACT, 2023. 191 с. 88

Исследования молодых ученых

- Чалышева К. О.* Прием симультанности в современном
театре 98
- Информация для авторов** 107

C O N T E N T S

Word of Editor in Chief

Number tasks	7
--------------------	---

Social Philosophy

<i>Mamedova N. M.</i> Values of student youth in the focus of the problem of national identity	9
<i>Shishkov D. Kh., Volkova E. Yu., Kolesnikov V. A.</i> The concept of the soul in Judaism, Christianity, and Islam: A comparative analysis.....	22

History of Ideas and Modernity

<i>Kucherenko A. V.</i> Pure reason in the captivity of heteronomy	32
<i>Korchazhkina O. M.</i> Understanding the nature of the reality through the relationship between the essence and the entity.....	44

Theory of Knowledge

<i>Shulga E. N.</i> Philosophy of understanding: Historical experience of interpretation	63
---	----

Philosophy of Culture

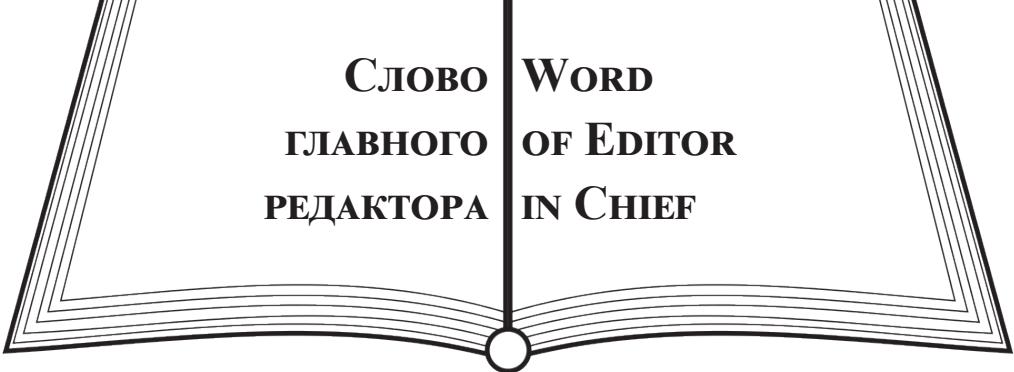
<i>Vasyukov R. V.</i> Autopoiesis of the creative personality: Creativity and consumption as modes of existential choice in the digital age (Socio-philosophical aspect)	76
--	----

Reviews

- Gribova A. V.* Dischronation as a symptom of an epoch:
A philosophical understanding of the temporal crisis.
Review of: Khan B.-Ch. The scent of time. Philosophical
essay on the art of contemplation / translated from German
by A. S. Salina. Moscow: AST, 2023. 191 p. 88

Research by Young Scientists'

- Chalysheva K. O.* The reception of simultaneity in modern
theater 98
- Information for Authors** 107



**СЛОВО
ГЛАВНОГО
РЕДАКТОРА**

**WORD
OF EDITOR
IN CHIEF**

Задачи номера

Онто-гносеологическая, онто-эпистемологическая проблематика составляет философскую классику, она никогда не устаревает, напротив, обрастает новыми, современными значениями и смыслами. Эта проблематика связана с междисциплинарным подходом и находится на пересечении многих направлений научной мысли (этики, гносеологии, аксиологии, психологии, социологии, культурологии, политологии, антропологии, когнитологии и др.). Казалось бы, «Критика чистого разума» И. Канта — произведение сугубо философское, не имеющее выходов в современную эмпирическую реальность, тем не менее человек и его сознание (разум и рассудок) — это сплав рационального и иррационального, эмоционального и аффективного, подчас отправляющее наше критическое мышление на периферию сознания. Это, в свою очередь создает комфортные условия для манипуляции сознанием и эксплуатации человеческой доверчивости. Постижение природы

реальности через максимально абстрактные категории мышления и бытия, существа и существующего, видимости и кажимости также связано с современными научными практиками изучения и интерпретации мира (астрофизика, квантовая физика, ИТ-технологии, когнитивные технологии и др.). В этом контексте получение новых знаний всегда эффективнее и достовернее при объединении усилий представителей различных научных и философских школ и направлений: чем богаче спектр интерпретаций, тем достовернее полученные знания. Но насколько объективным может быть наше знание о мире вообще? Этот философский вопрос пока остается без однозначного ответа, да и возможен ли такой ответ в столь многообразной и многозначной реальности? Сопоставление различных позиций, точек зрения отечественных и зарубежных философских школ и течений на вечные проблемы бытия — методологически оправданная политика в постижении природы реальности. Это позволяет с разных

позиций анализировать и интерпретировать фактически одни и те же явления окружающей действительности. Поиск истины, достоверного знания объединяет усилия ученых, работающих в самых разных сферах научного познания. Современная герменевтика, безусловно, способствует такому единению. Но в наше время этот процесс затруднен нарастающей лавиной информации. В современной

цифровой среде процесс творческого поиска подчас заменяется принятием распространенных стереотипов, образцов мышления и поведения. Тотальное потребительское общество отчуждает человека от глубинного творчества во всех сферах человеческого существования, современная философия активно сопротивляется этому процессу и пока успешно ему противостоит.



Научно-исследовательская статья

УДК 159.923.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-9-21

ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В ФОКУСЕ ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Наталья Михайловна Мамедова

Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова,
Москва, Россия,
mamedova_nm@rea.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7887-8724>

Аннотация. В статье на основе вторичного анализа результатов социологических исследований и эмпирических опросов, проведенных в рамках исследования по заказу Минобрнауки России «Исследование тенденций развития ценностных ориентаций студенческой молодежи в контексте формирования гражданской идентичности российского студенчества» анализируются основные тенденции в динамике ценностных ориентаций студенческой молодежи. Гражданская идентичность студенческой молодежи как основа национального самосознания находится в процессе глубоких изменений, движимых внутренним конфликтом между традиционными и либеральными ценностями. Это противоречие пронизывает все уровни их ценностного сознания. Противоречивый синтез данных ценностных систем порождает феномен ценностного диссонанса, который проявляется в расхождении между номинальными представлениями и реальными проявлениями ценностных ориентаций. Ценностный диссонанс носит системный характер, проявляется во всех компонентах самосознания студенческой молодежи. Разнонаправленные тенденции в динамике ценностных ориентаций студенческой молодежи определяют значение и роль образовательных и воспитательных технологий в вузе. В формировании ценностных ориентаций студентов особая роль принадлежит дисциплинам гуманитарного цикла. В содержании гуманитарных дисциплин заложена информация о ценностно значимом и должном. Развивая критическое мышление студента, гуманитарные дисциплины позволяют ему сделать осознанный выбор жизненной стратегии на основе гуманистических ценностей.

Ключевые слова: ценностный диссонанс, индивидуализация, прагматизация, гедонизм, консьюмеризм

Благодарности: работа выполнена при финансовой поддержке Минобрнауки России (научно-исследовательская работа № FSSW-2023-0053).

Для цитирования: Мамедова Н. М. Ценностные ориентации студенческой молодежи в фокусе проблемы национальной идентичности // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 9–21. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-9-21>

Scientific and theoretical article

UDC 159.923.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-9-21

VALUES OF STUDENT YOUTH IN THE FOCUS OF THE PROBLEM OF NATIONAL IDENTITY

Natalia M. Mamedova

Plekhanov Russian University of Economics,
Moscow, Russia,
mamedova.nm@rea.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7887-8724>

Abstract. The article analyzes the main trends in the dynamics of value orientations of student youth based on the secondary analysis of the results of sociological studies and empirical surveys conducted within the framework of the study commissioned by the Ministry of Education and Science of Russia “Study of Trends in the Development of Value Orientations of Student Youth in the Context of Formation of the Civil Identity of Russian Students”. The civic identity of student youth as the basis of national self-consciousness is in the process of profound changes driven by an internal conflict between traditional and liberal values. This contradiction permeates all levels of value consciousness. The contradictory synthesis of these value systems gives rise to the phenomenon of value dissonance, which manifests itself in the discrepancy between nominal ideas and real manifestations of value orientations. Value dissonance is systemic and manifests itself in all components of self-consciousness of student youth. Multidirectional trends in the dynamics of value orientations of student youth determine the significance and role of educational and upbringing technologies in the university. In the formation of students' value orientations, a special role belongs to the disciplines of the humanitarian cycle. The content of the humanitarian disciplines contains information about the value-significance and proper. By developing the student's critical thinking, the humanitarian disciplines allow him to make a conscious choice of life strategy based on humanistic values.

Keywords: value dissonance, individualization, pragmatization, hedonism, consumerism

Acknowledgements: the work was carried out with the financial support of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (research work no. FSSW-2023-0053).

For citation: Mamedova, N. M. (2025). Values of student youth in the focus of the problem of national identity. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 9–21. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-9-21>

Введение

Национальная идентичность в эпоху глобализации и геополитической нестабильности перестала быть исключительно предметом теоретического анализа, превратившись в ключевой фактор, определяющий траекторию развития государств, их роль на мировой арене и способность к обеспечению национальной безопасности. Проблема формирования российской идентичности отражает противоречие: как, опираясь на существующее многообразие представлений о стране, создать целостный и действенный ментальный конструкт, обладающий уникальными характеристиками и способный консолидировать общество. Чрезмерная распространенность термина «идентичность» в различных дискурсах привела к размыванию его первоначального значения. Это, с одной стороны, свидетельствует о высокой степени актуальности проблемы, а с другой — требует критического переосмыслиния понятия и выявления его реального потенциала для понимания и решения современных социально-политических задач.

Французский ученый Пьер Нора задается вопросом, почему социальная идентичность, которую он считает синонимом социальной памяти, стала такой важной темой обсуждения [Нора, 2005]. Он объясняет это изменениями в развитии общества и истории. Можно согласиться с мнением П. Нора, что расцвет памяти и идентичности связан с двумя главными причинами: общество стало меняться гораздо быстрее, а также стало более демократичным. Скорость социальных изменений приводит к тому, что новые социальные феномены не успевают кристаллизоваться в какие-либо устойчивые формы социальности, поэтому современная культура обращается к историческим артефактам в целях наделения смыслом стремительно изменяющейся действительности. А демократизация общества, породившая множество новых государств, стремящихся к самоопределению через обращение к прошлому (реальному или вымышленному), также способствует этому «идентификационному буму».

Постановка проблемы

Формирование идентичности — это континuum, отражающий историческую и культурную преемственность поколений, специфику изменчивого социокультурного контекста. Особую роль в формировании национальной идентичности выполняют политические, интеллектуальные элиты общества. Таким образом, задача формирования национальной идентичности во всей смысловой полифонии этого понятия среди студенческой молодежи предстает как фундаментальная задача сохранения суверенитета, безопасности и, в конечном счете, выживания России как самобытной уникальной культуры. Студенческая молодежь — это будущая элита общества, от которой будет зависеть судьба нашей Родины, поэтому исследование ценностных ориентаций студенческой

молодежи в структуре их мировоззрения, определение специфики идентичности студенческой молодежи в ракурсе гражданственности и патриотических интенций имеет особое значение и актуальность.

Цель статьи — на основе вторичного анализа результатов социологических исследований и эмпирических опросов, проведенных в рамках исследования по гранту Минобрнауки России в 2023 и 2024 годах (межрегиональная выборка $N = 900$ и $N = 945$ соответственно), определить значимые тенденции динамики ценностных ориентаций студенческой молодежи в аспекте национальной идентичности.

Результаты исследования

В исторической ретроспективе дискурс идентичности эволюционировал: от акцента на индивидуальной самотождественности к рассмотрению разнообразных форм коллективной идентификации. В основе понятия идентичности лежит противоречие между стремлением к тождеству (с другими) и стремлением к уникальности, что позволяет как объединять, так и разделять. Парadoxальная природа идентичности в том, что это всегда напряжение между желанием быть частью чего-то большего и стремлением сохранить свою уникальность. Национальная идентичность неразрывно связана с феноменом нации, и ее формирование, с одной стороны, отражает процессы нациогенеза, с другой стороны, смысловое поле идентичности включает в себя и более широкий историко-культурный контекст, предшествующий формированию нации. В многонациональной России общение и взаимодействие между различными культурами играет решающую роль в формировании общероссийской идентичности. Чувство родины, эмоциональная связь с местом, где человек вырос, — это основа национальной идентичности. Прошлое нации, ее история, формирует ее национальное самосознание. Прошлое как национальная биография формирует представление нации о самой себе, а символическое значение пространства жизни определяет ценность Родины [Мамедова, 2025].

Проведенное теоретическое исследование специфики ценностей студенческой молодежи, факторов их формирования и эмпирическое исследование связи этих ценностей с тенденциями развития гражданской идентичности российского общества позволяет сделать некоторые выводы относительно динамики и содержания идентичности студентов вузов.

Общая динамика трансформации гражданской идентичности студенческой молодежи определяется диалектическим взаимодействием традиционных и либеральных ценностей, что находит отражение во всех компонентах их ценностного сознания (когнитивном, эмоциональном). Результатом такого синтеза противоположных установок является ценностный диссонанс. Ценностный диссонанс проявляется в несоответствии между декларативными ценностями и их фактической реализацией, между провозглашаемыми идеалами и реальной

мотивацией поведения. Этот диссонанс не является случайным явлением, а представляет собой системную проблему, влияющую на саму структуру студенческой идентичности.

Другая значимая тенденция заключается в усложнении и появлении новых форм индивидуальной идентичности при одновременном снижении роли коллективной идентичности. Студенты все больше фокусируются на своей индивидуальной идентичности, в то время как коллективные связи ослабевают. Исходя из результатов исследования, проведенного в 2023 году, эта тенденция подтверждается, так как ценность коллективизма поддержало 23 % респондентов, а индивидуализма — 40,7 %. Результаты, полученные в 2024 году, также обосновывают эти тенденции. Почти треть респондентов согласны с либеральными ценностями индивидуалистической свободы. «В собственном самовыражении я не должен быть ограничен требованиями со стороны других людей» — 30,37 %. Это результаты ответов на прямой вопрос: «Какие ценности вы поддерживаете?» Однако для релевантного представления о соотношении коллективизма — индивидуализма необходимо было выявить отношение к социологическим индикаторам индивидуализма, таким как самореализация, удовлетворение личных потребностей, работа на благо общества либо для себя и своей семьи, проявление самоуважения.

Согласно исследованию, проведенному под руководством Ю. Р. Вишневского, популярность ценностных ориентаций, связанных с самореализацией, растет («возможность реализовать свои способности» с 5 % в 1999 г. до 33 % в 2020 г.) [Молодежь о будущем России и о себе, 2021, с. 264]. Высокий показатель самореализации также подтверждается нашим исследованием (64 % — опрос 2023 г. и более 80 % — опрос 2024 г.) и свидетельствует, с одной стороны, о творческом потенциале и активности личности, с другой — об индивидуализации, смещении приоритетов с общественных ценностей на личностные. В сумме прямые и косвенные (индикативные) показатели по ценности индивидуализма составляют 80,7 % опрошенных (опрос 2023 г.), чья иерархия ценностей предполагает первенство личного над общественным. Приоритет индивидуалистических ценностей студенческой молодежи наблюдается и при ответе на вопрос о смысле и цели будущей работы. Меньшинство опрошенных считает, что важно работать на благо страны. Большинство — работать на себя либо на свою семью. Лишь 15,9 % респондентов согласны с тем, что человек должен работать на благо своей страны. Половина респондентов согласны с утверждением «Я уважаю себя как личность и никогда не дам себя в обиду, чего бы это ни стоило по отношению к другим» (54,07 %). В данном случае самоуважение оборачивается индивидуалистической ориентацией пренебрежения интересами других. В рамках коллективистской траектории находятся мнения трети респондентов, которые не готовы в любой ситуации утверждать свою индивидуальную позицию и отмечают: «Я всегда прислушиваюсь к мнению людей, обладающих авторитетом, в основном следую тому, что они говорят» (36,51 %).

Индивидуализация, проявляющаяся в ослаблении связей с обществом, обусловлена фундаментальными изменениями социальной онтологии. «В реальном социальном пространстве происходят процессы социальной атомизации, отчуждения, а в информационном — образуются виртуальные сообщества, независимые от реальной социальной сегментации. Возникают новые формы социальной консолидации. <...> Следствием таких социальных тенденций является социокультурная маргинализация, происходящая автономно от реальной социальной стратификации. Разрушаются традиционные культурные паттерны, коды, которые складывались в течение столетий, образуя культурную матрицу деятельности, отношений, взаимодействий» [Мамедова, 2019, с. 10]. Этот процесс также подкрепляется изменениями в образовании (коммерциализацией, дистанционным обучением) и появлением новых форм занятости (фриланс), ставших возможными благодаря информационным технологиям. Имея в виду смещение ценностных ориентаций от традиционных коллективистских ценностей к индивидуалистическим, важно отметить, что отношение к коллективизму неоднородно: молодежь демонстрирует большую приверженность коллективистским ценностям в рамках ближайшего окружения (друзья, семья), чем в отношении макросреды (государство, регион). В контексте межличностных отношений респонденты высоко ценят взаимопомощь и взаимное уважение (68,4 %), уважение к друзьям и близким (65,1 %) и высокие нравственные идеалы (60,1 %). Однако при прямом выборе между коллективизмом и индивидуализмом как ценностями 40,7 % выбрали индивидуализм. В этом выражается ценностный диссонанс — расхождение декларативных и реальных ценностях ориентаций.

Еще одна важная тенденция, характеризующая трансформацию самосознания студенческой молодежи и прослеживающаяся как в многочисленных социологических опросах молодежи, так и в нашем исследовании, — это pragmatизация ценностного сознания студенческой молодежи, которая выражается в смещении ценностных ориентаций в сторону материальных и гедонистических аспектов. Гедонизм и консьюмеризм все более распространяются среди молодежи. Потребление и наслаждение становятся приоритетами, влияющими на выбор и поведение молодых людей.

Прагматизация имеет объективные и субъективные основания. Объективные факторы связаны с социокультурной трансформацией. «В современном обществе, где человек, как правило, не имеет контроля за производственной деятельностью, потребление становится важнейшей формой социальной и культурной идентификации, ведущей формой деятельности, и в то же время сущностной чертой экономики. Свобода потребления создает иллюзию свободы индивидуального выбора, несмотря на массовость потребления. Любой акт покупки связан с принятием решения, осознанным выбором. Потребление приобретает смыслообразующее значение, становится целью существования. Одновременно консьюмеризм, будучи актом вполне индивидуальным, представляет собой вид социально одобряемой деятельности, позволяет человеку осуществить свои социальные и экономические притязания и роли. Массовая культура

и ее артефакты (в их числе реклама) создает ту среду, которая, в конечном счете, определяет индивидуальный выбор» [Мамедова, 2018, с. 49–50].

Субъективные факторы связаны с социально-психологическими особенностями молодежи, неоднозначным влиянием массовой культуры, социальных медиа. Молодежь в силу своих возрастных особенностей более подвержена воздействию массовой культуры и социальных сетей, которые продвигают идеалы потребления и удовольствия. Реклама, модные тренды и образы, показываемые в социальных сетях и на других медийных платформах, отражают идеологию консьюмеризма, формируют представление о том, что счастье и удовлетворение достигаются преимущественно через потребление материальных благ и индивидуальное наслаждение. Для некоторых молодых людей потребление и удовольствие становятся способом компенсации стресса, низкой самооценки или других недостатков. Их стремление к удовлетворению материальных потребностей и наслаждению может быть попыткой заполнить эмоциональные или социальные пустоты. Молодые люди еще не имеют достаточного жизненного опыта и не знают, чего они по-настоящему хотят в жизни. Гедонизм и консьюмеризм могут быть попыткой искать счастье и удовлетворение в материальных вещах и развлечениях, пока они еще не осознали истинные ценности жизни. Все эти факторы взаимодействуют и могут усиливать гедонистические потребительские установки среди современной российской молодежи, подкрепляя тенденцию pragmatизации, которая, по существу, отражает процессы, связанные с либерализацией общества и ценностей.

Прагматизация проявляется в изменении приоритетов в пользу прикладных ориентаций и снижении значимости этических и эстетических ценностей. Исследования А. А. Овсянникова и группы социологов из Армении и Белоруссии, проведенные на межрегиональной выборке, выявили существенное снижение за двадцатилетний постсоветский период доли студентов, ориентированных на поиск истины (с 42 % в 1991 г. до 37 % в 2013 г.) и «служение идеалам добра и красоты» (с 51 до 35 %) [Новое поколение: надежды, цели и идеалы, 2016, с. 85]. Современные данные, полученные нами в 2023 году, показывают, что лишь незначительная часть студентов проводит досуг, посещая театры или читая книги (1,9 % и 7 % соответственно).

Эти изменения, вероятно, способствуют и снижению восприятия образования как ключевого фактора карьерного роста. Молодежь все чаще полагает, что успех в карьере зависит не столько от диплома, сколько от практического опыта и личных связей. Исследование Института прикладных экономических исследований РАНХиГС (2018) показало, что почти половина (44,8 %) молодых людей в возрасте 18–30 лет не считают высшее образование обязательным условием для получения хорошей работы (цит. по: [Тазов, 2024, с. 111–112]).

В некоторых исследованиях подчеркивается такая особенность студенческой молодежи, как аполитичность и абсентизм. Так, Ж. В. Пузанова и Т. В. Ларина на основе социологического опроса (анкета — 47 вопросов, N = 1 360 человек) студентов трех московских вузов (Российский университет

дружбы народов, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Высшая школа экономики) по репрезентативной квотной выборке делают вывод об абсентизме студенческой молодежи [Пузанова, Ларина, 2019]. Это проявляется в отсутствии интереса к политике и общественной жизни. Однако результаты нашего исследования показывают более сложную и неоднозначную картину политической культуры студенчества. Кризисные явления очевидны и по итогам нашего исследования в 2023 году. Для 16,4 % респондентов безразлична страна проживания; 4,8 % не интересуются историей страны, 16 % считают, что знать историю родины необязательно; 9,4 % не уважают представителей других национальностей и рас, 20–29 % аполитичны. Патриотизм как приоритетную ценность отметили лишь 40,3 % опрашиваемых.

При этом наш опрос, проведенный в рамках исследования в 2024 году, показывает, что студенты имеют довольно высокий уровень знаний о своих правах, сущности гражданственности, понимании смысла гражданских ценностей — справедливости, достоинства, терпимости, патриотизма. Отвечая на вопрос, какой из приведенных тезисов правильно объясняет, что такое гражданственность, большинство выбрало вариант «Глубокое осознание принадлежности к стране, в которой живет человек, осознание своих прав и обязанностей по отношению к ней» (84,23 %). Половина респондентов (49,74 %) считают, что гражданственность предполагает знание языка и культуры страны. Необходимо отметить, что более трети опрошенных включают в понятие гражданственности формально-юридические моменты: знание законов страны (37,04 %), получение паспорта гражданина страны (87 %). Тенденция ценностного диссонанса наблюдается в отношении к понятию справедливости. Достаточно высокий уровень декларативной приверженности респондентов ценности «справедливость» (78,2 %) — максимальный результат среди других ценностей — сочетается с безразличием в отношении социального неравенства. Равные стартовые возможности поддержали лишь 34,29 % опрошенных.

Одна из важнейших гражданских ценностей — права и свободы человека. Выбирая тезис, который, по мнению респондентов, соответствует этой ценности, более половины опрошенных связывают понятия свободы и самоуважения («Я уважаю себя, поэтому моя личная свобода является для меня главной ценностью» (58,94 %)) и тщательно следят за их соблюдением со стороны других («Я хорошо знаю свои права и неукоснительно слежу за тем, чтобы другие их соблюдали, ведь права и свободы личности — это основа общественной жизни» (57,67 %)). Вместе с тем 41,27 % опрошенных согласны с тем, что для социального благополучия необходимо подчиняться социальным нормам («Жить в обществе и быть свободным от общества не получится»). Свободу не только как правовую ценность, но и ценность моральную («Свобода человека как традиционная ценность — это способность человеческой воли стремиться к добру») понимают 37,46 %.

С точки зрения сформированности национальной идентичности показательна динамика отношения студенческой молодежи к такой ключевой

ценности, как патриотизм. Согласно исследованиям до 2020 года, рейтинги реального патриотизма показывали отрицательную динамику. «Так, 70,7 % молодых людей в 2015 г. заявили о нежелании служить в Российской армии; в 2020 г. этот показатель увеличился до 84,8 %. В случае угрозы извне только 18,9 % в 2015 г. и 15 % в 2020 г. готовы были защищать Родину в качестве добровольца» [Седова, 2022, с. 77]. Эти показатели подтверждают расхождение номинальных и реальных ценностных ориентаций, демонстрируя тенденцию ценностного диссонанса.

Наше исследование выявило рост патриотических настроений. Половина респондентов считают неотъемлемой чертой патриотизма готовность встать на защиту Родины (49,31 %). Можно предположить, что условия Специальной военной операции стали катализатором патриотических настроений. Молодые люди не могут оставаться равнодушными, когда необходимо защищать отчество. На вопрос «Что вы вкладываете в понятие патриотизма?» три четверти респондентов ответили: «Любовь к своей стране, гордость за ее достижения» (76,30 %). Немногим менее 67,51 % отмечают в качестве дополнения любовь к малой родине, местам, где родился и вырос. Это отражает эмоциональный компонент гражданской идентичности — более личностное восприятие отечества, которое предполагает оценку, отношение и выражается в чувствах гордости, любви к отечеству. Почти половина респондентов вкладывает в понятие патриотизма чувство ответственности за судьбу страны, свое личное участие (48,15 %). Немногим менее 44,44 % опрошенных неотъемлемой чертой патриотизма считают чувство сопричастности к великой истории и культуре России. 30,69 % полагают, что активная жизненная позиция, созидательный труд также составляют содержание понятие патриотизма. Менее трети респондентов в своем понимании патриотизма следуют индивидуалистической траектории: «Родина там, где мне хорошо» (28,15 %).

В многонациональном Российском государстве важное место в ценностных ориентациях в структуре гражданской идентичности занимает ценность толерантного отношения к другим культурам и традициям. По данным нашего исследования в 2023 году, отвечая на вопрос, как лучше узнать о культуре других народов, их традициях и обычаях, большинство респондентов (60,1 %) отметили совместное обучение со студентами других национальностей, когда ознакомление с традициями и нормами другой культуры происходит в обыденной коммуникации. В следующей группе опрошенных преобладает мнение о таких способах обмена культурной информацией, как изучение иностранного языка (47,8 %), общение с молодыми людьми других национальностей в соцсетях (44 %), а также изучение дисциплин, направленных на обучение эффективной межкультурной коммуникации («История и культура стран изучаемого языка», «Межкультурные коммуникации» и т. д.). Треть респондентов (32,6 %) считает, что получению знаний о других культурах успешно способствуют тематические интерактивные мероприятия, 29,3 % ожидают получить эти знания на тематических лекциях, организуемых в вузе.

Знания в области культуры и истории своей страны, довольно высокий уровень правовой культуры представляют собой определенный базис для формирования гражданской идентичности. Вместе с тем гражданская идентичность может принимать неверные, гипертрофированные в отдельных аспектах формы. Несмотря на то что подавляющее большинство молодых людей по-прежнему испытывает гордость за свою страну и чувство приверженности ей, такие ценностные ориентации, как гедонизм, коньюмеризм, аполитичность и абсентизм могут деструктивно влиять на гражданскую идентификацию современного российского молодого человека. В значительной степени такие особенности студенческой идентичности и тенденции в ее динамике объясняются состоянием российского гражданского общества (прошедшего период разрушения советской системы ценностей), в котором наблюдается кризис индивидуальных и коллективных идентичностей, ведущий к формированию размытой идентичности. Этот кризис в большей степени затронул молодежь, которая в условиях неполноты сформированной гражданской идентичности может характеризоваться отчуждением от политической жизни, сепаратизмом и даже экстремизмом, сложностями в соотнесении себя с социальной или профессиональной группой, с государством инацией.

При этом следует учитывать, во-первых, что гражданская идентичность может иметь различные модусы существования — номинальный, реальный, несформированный. Во-вторых, различные модусы гражданской идентичности зависят от уровня ее проявления — когнитивного, эмоционального или поведенческого (конативного).

Положительная сторона сформированной у студентов гражданской идентичности проявляется в имеющихся знаниях истории страны, ее подвигах и достижениях, значении в мировом сообществе. К отрицательной зоне тяготело отношение к власти и мнение о социально-экономическом состоянии Российской Федерации, а также наличие коррупции и безработицы. О несформированной гражданской идентичности свидетельствует более низкая оценка истории, текущего состояния и будущего России, что сопровождалось стремлением к иждивенчеству по отношению к государству. С другой стороны, в структуре гражданской идентичности надо выявлять не только когнитивные и эмоциональные аспекты, но и поведенческие, отражающие деятельность на благо отечества, активную социально-политическую позицию и ответственную социально значимую деятельность. Как отмечалось, одна из проблем идентичности молодежи проявляется в диссонансе между нормативным и реальным. Согласно полученным нами данным, ориентации молодых людей на такие традиционные ценности русской культуры, как патриотизм, коллективизм и справедливость, которые значимы для формирования гражданской идентичности, носят противоречивый характер. Вместе с тем эмпирический опрос показывает высокие рейтинги по таким традиционным ценностям, как семья, преемственность поколений, взаимопомощь и взаимоуважение, милосердие, гуманизм.

Заключение

Разнонаправленные тенденции в динамике ценностных ориентаций студенческой молодежи определяют значение и роль образовательных и воспитательных технологий в вузе. В формировании ценностных ориентаций студентов особая роль принадлежит дисциплинам гуманитарного цикла. В содержании гуманитарных дисциплин заложена информация о ценностно значимом и должном. Развивая критическое мышление студента, гуманитарные дисциплины позволяют ему сделать осознанный выбор жизненной стратегии на основе гуманистических ценностей. Конструирование гражданской идентичности студентов можно представить как процесс семантизации ценностей посредством гуманитаризации образования, которое предполагает использование текстов, расширяющих культурный кругозор, отражающих историю России, логику и перспективы ее развития (философия, история, история государственности России). Однако кризис просветительского проекта рационального переустройства мира привел к недоверию к любым объяснительным системам, поэтому необходим поиск новых стратегий презентации национальной идентичности — медиапрезентации, художественно-эстетические, игровые, интерактивные, — которые также адаптируются к особенностям современной молодежи, склонной к визуализации как доминирующему способу восприятия информации.

В содержательном плане основу воспитательных и образовательных технологий образуют такие значимые события российской истории, как победа в Великой Отечественной войне, освоение космоса и присоединение огромных территорий. Именно апелляция к этим событиям создает чувство гордости за страну и дает самым разным общественным группам возможность для объединения и солидаризации. Особую роль в современной идентичности россиян играет концепт всемирной отзывчивости русской культуры, отраженный в евразийстве. Согласно этому концепту, русская культура является особо инклюзивной, объединяющей и включающей в свое тело и ценностно-смысловую систему все другие культуры, с которыми сталкивается, оказываясь, таким образом, универсальной культурой. Таким образом, центральной идеей, организующей внутренний нарратив переживания национальной идентичности, а также внешние артефакты ее проявления, может стать евразийский проект, отражающий особенности и географического, и исторического бытия российской культуры.

Список источников

1. Нора П. Всемирное торжество памяти / пер. с фр. М. Сокольской // Непреклонный запас. 2005. № 2 (40–41). e22. <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>
2. Мамедова Н. М. Российская идентичность: социокультурный контекст // Век глобализации. 2025. № 1 (53). С. 167–177. <https://doi.org/10.30884/vglob/2025.01.14>

3. Молодежь о будущем России и о себе: вызовы настоящего и конструирование горизонтов грядущего (по материалам VIII этапа мониторинга динамики социокультурного развития уральского студенчества 1995–2020 гг.) / А. П. Багирова и др.; под общ. ред. Ю. Р. Вишневского. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2021. 372 с.
4. Мамедова Н. М. Информационное общество: трансгрессия социальности // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2019. № 1 (29). С. 9–14. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2019.29.1.01>
5. Мамедова Н. М. Культурное мифотворчество: реклама и массовая культура // Инновации в гражданской авиации. 2018. Т. 3. № 4. С. 46–51.
6. Новое поколение: надежды, цели и идеалы. Двадцать лет спустя / науч. ред. А. А. Овсянников. М.: Международный университет в Москве, 2016. 352 с.
7. Тазов П. Ю. Векторы динамики ценностных ориентаций студенческой молодежи РФ // Гуманитарный вестник. 2024. № 3. С. 103–117.
8. Пузанова Ж. В., Ларина Т. И. Гражданско-политическая активность и отношение к СМИ в системе взглядов московского студенчества // Теория и практика общественного развития. 2022. № 11. С. 24–31. <https://doi.org/10.24158/tipor.2022.11.3>
9. Седова Л. И. Национальная идентичность: тенденции трансформации // Гуманитарный вектор. 2022. Т. 17. № 2. С. 69–81. <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2022-17-2-69-81>

References

1. Nora, P. (2005). The worldwide triumph of memory (M. Sokolskaya, Trans.). *An Inviolable Reserve*, (2 (40–41)), e22. (In Russian). <http://maga-zines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>
2. Mamedova, N. (2025). Russian identity: Socio-cultural context. *Vek globalizatsii*, (1 (53)), 167–177. <https://doi.org/10.30884/vglob/2025.01.14> (In Russian).
3. Vishnevsky, Yu. R. (Ed.). (2021). *Youth about the future of Russia and about ourselves: Challenges of the present and the construction of the horizons of the future (based on the materials of the VIII stage of monitoring the dynamics of the sociocultural development of the Ural student population in 1995–2020)*. Ural University Publishing House. (In Russian).
4. Mamedova, N. M. (2019). Information society: The transgression of sociality. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (1(29)), 9–14. (In Russian). <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2019.29.1.01>
5. Mamedova, N. M. (2018). Cultural myth creation: Advertising and mass culture. *Innovations in Civil Aviation*, 3 (4), 46–51. (In Russian).
6. Ovsyannikov, A. A. (Ed.). (2016). The new generation: *Hopes, goals, and ideals. Twenty years later*. Publishing House of the International University in Moscow.
7. Tazov, P. Yu. (2024). Vectors of the value orientation dynamics in students of the Russian Federation. *Journal “Humanities Bulletin” of BMSTU*, (3), 103–117.
8. Puzanova, Zh. V. & Larina, T. I. (2022). Civic and political activity and attitude towards the media in the belief system of Moscow students. *Theory and Practice of Social Development*, (11), 24–31. (In Russian). <https://doi.org/10.24158/tipor.2022.11.3>
9. Sedova, L. I. (2022). National identity: Transformation trends. *Humanitarian Vector*, 17 (2), 69–81. <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2022-17-2-69-81>

Информация об авторе / Information about the author:

Наталья Михайловна Мамедова — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории и философии Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова, Москва, Россия.

Natalia M. Mamedova — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of History and Philosophy of the Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russia.

mamedova.nm@rea.ru; <https://orcid.org/0000-0002-7887-8724>

Научно-теоретическая статья

УДК 291.11

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-22-31

КОНЦЕПЦИЯ ДУШИ В ИУДАИЗМЕ, ХРИСТИАНСТВЕ И В ИСЛАМЕ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Дмитрий Христофорович Шишков

Костромская государственная сельскохозяйственная академия,
Кострома, Россия,
schischkov2010@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-2081-6253>

Елена Юрьевна Волкова

Костромской государственный университет,
Кострома, Россия,
V-0-8@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-3291-6147>

Владислав Александрович Колесников

Костромская государственная сельскохозяйственная академия,
Кострома, Россия,
vladkoles95@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6928-9605>

Аннотация. Цель статьи — дать сравнительный анализ исторического развития понятия «душа» в иудаизме, христианстве, исламе и в западной философии. Анализируется происхождение термина «душа», его различные истолкования в истории философии, иудаизме, христианстве и в исламе, показано их взаимовлияние и их историческая эволюция. Проанализировано, каким образом многие идеи, возникшие в какой-то одной философско-религиозной картине мира, претерпевают постепенно определенную трансформацию и, видоизменяясь, «перекочевывают» из одной конфессии к другой. Показано также, что такой процесс их взаимовлияния является объективным и исторически обусловленным.

Ключевые слова: философия, теология, христианство, иудаизм, ислам, материализм, идеализм, спиритуализм, душа

Для цитирования: Шишков Д. Х., Волкова Е. Ю., Колесников В. А. Концепция души в иудаизме, христианстве и в исламе: сравнительный анализ // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 22–31. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-22-31>

Scientific and theoretical article

UDC 291.11

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-22-31

THE CONCEPT OF THE SOUL IN JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM: A COMPARATIVE ANALYSIS

Dmitry Kh. Shishkov

Kostroma State Agricultural Academy,
Kostroma, Russia,
schischkov2010@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-2081-6253>

Elena Yu. Volkova

Kostroma State University,
Kostroma, Russia,
V-0-8@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-3291-6147>

Vladislav A. Kolesnikov

Kostroma State Agricultural Academy,
Kostroma, Russia,
vladkoles95@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6928-9605>

Abstract. The purpose of this article is to provide a comparative analysis of the historical development of the concept of “soul” in Judaism, Christianity, Islam and Western philosophy. The author analyzes the origin of the term soul, its various interpretations in the history of philosophy, Judaism, Christianity and Islam, shows their mutual influence and their historical evolution. The article analyzes how many ideas that have arisen in a particular philosophical and religious picture of the world gradually undergo a certain transformation and, changing, “migrate” from one confession to another. It is also shown that such a process of their mutual influence is objective and historically determined.

Keywords: philosophy, theology, Christianity, Judaism, Islam, materialism, idealism, spiritualism, soul

For citation: Shishkov, D. Kh., Volkova, E. Yu., Kolesnikov, V. A. The concept of the soul in Judaism, Christianity and Islam: A comparative analysis. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 22–31. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-22-31>

Введение

Практически в любой религиозно-философской картине мира представление о душе является одним из центральных. Это характерно как для разного рода примитивных анимистических культов и язычества, так и для всех основных мировых религий — иудаизма, христианства,

ислама и индуизма с буддизмом. И эти представления о душе в каждой традиции сильно отличаются друг от друга. Но что такое душа и существует ли она?

Обычно душа (греч. ψυχή, лат. anima) понимается как основа любого живого существа, антитеза понятий тела и материи. Эта некая нематериальная сущность, придающая целостность, единство, непрерывность существования. В языческой картине мира душу часто сравнивают с паром или дымом. Душа может покидать тело, например, во время сна. Душа также может воплощаться в различных формах, включая животных и растений¹.

Г. И. Челпанов, например, в европейской философской традиции выделяет три основных направления, три принципиальных подхода к ответу на вопрос о природе души: 1) материализм, 2) идеализм, или спиритуализм и 3) психофизический монизм. Следует отметить, что такая классификация очень условна.

Обычно принято считать, что идеалисты и спиритуалисты признают существование некой духовной субстанции, идеи, души и т. п. как особой субстанции, а материалисты отрицают существование души, признавая только материю как единственную реальность. Психофизический же монизм, по сути, является неким промежуточным учением. Согласно этому учению, материя не есть единственная субстанция, которой принадлежит истинная реальность, но существует особая субстанция, по отношению к которой духовное и материальное есть только проявление [Челпанов, 2024, с. 26–27].

Однако такое представление является сильно упрощенным. Так, например, материалист Демокрит признавал существование души. В его представлении душа материальна и состоит из атомов. И поскольку душа оживляет тело и приводит его в движение, то атомы, составляющие душу, должны быть очень подвижными. Из этого следует, что душа должна состоять из мелких, гладких и круглых атомов, как атомы огня. Эти атомы рассеяны по всему телу, они проникают во все его поры, и именно поэтому все части организма живы. Мышление, соответственно, представляет собой движение материальных атомов. Таким образом, учение Демокрита является одной из форм психофизического монизма, если следовать данной условной классификации. Вопрос о природе души является предметом рассмотрения и современных философов, таких как Ю. И. Сидоренко [Сидоренко, 2005] и С. В. Ковалева [Ковалева, 2024].

Особо необходимо выделить две основные концепции души, условно назвав их платоновской и аристотелевской. Во многом они мыслились как противоположные. Для краткости выделим лишь основные пункты.

1. По Платону, душа является нематериальной и предшествует существованию. Для платонизма характерным является противоестественность соединения души и тела (тело — темница души). Для аристотелизма характерно понимание души как естественной формы тела и утверждение психофизического единства человека. Аристотель называет ее первой энтелекхией жизнеспособного тела.

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1997. С. 147–148.

2. Платоническая концепция признает бессмертие души, а аристотелевская ее отрицает.

3. В платонизме допускается возможность соединения души с различными телами (в том числе нечеловеческими), аристотелевская же концепция требует соответствия души определенному телу.

4. Платонизм является источником теории врожденных идей, аристотелизм — теории чистой доски (*tabula rasa*) [Бандуровский, 2011, с. 18–19; Армстронг, 2006, с. 53–61, 97–109].

Концепция души в иудаизме

Во многих древних ближневосточных культурах душа была известна и широко ассоциировалась с такими чертами, как физическая внешность, судьба и сила. Как справедливо отмечает М. Гудман, выделить и объяснить отдельные аспекты в философско-религиозной концепции иудаизма в целом, и концепции души, в частности, задача довольно сложная по многим причинам. Выделим лишь основные из них. Во-первых, потому что на протяжении своей истории иудаизм, как и всякое другое течение, претерпевал эволюционные изменения. Эти эволюционные изменения касались как иудаизма в целом, так и отдельных понятий. Во-вторых, в истории иудаизма существовало и сейчас существует огромное количество самых разных течений, поэтому было очень трудно выделить какое-то одно магистральное направление. При этом извне иудаизм зачастую воспринимался как единая религия, какой бы разнообразной она ни была [Гудман, 2020, с. 10–11].

В Ветхом Завете не приводится точного определения души, которое бы позволяло давать однозначное толкование этому понятию. В книге под редакцией К. Бётигхаймера и В. М. Виденки отмечается: то, что в Древнем Израиле в поздних переводах называется «душа», в первую очередь относилось к дыханию, в узком смысле обозначая жизненную силу, а не рассматривалось как аспект личности. Это отражено в корневых значениях нескольких еврейских слов, которые часто переводятся как «душа». Так, мы находим слова *нефеш* («дыхание»), *нешамах* («дыхание») и *руах* (буквально «ветер»). Имея отношение прежде всего к дыханию, эти термины включают в себя латинские слова, обозначающие душу: *anima*, что близко к еврейскому понятию *руах*, и *spiritus*, что соответствует еврейским терминам «нефеш» и «нешамах». В толковании раввинов тот факт, что люди дышат, означает, что они живы [The concept of soul in Judaism, Christianity and Islam, 2023, с. 15].

Средневековые еврейские философы развили понимание души, которое возникло из платоновской мысли, распространенной в исламском философском контексте, в котором они жили. В то же время эти еврейские мыслители были в некотором отношении ограничены наследием еврейской Библии, в которой дуализм, постулируемый платоновским мышлением, практически отсутствует.

вует. Моисей Маймонид (1138–1204), которого обычно считают величайшим из средневековых еврейских мыслителей, отрицал существование бессмертной души, особенно у отдельного человека, которая продолжает жить после смерти. Он считал, что после смерти остается только интеллект, который не является индивидуальным и природу существования которого еврейские философы, следовавшие этому представлению, считали в значительной степени неопределенной.

В средневековой еврейской мистической традиции (Каббала) появляется уже и понятие о бессмертии души и ее осмысленном существовании отдельно от тела. В каббалистическом мышлении после смерти душа поднимается через разные уровни рая (земной, затем небесный) до высшего духовного мира, из которого она произошла. Подобно тому, как души праведников таким образом возвращаются к своему Создателю и существуют вместе с ним, души грешников, которые, как и праведники, бессмертны, претерпевают наказание, включающее существование в адской геенне и реинкарнацию. Благодаря этим испытаниям недостатки души исправляются и будущее существование в раю становится возможным.

Согласно современным уже концепциям хасидизма, существуют две души. «Одна душа облекается в плоть и кровь, чтобы дать жизнь телу, другая — это частица Божества, или Божественная душа. Первая душа состоит из четырех элементов: огня, воды, воздуха и праха земного, от которых и происходят все дурные качества человека: леность, гордыня, злоба и т. д. Но есть в этой душе и добрые качества, например, восприимчивость к добру, милосердие, бескорыстие и т. д. Она часто называется животной, или естественной, душой. Вторая душа состоит лишь из двух элементов, огня и воды, порождающих жажду к постижению бесконечности, восторженность и духовное наслаждение»².

Из этого можно сделать следующие выводы:

- 1) иудаизм не предлагает единого, целостного взгляда на душу;
- 2) в ходе своей исторической эволюции в иудаизме получили отражение различные идеи, соответствующие своему времени и эпохе, в которой жили еврейские мыслители;
- 3) в основных направлениях современного иудаизма преобладает все же идея о тесной связи между телом и душой, в которой душа не полностью контролирует тело.

Концепция души в христианстве

В христианстве понятие души является основным и имеет прямое отношение к главной провозглашаемой им цели, а именно к вопросу о спасении человека. Для большинства христианский течений душа представляет собой

² Энциклопедия иудаизма «Меир натив» / сост. Шломо-Залман Ариэль, пер. с иврита Александр Кидерман, под. общ. ред. Моше Барселла. Иерусалим; Тель-Авив, 1983. С. 100.

нематериальную и бессмертную сущность человека, которая сотворена Богом. И душа является нематериальным носителем воли, разума и чувств.

Христианская традиция перенимает элементы иудаизма и греческой философии, а также элементы римской мысли для определения понятия «душа». Эта традиция находит выражение в трудах Августина, в работе «Монологи». Августин был впечатлен Платоном и неоплатониками в отношении учения о душе. В отличие от греческой и иудейской традиции, Августин истолковывает душу по-иному. Душа, как и все, сотворенное Богом, создана Им из ничего, чтобы жить уникальной жизнью в теле (вопреки Платону). Она также не является ипостасью Духа Божьего или Единого (вопреки Плотину). Душа совершенна бестелесна (вопреки Тертуллиану) и бессмертна (вопреки Аристотелю), поскольку она независима от тела (вопреки ранней иудейской традиции). Такое понимание души становится доминирующим в католицизме и православии. В католицизме концепция души была дополнена представлением о чистилище, которое отсутствует в православии. Смысл чистилища в том, что душа человека, совершившего несмертельные грехи, должна сначала очиститься, пройдя временные наказания, прежде чем она сможет попасть в рай.

В средневековом богословии в целом и в патристике в частности понятие души стало одним из основных. Понятие души является одним из центральных понятий в христианской антропологии, христологии, сoteriology (учении о спасении) и эсхатологии. Вера в существование бессмертной души служила необходимым условием для реализации христианской надежды на восстановление связи с Богом и на этой основе уже для достижения совершенства человека как образа и подобия Божия, каким он и был задуман изначально. Даже если отдельные отцы Церкви, такие как Ориген (185–253/54), отстаивали теорию переселения душ, которая была несовместима с христианством как таковым, христианское богословие отвергало платоновскую идею освобождения души от материального мира тела. Вечная жизнь с Богом и, таким образом, бессмертие души понимается не как присущая ей неразрушимая субстанция, а как спасительный дар Божий, который также включает в себя воскресение тела.

Фома Аквинский считал, что человеческая душа способна осуществлять какие-то действия, которые превосходят возможности материи, и это показывает, что душа сама по себе нематериальна. А нематериальное не зависит, по определению, от тела в отношении своего существования. В то же время душа с момента своего рождения предназначена к тому, чтобы стать формой человеческого тела, и потому для нее естественно в отношении познания зависеть от чувственного восприятия. <...> Пока душа объединена с телом, у нее нет иных естественных средств получения знания, кроме познания через чувственное восприятие. Но это не означает, что она абсолютно не способна осуществлять высшие формы своей деятельности независимо от тела. После смерти, когда она отделена от тела, она не может действовать свои чувственные способности, но может знать самое себя и духовные объекты. Однако даже в этом состоянии отделения душа по природе своей есть форма тела, а потому

это состояние отделения не является естественным состоянием. Аквинат называет это состояние *praeter naturam* (вне-природным); и он приходит к выводу, что душа в условиях отделенности от тела не является в строгом смысле слова человеческой личностью. Ибо слово «личность» обозначает человека во всей его полноте, как состоящего из души и тела [Коплестон, 1999, с. 168–169].

Что касается понятия личности, то аналогичное различие, существовавшее между Платоном и Аристотелем, обнаруживается и в отношении души. Чисто менталистское понимание личности, отстаиваемое в аналитической философии после Джона Локка (1632–1704), стремится связать идентичность личности с содержанием ее памяти, с непрерывностью потока сознания, тогда как феноменологические исследования XX века выбирают опыт наполненного душой тела в качестве неизбежной отправной точки для попытки объяснить духовные акты личности, ее познание, восприятие и мышление.

Концепция души в исламе

Философские, иудейские и христианские учения о душе приняты исламской традицией. Как отмечают Б. Уде, Коран не содержит учения о душе в строгом смысле. В Коране очень сложно выделить понятие души как единое учение, так как *нафс* и *рух* используются в Коране очень часто и в разных значениях [The concept of soul in Judaism, Christianity and Islam, 2023, с. 133]. Это одна из причин того, что в исламском богословии нет единого учения о душе. В Коране часто упоминается душа (*нафс*). Учитывая различные значения слова «*нафс*», Коран принимает различные традиции, пришедшие из иудаизма, различных школ греческой философии и христианства. Эти традиции представлены как различные непротиворечивые аспекты понятия «душа». Все эти аспекты рассматривают душу как самодвижение, либо в связи с телом, либо оторванное от этой связи [The concept of soul in Judaism, Christianity and Islam, 2023, с. 133]. Из иудейской традиции Коран заимствует представление о том, что *нафс* обозначает целостного человека, связь тела и души. Традиционные понятия души понимаются в исламе как состояния единой души, и эти состояния душа должна пройти своим путем. В исламской традиции этот путь начинается с души, повелевающей злом, и поэтому борьба с этой душой является отправной точкой движения души к Богу. Это движение рассматривает душу сначала как связанную с телом и его желаниями, с этим миром, с настоящим, не имеющим вечной ценности. И, таким образом, душа, пока она привязана к этому миру, становится врагом.

Исламское мышление знает несколько последовательных «состояний» души, которые представляют различные аспекты человеческого существования и пути души к Богу. Душа может быть «командующей», т. е. искушающей и ведущей ко злу. Она может быть «обвиняющей», таким образом раскаиваясь в своих ошибках. В конце концов, она может стать «успокоенной» и пребывать

в мире с Богом. На этом всякое движение заканчивается. В смерти душа отделяется от тела и возвращается к своему Создателю, чтобы предстать перед судом. Здесь душа превращается в бессмертное творение, ожидающее окончательного воскрешения [Монтгомери, 1985].

Душа должна любить Бога, а не этот мир. Душа находится на пути к Богу и должна оставить позади прелести этого мира, чтобы полностью принять своего Создателя. Количество различных состояний может быть разным, но, следовательно, душа, связанная с телом, влияет на последнее либо позитивным или негативным путем, в соответствии с состоянием души, которое она достигает. Пока продолжается это путешествие, душа находится в движении, которое отделяет ее от ее истока и конечной судьбы, неподвижного спокойствия с Богом. Таким образом, душа становится полем битвы желания, раскаяния и искупления.

На исламское понимание души особенно сильное влияние оказала греческая философия Платона и Аристотеля. Из иудейской традиции ислам заимствовал ветхозаветное понятие «нефеш», которое относится к целостной сущности связи человеческой души и тела. Нефеш — это живое существо, истинная личность, и ни одна часть не может существовать без другой.

Заключение

В заключение можно сделать следующие выводы. Как показывает анализ исторической эволюции концепций души в философии, иудаизме, христианстве и исламе, на протяжении столетий они не оставались неизменными, а претерпевали значительные изменения. Все эти конкурирующие концепции оказывали значительное взаимное влияние друг на друга. Одним из результатов этого взаимовлияния стало то, что многие идеи в концепции души если и не становились общими, то значительно сближались. Те или иные идеи, возникшие в какой-то одной философско-религиозной картине мира, претерпевают постепенно определенную трансформацию и, видоизменяясь, «перекочевывают» из одной конфессии к другой. И это взаимовлияние и сближение основных представлений продолжается до сих пор. Это не означает, что между иудаизмом, христианством и исламом в вопросе понимания концепции души исчезли различия. Процесс этот очень долгий, но он становится все более заметным. Процесс этот будет продолжаться и дальше. И это объективный исторический процесс.

Список источников

1. Челпанов Г. И. Мозг и душа. Критика материализма и современных учений о душе. М.: Амрита-Русь, 2024. 380 с.
2. Сидоренко Ю. И. Философия морали: новый подход. Кострома: Издательство КГСХА, 2005. 463 с.

3. Ковалева С. В. Концептуализация понятия «мудрость» // Гуманитарный вестник Военной академии Ракетных войск стратегического назначения. 2024. № 3 (37). С. 101–107.
4. Бандуровский К. В. Бессмертие души в философии Фомы Аквинского. М.: РГГУ, 2011. 328 с.
5. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / пер. с англ. В. А. Самойлова. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. 256 с.
6. Гудман М. История иудаизма / пер. с англ. Д. Борока. М.: Азбука-Аттикус, 2020. 837 с.
7. Коплстон Ф. Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя / пер. с англ. В. П. Гайденко. Долгопрудный: Вестком, 1999. 277 с.
8. The concept of soul in Judaism, Christianity and Islam / edited by Christoph Böttigheimer and Wenzel Maximilian Widenka. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2023. 229 p.

References

1. Chelpanov, G. I. (2024). The brain and the soul. *Criticism of materialism and modern teachings about the soul*. Amrita-Rus. (In Russian).
2. Sidorenko, Yu. I. (2005). *Moral philosophy: A new approach*. KSAA Publishing House. (In Russian).
3. Kovaleva, S. V. (2024). Conceptualization of the concept of “wisdom”. *Humanitarian Bulletin of the Military Academy of Strategic Missile Forces*, (3 (37)), 101–107. (In Russian).
4. Bandurovsky, K. V. (2011). *Immortality of the soul in the philosophy of Thomas Aquinas*. Publishing House of the RSUH. (In Russian).
5. Armstrong, A. H. (2006). *The origins of Christian theology. Introduction to ancient philosophy* (V. A. Samoilov, Trans., 2nd ed., revised). Publishing house of Oleg Abyshko. (Original work published 1966). (In Russian).
6. Goodman, M. (2020). *A history of Judaism* (D. Borok, Trans.). Azbuka-Attikus. (Original work published 2017). (In Russian).
7. Copleston, F. Ch. (1999). *Aquinas. An introduction to the life and work of the great medieval thinker* (V. P. Gaidenko, Trans.). Vestkom. (Original work published 1955). (In Russian).
8. Böttigheimer, C., & Widenka, W. M. (Eds.). (2023). *The concept of soul in Judaism, Christianity and Islam*. Walter de Gruyter.

Информация об авторах / Information about the authors:

Дмитрий Христофорович Шишков — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин Костромской государственной сельскохозяйственной академии, Кострома, Россия.

Dmitry Kh. Shishkov — PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, History, Social and Humanitarian Disciplines at the Kostroma State Agricultural Academy, Kostroma, Russia.

schischkov2010@mail.ru; <https://orcid.org/0000-0003-2081-6253>

Елена Юрьевна Волкова — доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории Костромского государственного университета, Кострома, Россия.

Elena Yu. Volkova — Doctor of History, Associate Professor, Professor of the Department of History at the Kostroma State University, Kostroma, Russia.

V-0-8@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0003-3291-6147>

Владислав Александрович Колесников — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин Костромской государственной сельскохозяйственной академии, Кострома, Россия.

Vladislav A. Kolesnikov — PhD in History, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, History, Social and Humanitarian Disciplines at the Kostroma State Agricultural Academy, Kostroma, Russia.

vladkoles95@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-6928-9605>

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

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



Научно-публицистическая статья
УДК 1(165)
DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-32-43

ЧИСТЫЙ РАЗУМ В ПЛЕНУ ГЕТЕРОНОМИИ

Александр Владимирович Кучеренко

Курская академия государственной и муниципальной службы,
Курск, Россия,
kucherenkoav@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается проблема соотношения разума и эмоциональной сферы, внутри которой приходится действовать разуму, имеющему неизменную природу в своей чистой, т. е. априорной, форме. Сама проблема была обозначена еще в глубокой древности, прошла сквозь века, затрагивает нашу повседневную жизнь, активно включается в тематику современных философских размышлений и междисциплинарного дискурса. Расширенное понимание Б. Спинозой всей эмоциональной сферы как аффектов, отличающееся от современной трактовки аффектов в психологии и юриспруденции, более всего подходит для рассмотрения диалектики взаимоотношения чувства и разума, в которых разум способен проявлять как свою силу, так и свое бессилие. Метафизический подход, рассматривающий данные значения в качестве замкнутых в себе областей, имеющих свои качественные отличия от всех остальных значений, дополняется диалектическим, рассматривающим не только их связи между собой, но и противоречивое единство внутри самих этих качественно отличных друг от друга областей. Концептуальные разногласия в области решения этических вопросов также входят составной частью в эту проблематику.

Использованный в статье индуктивный метод дает возможность перейти от учета личного опыта эмоциональных переживаний к указанию на отдельные характеристики чистого разума, подвергающегося воздействию эмоций. При решении задачи проявления деятельности разума под давлением эмоций невозможно обойтись без использования дескриптивных методов, подталкивающих разум к совершению заведомо предопределенных действий и принятию им окончательных решений. По сути, тема

соотношения чувства и разума затрагивает тем или иным образом все направления философской мысли без какого-либо исключения. В статье в качестве примера существования обозначенной проблемы выбрана деятельность телефонных мошенников, манипулирующих эмоциями жертвы при воздействии на ее разум, что в итоге наносит нашей стране колossalный экономический ущерб.

Междисциплинарный подход к рассмотрению затронутой проблемы представлен размышлениями различных современных авторов, занимающихся философией, социологией и психологией.

Ключевые слова: разум, аффект, гетерономия, этика, междисциплинарный подход

Для цитирования: Кучеренко А. В. Чистый разум в плену гетерономии // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 32–43. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-32-43>

Popular science article

UDC 1(165)

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-32-43

PURE REASON IN THE CAPTIVITY OF HETERONOMY

Alexander V. Kucherenko

Kursk Academy of State and Municipal Service,
Kursk, Russia,
kucherenkoav@yandex.ru

Abstract. The article examines the problem of the relationship between reason and the emotional sphere, within which reason must operate, having its own immutable nature in its pure, i.e., a priori form. The problem itself was identified in ancient times, has passed through the ages, and affects our daily lives, actively contributing to contemporary philosophical reflections and interdisciplinary discourse. Spinoza's expanded understanding of the entire emotional sphere as affects, which differs from the modern interpretation of affects in psychology and jurisprudence, is most suitable for examining the dialectical relationship between feeling and reason, in which reason can manifest both its strength and its weakness. The metaphysical approach, which views these values as self-contained domains with their own qualitative differences from all other values, is complemented by the dialectical approach, which considers not only their connections but also the contradictory unity within these qualitatively distinct domains.

The inductive method used in the article makes it possible to move from taking into account personal experience of emotional experiences to pointing out certain characteristics of a pure mind that is affected by emotions. When solving the problem of the manifestation of the mind's activity under the influence of emotions, it is impossible to do without using descriptive methods that push the mind to perform predetermined actions and make final decisions. In fact, the topic of the relationship between feelings and reason touches on all areas of philosophical thought in one way or another. The article uses the activities of telephone scammers who manipulate their victims' emotions and influence their minds as an example of this problem, which ultimately causes enormous economic damage to our country.

An interdisciplinary approach to addressing this issue is presented through the reflections of various contemporary authors in the fields of philosophy, sociology and psychology.

Keywords: mind, affect, heteronomy, ethics, interdisciplinary approach

For citation: Kucherenko A. V. (2025). Pure reason in the captivity of heteronomy. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 32–43. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-32-43>

Введение

«...Что же именно предписывает нам разум, какие аффекты согласуются с правилами человеческого разума и какие, наоборот, противны им»

[Спиноза, 2001, с. 229]

Есть одно глубокомысленное наблюдение Б. Спинозы, обращающее на себя внимание: «...необходимо знать как силу, так и бессилие нашей природы, чтобы мы могли определить, что разум может сделать и чего не может при умерении аффектов» [Спиноза, 2001, с. 229]. Не углубляясь в развернутую трактовку того, как именно Б. Спиноза раскрывает содержание аффектов, отметим лишь его широкое смысловое толкование, охватывающее весь спектр человеческих переживаний и влечений, а также действий, ими продиктованных, что отличает это представление от строго принятого в настоящее время их понимания в психологии как исключительно интенсивного переживания — взрывной эмоциональной реакции, учитываемой при вынесении приговора в юриспруденции.

В данном случае Б. Спинозой достаточно четко обозначена проблема о соотношении нашей природы, наполненной мимолетными желаниями, далеко идущими интересами, устойчивыми или изменчивыми переживаниями, надеждами, самонадеянностью или самоуничижением, игрой воображения, верой (во всех разновидностях проявления ее ипостаси) и «истинным разумом» [Спиноза, 2001, с. 228]. Значит, по мнению Б. Спинозы, есть разум еще и «неистинный», ведомый нашими аффектами, влечениями и страстями, где в поиске истины разум находится в постоянной борьбе с ними, итоговый результат которой далеко не очевиден.

Содержание рассуждений Б. Спинозы принципиально отличается от аллегорического образа души в сократическом диалоге «Федр», пересказанном Платоном, где (в вольном пересказе автора) говорится о том, что человеком руководят низменные и благородные страсти, а разум в роли «возничего» призван ими управлять [Платон, 2007, с. 186]. В данном случае это представление может указывать в том числе и на главенствующую роль разума в этике. Наиболее яркий контраст мы наблюдаем здесь в идейном споре между софистами, практикующими сознательное введение в заблуждение и исповедующими релятивизм — размытые границы между добром и злом, и Сократом с его этическим рационализмом. В период переживаемой нами информационной

войны, связанной с сознательным искажением правды об исторических событиях, разрушением системы основных общечеловеческих ценностей, а с другой стороны, отчаянной борьбой со всем этим злом, столь давний спор, перенесенный на современную почву, выглядит особенно актуально.

При соотношении разума и чувственных влечений возникает, как бы это сказать, довольно забавная и запутанная ситуация.

Весь спектр разнообразных заблуждений в ходе общечеловеческой истории создан с помощью разума. Все достижения человечества, которыми по праву можно гордиться, созданы с помощью все того же неизменного в совокупности своих свойств разума.

Чтобы убедиться в негативной роли разума, достаточно указать на создание цепких тысячелетних иллюзий, вспомнив идеи алхимиков и то, что Земля — это центр мироздания, а всем в этом мире управляют многочисленные боги, подобные людям с их пороками и достоинствами; вслед за этим все тот же разум, повинуясь своим собственным заблуждениям, создает их зримое воплощение в великолепных произведениях искусства — храмах и изваяниях (например, в Древней Греции), поражающих своим гармоничным изяществом и мастерством их создателей. Одновременно эти храмы и изваяния можно было бы считать и своеобразными памятниками, созданными в честь иллюзий разума в назидание потомкам относительно того, к каким последствиям может привести управление разумом аффектами. С другой стороны, все тот же разум работает во взглядах Н. Коперника о строении Солнечной системы и в таблице химических элементов Д. И. Менделеева. Во всех этих полярных случаях формирования заблуждений и постижений истины присутствует один и тот же разум со своей неизменной структурой и функциональностью, выполняя действия противоположной направленности, демонстрируя собственную антиномичность, одновременно затуманивая и просвещая сознание, объединяя людей в общем мнении и одновременно сея между ними неугасающую враждебность.

Неважно, где это происходит — в естествознании, гуманитарной или общественной мысли, в искусстве ли, — повсюду разум оставляет свои неоднозначные и противоречивые следы.

Методы и методология

Для того чтобы попытаться понять специфику деятельности разума, можно было бы остановиться на любом завершенном (с точки зрения субъекта, его создавшего) представлении, освободив его от всего сопутствующего конкретного содержания, выделив тем самым чистый разум со всей совокупностью его основных характеристик, лишив той внешней оболочки, в которой он присутствует.

Решение этой задачи невероятной сложности (о соотношении разума и чувственной сферы) составило рубеж в развитии не только философской, но и общечеловеческой мысли. К ней подходили с освещением отдельных сторон

рациональности мыслители различных эпох, оглядываясь на то, как протекает процесс познания в его формально-отвлеченном виде. Все проницательные умы, увлеченные данной темой, так или иначе внесли свою лепту в решение проблемы определения совокупности и взаимосвязи свойств чистого разума, но кульминационно точно обозначенной и в принципиальном плане решенной лишь И. Кантом в его работе «Критика чистого разума».

Результаты

В движениях человеческой духовности мы наблюдаем сплав рационального и иррационального, где обе ее стороны оказывают взаимное влияние друг на друга.

Что такое «чистый разум»? При определении степени истинности знаний нами используются такие понятия, как «разумность» или «неразумность» суждений, однако в реальном практическом действии сознания в своем чистом виде разум нигде и никогда не встречается, поскольку действует под властным внешним давлением не свойственных ему сопутствующих значений, а именно аффектов. Стремление освободиться от них и действовать исключительно рационально является нашим сокровенным, но несбыточным опять-таки все тем же желанием (аффектом). Среда обитания чистого разума — это нечто внешнее по отношению к нему, постоянно указывающее ему на дальнейшее направление всей его деятельности, являясь той самой гетерономией (от др.-греч. ἔτερος — другой и νόμος — закон).

Указание на принципиально качественное отличие чистого разума от чувственных влечений мы находим у И. Канта: «Чувственная природа разумных существ вообще — это существование их, подчиненное эмпирически обусловленным законам, стало быть, для разума представляет собой гетерономию» [Кант, 1997, с. 379]. Здесь нельзя не отметить, что Кант слишком сузил содержание понятия гетерономии областью нравственности, тогда как в процессе познания она имеет ничуть не меньшую значимость; здесь достаточно указать лишь на слепую веру в истины своего времени, общепринятого авторитета или тщеславие ученого, одержимость идеей, любопытство/любознательность с сопутствующей угнетенностью психики из-за невозможности найти ответ на вопрос в сочетании с упрямством поиска правильного ответа (вспоминается случай с Архимедом при погружении его тела в воду), выход в область правдоподобных фантазий и т. п. В «Критике чистого разума» И. Канта мы не найдем ни одного случая использования им понятия «гетерономия», хотя поиск ее признаков составил бы решение интересной научной задачи по этой его работе; укажем лишь на «Раздел третий. О мнении, знании и вере» в трансцендентальном учении о методе, где есть игра воображения, не имеющая никакого отношения к истине [Кант, 1964, с. 674].

Вернемся к той мысли, что, отбрасывая всю материальную оболочку (о чем конкретно идет речь) во всех имеющихся суждениях как в самом общем смысле,

так и в каждом конкретном случае, мы способны разглядеть неизменную устойчивую структуру разума как совокупность принципов и оснований для организации разнообразных видов представлений и суждений.

Это путь индуктивного погружения в содержание чистого разума при переходе от частных значений к обобщению, и все известные положения формальной логики (включая законы, методы, принципы, а также формы мышления — понятия, суждения и умозаключения), возникшие на протяжении длительной истории ее становления, есть необходимая и предварительная ступень перехода к осмыслинию самой априорной формы чистого разума, поскольку она постоянно присутствует в каждом из них, выступая лишь своим внешним проявлением.

Используя метафизический метод, мы можем говорить о замкнутой в себе специфике формальной и трансцендентальной логик в их отличительных чертах, но исходя из диалектического взгляда на сложившуюся ситуацию мы вынуждены признать их органичную взаимосвязь, поскольку, лишь применяя такие методы формальной логики, как индукция и дедукция, мы получаем возможность рассмотреть содержание априорной формы чистого разума, да к тому же и сами методы индукции и дедукции порождены априорной формой чистого разума, где он буквально просвечивается сквозь них, будучи причиной возможности их существования.

Таким образом, появление трансцендентальной логики и трансцендентальной диалектики И. Канта можно считать не случайным явлением, а созревшей необходимостью и следующей ступенью в развитии представлений, с одной стороны, о более общей, а с другой стороны, более уточненной во множестве аспектов картине протекания процесса мышления. Г. В. Ф. Гегель не только отошел от Канта, но и дополнил его, выйдя на другой уровень обобщения, став его одновременно и продолжателем, указав на возможные априорные свойства разума (законы и категории диалектики, которыми разум пользуется), и непримиримым антагонистом в определении возможности познания мира таким, каков он есть на самом деле.

Еще в эпоху Древней Греции выдающиеся мыслители провели четкую разделительную линию между разумом и аффектами (сферой желаний, склонностей, эмоций), где на память невольно сразу же приходят имена упомянутого ранее Платона, затем Зенона Китийского и Эпикура. Зенон Китийский перечислил все возможные переживания, разбив их на группы и тем самым приведя их в определенную систему согласно общим признакам. У Эпикура разум помогает нам решать вопрос о том, какие неудовольствия следует предпочтеть, а от каких удовольствий следует отказаться. В Средневековье Пьер Абелляр основанием всех положительных качеств человека (добродетелей) считал их рациональность.

И. Кант отделяет разум (и всякую чисто рассудочную деятельность) от всего, что его окружает: «Общая логика называется прикладной тогда, когда она рассматривает правила применения рассудка при субъективных эмпирических условиях, указываемых нам психологией» [Кант, 1964, с. 155–156].

Сейчас обратим внимание на темную сторону нашего сознания, его слабость, а именно на способность создавать добросовестные заблуждения или потворствовать сознательному введению нас в заблуждение с помощью множества приемов, заключающих в себе аффекты.

В сухих философских рассуждениях, имеющих широкие обобщения, не всегда встречается ссылка на пример, без которого понимание смысла сказанного становится или несколько затруднительным, или многовариантным, и поэтому в данном случае при рассмотрении затронутой темы о соотношении чистого разума и аффектов мы попытаемся этого избежать.

Для наглядности обратимся к телефонным мошенникам, стремящимся манипулировать нашим разумом через воздействие на чувственность, в основе которой лежит доверчивость. В сердцевине понятия «доверчивость» лежит вера как основополагающее свойство общечеловеческой духовности.

Сосредоточим свое внимание на одном из корреспондентских расследований для определения неоднозначной связи эмоций с чистым разумом с целью определения степени его обособленности от чувств, а именно на материале О. Скабеевой «Мошенники. Борьба за миллиарды»¹.

Предлагаю краткий пересказ его наиболее существенных моментов, имеющих непосредственное отношение к рассматриваемой теме.

Звонят от имени якобы банков, операторов сотовой связи, органов государственной власти, вносят предложения об инвестициях, легких заработках в интернете, предлагают коммунальные скидки, звонят из следственного комитета, ФСБ, от руководства предприятия или учреждения. Для таких социальных групп, как пенсионеры или студенты применяется индивидуальный подход. Пенсионерам предлагают скидки на лекарства, медицинские обследования, льготы на что-либо, а студентам облегченный вариант прохождения аттестации.

Опора идет на два первоначальных влечения: «как избежать беды» и «как извлечь для себя выгоду». Это экзистенциальные моменты, затрагивающие, по сути, существование каждого человека.

В первом и втором варианте жертву сразу же ставят в подчиненное положение согласно иерархии в отношениях, когда в пространственном созерцании возникает одновременное удержание значений «я» и «покровитель», а разум моментально устанавливает между ними причинно-следственную связь (поскольку в данном случае эта связь «касается именно меня») при сопротивлении априорной формы созерцания во времени, т. е. последовательно, где «есть моя зависимость от покровителя».

Рассмотрим ситуацию, когда мошенник действует от имени ФСБ (для автора этих строк ситуация непосредственно знакомая и пережитая в момент

¹ Скабеева О. Мошенники. Борьба за миллиарды. Документальный фильм-расследование от 06.06.2025. URL: <https://yandex.ru/video/preview/3592919556152320717> (дата обращения: 10.07.2025).

самого начала работы кол-центров). Первоначально *доверие* вызывает сам орган государственной власти, которому следует подчиняться, а затем и соответствующая ему уверенная, *властная интонация* собеседника, использующая глаголы *повелительного наклонения*. *Закрепление доверия* вызывают некоторые данные обо мне. Сначала — *удивление*, далее — *тревога* от обвинения в госизмене, от якобы попытки перевода денежных средств с моего счета (для «ФСБ», оказывается, еще неизвестно кем — мной или злоумышленником) на нужды ВСУ. Возникает двойной *страх* — от обвинения в мнимой госизмене и возможности потерять свои деньги. Что же делать, как *спастись* от этой напасти? Властный голос тут же дает инструкцию. Во-первых, никому об этом ничего не говорить, должна быть полная секретность и изоляция от окружающих, ведь каждый вокруг меня может представлять *опасность*. Во-вторых, во мне культивируется *подозрительность*, поскольку другие (вольно или невольно) могут помешать выпутаться из сложившейся ситуации или быть сообщниками финансовых диверсантов. Информационный вакуум вокруг себя я должен обеспечить себе сам. Далее мне нужно *довериться* посреднику, который поможет мне перевести мои деньги на «безопасный счет», контролируемый ФСБ, а звонок от него (тут же называется его фамилия, имя и отчество) вскоре последует. *Интуитивно* почувствовав неладное, я сослался на опоздание к совещанию и предложил попрощаться. Голос в трубке звучит уже не только повелительно, но и угрожающе, на *эмоционально повышенной ноте*: «Я отменяю совещание, вам грозит тюрьма». Расчет на еще один мой *испуг*. Я же прервал разговор, и мошенник остался ни с чем. Других безуспешных попыток влезть в мой кошелек (правда, с другими сценариями) было еще немало.

Проанализируем данную манипулятивную ситуацию по отношению к разуму.

Оттолкнемся от того, что в основе моего интереса лежат *желания* быть законопослушным гражданином и сберечь свои накопления. Одно зависит от другого, порождая чувство спокойствия, но оно вдруг нарушается внешним вмешательством.

Чистый разум оказался в зависимом положении от *доверчивости и опасения* потерять некоторую ценность, попав в плен эмоций. Опираясь на них, разум начинал под внешним контролем выстраивать и усложнять причинно-следственные связи, продиктованные негативными переживаниями.

От начала разговора до возможной потери средств (где сыграло свою роль правдоподобие) прошло несколько последовательных ступеней: 1) мною заинтересовался карательный орган государства (*верю* в ложь); 2) причина — чья-то деятельность против государства за моей спиной с помощью финансирования врага от моего имени (*верю* в ложь); 3) нужна повышенная секретность (*верю* в ложь); 4) доказать лояльность государству переводом своих накоплений на «безопасный счет», спасая себя от справедливой кары и свои финансовые накопления (*почти верю*, но все же *сомневаюсь* в этой необходимости, осознавая свою невиновность). Разум чуть было не удовлетворился исчерпывающей совокупностью («целокупностью», по Канту) значений, внутри которых

он построил под диктовку свою стройную архитектонику причинно-следственных связей.

Логика достаточно проста и прозрачна, а разум против нее и не возражает, поскольку *принимает на веру* первый постулат озабоченности государства, из которого естественным образом вытекает все остальное. Как можно увидеть, принятие разумом на веру правдоподобной отправной точки в рассуждениях (дедукция) в дальнейшем создает целую систему ложных, но внутренне непротиворечивых умозаключений. Следовательно, принятие на веру разумом первоосновы, на которой будут строиться все дальнейшие его логические цепочки, есть одно из проявлений его слабости или, иными словами, бессилия, согласно терминологии Б. Спинозы.

Было бы увлекательной задачей, отталкиваясь от конкретного примера действия рассудка, взятого для наглядности, раскрыть природу чистого разума, как ее понимал И. Кант, не выходя за границы его терминологии, подобно тому, как сам И. Кант, отталкиваясь от примера в работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», пояснял отдельные положения своей нормативной этики.

Выше было сказано об отсутствии у Канта привязки понятия гетерономии к процессу познания в «Критике чистого разума», но в «Критике способности суждения» относительно этого вопроса он берет своеобразный реванш, имеющий довольно точное попадание в наш пример о деятельности мошенников при проявлении бессилия разума, а именно: «превращать же чужие суждения в определяющие основания своего суждения было бы гетерономией» [Кант, 1994, с. 122], и чуть далее он отмечает «склонность к пассивности разума, тем самым к его гетерономии» [Кант, 1994, с. 135].

Заключение

Затронутая тема находится на пересечении различных направлений научной мысли, связанных с междисциплинарным подходом и в первую очередь с вопросами этики, гносеологии, аксиологии, психологии, социологии, культурологии, политологии и антропологии (как обширной области общечеловеческой духовности).

В заключение предлагаю краткий обзор по поводу того, какие ответы и на какие вопросы о связи эмоциональной сферы с разумом дают современные исследователи, если судить по отдельным последним публикациям авторов в различных научных журналах.

Как отмечает А. А. Гусейнов, согласно внутренней логике кантовской системы, связанной с практическим (т. е. этическим) разумом, опирающимся на универсальный принцип общезначимости норм поведения в любое время и при любых условиях, «ни один живой индивид не может следовать только добной воле, он также движим вполне внешними (гетерономными) основаниями» [Гусейнов, 2025, с. 13].

А. А. Сычев констатирует, что в рамках недавно возникшей «новой этики», предполагающей универсальное использование рационального принципа равенства как проявления справедливости в построении отношений между субъектами отношений на всевозможных уровнях, исключающих вмешательство в жизнь человека без его согласия, появляется концепция «культуры согласия», принципиально отрицающая возможность «манипуляции человеком с корыстными целями» [Сычев, 2024, с. 24] с помощью физического или психологического насилия. Здесь невольно вспоминается запрет И. Канта на использование человека исключительно только как средства для достижения некой внешней по отношению к нему цели без его согласия, и тогда в этом теоретико-этическом плане мы не обнаруживаем ничего нового.

Следуя общенаучной синергетической концепции об открытости, самоорганизации и саморазвитии систем управления в обществе (имеющей место в том числе и в социологии), можно говорить о довольно длительном времени и относительно мирном сосуществовании двух субъектов как управляемых систем: с одной стороны, деятельность мошеннических схем, а с другой — государственных органов, которые первоначально довольно беспечно относились к кол-центрам, имея возможность своевременно купировать их деятельность по выманиванию средств у населения. Но вот, наконец-то, пришло осознание существующего бедствия по свершившемуся факту, когда только за 2024 год ежедневно похищалось около одного млрд рублей, а в итоге мошенники сумели украсть не менее 295 млрд², перетекающих в доход врага в условиях боевых действий. Лишь только после замечания сверху о недопустимости такого положения дел соответствующие государственные органы начали действовать более-менее эффективно. Таким образом, наполняется вполне конкретным содержанием теоретическая мысль о том, что «мера и масштаб доминирования субъекта в условиях меняющейся полисубъектной среды являются важнейшей проблемой социологии управления» [Савельев, 2025, с. 102]. Не сыграли ли здесь свою роль *инерция пассивного ожидания* директивы свыше у компетентных органов (призванных оперативно реагировать на внезапно возникшую общественную проблему) на фоне их *самоуспокоенности*, т. е., по сути, негативных эмоций, усыпивших разум.

Время от времени, а вернее сказать, ежедневно и постоянно человек попадает в состояние неопределенности в результате сложившейся ситуации и предстоящего выбора решения. «Находящийся в ситуации неопределенности индивид утрачивает чувство последовательности жизненных событий и переживает негативные эмоции различной степени тяжести» [Миронова, Александровская, 2024, с. 19]. В данном случае это комфортные условия для манипуляции сознанием, поскольку человек утрачивает способность к самостоятельному критическому мышлению и готов переложить в стрессовой ситуации ответственность за принятие рационально взвешенного решения на другого, который и приведет жертву доверия к заведомо печальным для нее последствиям.

² Скабеева О. Мошенники. Борьба за миллиарды.

Список источников

1. Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. 336 с.
2. Платон. Федр // Сочинения в 4 т. Т. 2. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 161–228.
3. Кант И. Критика практического разума // Сочинения в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.
4. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 800 с.
5. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. 414 с.
6. Гусейнов А. А. Кант навсегда // Философский журнал. 2025. Т. 18. № 2. С. 5–14. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2025-18-2-5-14>
7. Сычев А. А. «Новая этика»: культурные основания и перспективы для диалога // Этическая мысль. 2024. Т. 24. № 2. С. 19–33. <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-19-33>
8. Савельев И. А. Полисубъектность как категория социологии управления // Социологический журнал. 2025. Т. 31. № 2. С. 96–110. <https://doi.org/10.19181/socjour.2025.31.2.5>
9. Миронова О. И., Алексапольская М. М. Подходы к изучению совладающего поведения в ситуации неопределенности // Психология. Историко-критические обзоры и современные исследования. 2024. Т. 13. № 12А. С. 17–32.

References

1. Spinoza, B. (2001). *Ethics*. Harvest; AST. (In Russian).
2. Plato (2007). Phaedrus. In Plato. *Works in 4 volumes* (vol. 2, pp. 161–228). Publishing House of St. Petersburg University. (In Russian).
3. Kant, I. (1997). Criticism of practical reason. In Kant, I. *Works in 4 volumes in German and Russian* (vol. 3, pp. 277–733). Moscow Philosophical Foundation. (In Russian).
4. Kant, I. (1964). Criticism of pure reason. In Kant, I. *Essays in 6 volumes* (vol. 3). Mysl.
5. Kant, I. (1994). Criticism of the ability of judgment. In Kant, I. *Essays in 8 volumes* (vol. 5). Choro.
6. Guseynov, A. A. (2025). Kant forever. *The Philosophy Journal*, 18 (2), 5–14. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2025-18-2-5-14>
7. Sychev, A. A. (2024). “New ethics”: Cultural foundations and prospects for dialogue. *Ethical Thought*, 24 (2), 19–33. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-4870-2024-24-2-19-33>
8. Savelyev, I. A. (2025). Polysubjectivity as a category of sociology of management. *Sociological Journal*, 31 (2), 96–110. (In Russian). <https://doi.org/10.19181/socjour.2025.31.2.5>
9. Mironova, O. I., & Aleksapolskaya, M. M. (2024). Approaches to studying coping behavior in situations of uncertainty. *Psychology. Historical-Critical Reviews and Current Researches*, 13 (12A), 17–32.

Информация об авторе / Information about the author:

Александр Владимирович Кучеренко — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, социально-правовых и естественнонаучных дисциплин Курской академии государственной и муниципальной службы, Курск, Россия.

Alexander V. Kucherenko — PhD in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Socio-Legal and Natural Sciences of the Kursk Academy of State and Municipal Service, Kursk, Russia.

E-mail: kucherenkoav@yandex.ru

Научно-теоретическая статья

УДК 101.3; 101.8; 165.0

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-44-62

**ПОСТИЖЕНИЕ ПРИРОДЫ РЕАЛЬНОСТИ
ЧЕРЕЗ СООТНОШЕНИЕ СУЩЕГО И СУЩЕСТВУЮЩЕГО****Ольга Максимовна Корчажкина**

ФИЦ «Информатика и управление» РАН

Российской академии наук,

Москва, Россия,

olgakomax@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-0020-4914>

Аннотация. В статье рассматриваются результаты исследований проблемы получения нового знания, проведенных представителями различных философских течений и научных школ, через соотношение категорий «мышление» и «бытие», или «сущее» и «существующее». Платон анализирует дихотомию умопостигаемого и умозрительного, С. Л. Рубинштейн — являющегося и кажущегося, У. Куайн — теоретических предложений и предложений наблюдения. М. К. Мамардашвили проводит свои рассуждения в терминах топосов мысли и тела понимания. Более традиционную дихотомию искусственных и естественных познавательных процессов использует В. С. Стёpin. Принципиально иные подходы, основанные на выявлении и разрешении противоречий при проверке объективности научных знаний, демонстрируют К. Поппер и Г. Прист. Поппер в поисках решения проблемы индукции, выявленной Д. Юном, отказывается от индуктивной логики и верифицируемости научной теории, признавая единственным способом ее подкрепления фальсифицируемость с помощью дедуктивного метода, а Прист мыслит глобальными категориями диалетеизма, вплетая в доктрину о существовании пределов мысли понятий внутреннего и внешнего локусов по отношению к тотальности.

Ключевые слова: эпистемология, онтология науки, истинное знание, научная картина мира, диалетеизм, сущее, существующее, пределы мысли, противоречия и парадоксы, верифицируемость, фальсифицируемость

Для цитирования: Корчажкина О. М. Постижение природы реальности через соотношение сущего и существующего // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 44–62. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-44-62>

Scientific and theoretical article

UDC 101.3; 101.8; 165.0

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-44-62

UNDERSTANDING THE NATURE OF THE REALITY THROUGH THE RELATIONSHIP BETWEEN THE ESSENCE AND THE ENTITY

Olga M. Korchazhkina

FRC “Computer Science and Control” RAS
of Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia,
olgakomax@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-0020-4914>

Abstract. The article focuses on the results of research on the problem of gaining new knowledge carried out by representatives of various philosophical trends and scientific schools, through the correlation of the categories of thinking and being, or the essence and the entity. Plato analyzes the dichotomy of the intelligible and the contemplative, the dichotomy for S. Rubinstein is the being and the seeming, and it is theoretical propositions and propositions of observations for W. Quine. M. Mamardashvili conducts his reasoning in terms of the topoi of thought and the bodies of understanding. More traditional dichotomies are used by V. Stepin, which are artificial and natural cognitive processes. Fundamentally different approaches, based on identifying and resolving contradictions when verifying the objectivity of scientific knowledge, are demonstrated by K. Popper and G. Priest. Popper, in search of a solution to the induction problem identified by D. Hume, rejects inductive logic and the verifiability of scientific theory, recognizing falsifiability through the deductive method as the only way to support it, while Priest thinks in global categories of dialetheism, weaving the concepts of the internal and external loci in relation to totality into the doctrine of the limits of thought.

Keywords: epistemology, ontology of science, true knowledge, scientific picture of the world, dialetheism, the essence, the entity, limits of thought, contradictions and paradoxes, verifiability, falsifiability

For citation: Korchazhkina, O. M. (2025). Understanding the nature of the reality through the relationship between the essence and the entity. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 44–62. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-44-62>

Мир не обязан держаться в рамках нашего ума.
Неизвестный философ

Введение. Постановка задачи

Онтологический вопрос «Что же есть <существует>?», как отмечал один из выдающихся представителей англо-американской аналитической философии Уиллард Куайн, представляется довольно необычным в силу простоты ответа: «Всё!» [Куайн, 2010, с. 21], а сама формула

«есть <существует> все, что есть <существует>» обычно принимается за неоспоримую истину. Тем не менее именно размытость понятий не только в английском, но и в русском языке, содержащаяся в этом вопросе и ответе на него, приводит к многосотлетним спорам философов и представителей других наук о том, что же подразумевается под этой лингвистической ловушкой. Попытки выбраться из нее поднимают еще несколько вопросов, среди которых: Что содержит это *все*? Какова его суть и как она соотносится с его существованием? Насколько объективным может быть наше знание о нем? Эти вопросы отсылают исследователя к эпистемологическим проблемам философии, граничащим с онтологической сферой, о природе реальности и той роли, которую в ней играют *сущее* (содержание этого «все») и *существующее* (в каких формах обнаруживается и обеспечивается существование этого «все»).

Задача статьи — сопоставить точки зрения ряда выдающихся представителей отечественных и зарубежных философских школ и течений на проблему соотношения *сущего* и *существующего* (или их эквивалентов) в постижении природы реальности и наметить перспективы использования результатов их исследований для дальнейшего изучения процессов, объединяющих эпистемологию и онтологию науки, которые способны вывести понимание данной проблемы на новые уровни.

«Двое владык» Платона — борца с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом

Древнегреческий философ Платон (Πλάτων) (427–347 гг. до н. э.), учения и взгляды которого можно отнести к раннему рационализму, трактовал рациональные идеи как более глубокие и существенные в сравнении с восприятием. Под идеей Платон понимал не просто понятие о вещи, но причину и цель ее существования, подвергая критике противопоставление мира идей миру вещей и доказывая невозможность существования идей отдельно от вещей.

В диалоге «Государство» Платон употребляет метафору «двоевладык»: один царит над всеми родами и областями умопостигаемого, другой — надо всем зданным [Платон, 2023, с. 886]. Предметом познания должно быть *умопостижение*, т. е. постижение сути, истинное знание, а не *умозрение*, т. е. чувственное знание.

Эти два мира Платона составляют основу его диалектического метода, в котором познание основано не на мнении, а на понимании сущности каждой вещи, на знании о сущности каждой вещи. Разделы этого метода — *познание, рассуждение, вера, уподобление*. Два последних составляют *мнение*, два первых — *мышление*.

На основе подобной классификации Платон строит свои рассуждения относительно сути диалектического метода: «...один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит

к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает... зарывшийся туда вздор нашей души и направляет его ввысь...» [Платон, 2023, с. 903] — и это позволяет ему направить основные стрелы критики в сторону сенсуализма [Платон, 2023а, с. 129–162] и рассудочного эмпиризма [Платон, 2023а, с. 162–181], донося до читателя (а также до Теэтета и Феодора) свои мысли через Сократа, оппонента Протагора.

В противовес сенсуалистскому суждению Протагора о том, что «знание есть чувствование, а поскольку чувствование всегда есть чувствование существующего, поэтому оно никогда не бывает лживым», Сократ выдвигает контрапозицию о видевшем и зажмутившемся [Платон, 2023а, с. 146], который делает Протагорово положение о том, что знание и чувство — одно и то же, потерянным и подчеркивает, что само знание, в отличие от чувства, «идет путем бесконечным и относится к предметам наивысочайшим» [Платон, 2023а, с. 133]. Рассмотрение объективного смысла теории движения, оспаривание мнения Протагора о том, что знание от незнания отличается не истиной, а пользой, противоборство со многими другими тезисами эмпиризма также шаг за шагом выводят отрицательные следствия из сенсуалистской теории познания.

Несмотря на то что «Сократ обрабатывал вопрос о сенсуализме по плану логическому, а Платон — по метафизическому» [Скворцов, 2020, с. 279], во второй половине первой части диалога «Теэтет» Платон уходит от метафизики и, указывая на недостатки в сенсуалистском понимании содержания знания по сравнению с содержанием этого понятия рационалистами, анализирует знания как акт психической деятельности [Скворцов, 2020, с. 28]: через что человек чувствует каждый предмет, какому виду деятельности приписывается сущность, что есть мнение, отлично ли чувство от знания и пр. И на вопрос Сократа, можно ли постигнуть истину того, что не постигается как сущность, Теэтет дает однозначный ответ: «Невозможно», — а Сократ затем поясняет: «Стало быть, знание находится не в впечатлениях, а в умозаключении о них, потому что сущности и истины можно коснуться, как видно, здесь (в умозаключении. — О. К.), а там (в впечатлениях. — О. К.) невозможно» [Платон, 2023а, с. 162].

Очевидно, что, приводя различного рода доказательства своей правоты, Платон понимал некоторую их несостоятельность или, по крайней мере, недостаточную убедительность [Скворцов, 2020, с. 274–275]. По-видимому, Платон в лице Сократа представил не транслятора своих мыслей, а использовал тему спора с Протагором, чтобы провокативным и иногда запутанным образом применить законы диалектики к различным способам дискредитации противных ему суждений. И, конечно же, он понимал, что подобные «хитрые» приемы, как бы хороши и остроумны они ни были, не могут победить прочно сложившееся сенсуалистическое мировоззрение [Скворцов, 2020, с. 283]. Создается впечатление, что такую цель Платон перед собой и не ставил: ему был важен процесс рассуждения, а не его результат.

Те же самые мысли возникают у читателя относительно второй, наиболее запутанной и сложной для понимания, части диалога «Теэтет», где приводится

критика рассудочного эмпиризма. Основное содержание этой части диалога касается хода мыслей Сократа при установлении истины с целью отличить истинное мнение от знания: что есть ложное мнение и иномыслие, мышление существующего и не-сущего, мышление одного вместо другого, истинное и ложное мнение в отношении знания, наше мнение о том, что мы знаем и чего не знаем, и многое других экзерсисов в традиционном, напускающем туман стиле Платона.

Внимательный читатель может сам уловить основную уязвимость критики Платоном сенсуализма и рассудочного эмпиризма, которая состоит в том, что он излагает свои воззрения, не выходя «за горизонт идеального мира» [Скворцов, 2020, с. 364]. Доводы и аргументы Сократа (читай — Платона) слабы, потому что фактически Платон борется не против других, а им движут личные мотивы: он защищает самого себя, бросая свои идеи как единственные объекты истинного знания против «произвольно» выбранных им течений, на примере критики которых можно наилучшим образом донести до оппонента основные посылы своего мировосприятия.

Неслучайно Аристотель, действуя, безусловно, в интересах науки, предлагал исправить философию Платона, переведя его идеи из объективной сферы в субъективную область разума (*νούς*), подчеркивая при этом, что следует признавать существование идей не в их «целостности» (*ἐντελεχεία*), а в их некоем «потенциале» (*δυνάμει*) [Скворцов, 2020, с. 365], открытом для дальнейшего развития. Именно с этих потенциальных позиций следует признать философскую ценность диалога «Теэтет» как источника движения научной мысли, в какой бы форме они ни были реализованы — как предмет критики или как предмет, объединяющий вокруг себя сторонников.

Противник двух догм эмпиризма У. Куайн

В фундаментальных трудах американского философа Уилларда Ван Ормана Куайна (Willard Van Orman Quine) (1908–2000) находим изложение его взглядов на возможности применения методов современной аналитической философии и современной символической логики к исследованию классических философских вопросов об источниках и способах формирования достоверного знания, среди которых — доказательство необоснованности процедуры верификации и критика различия суждений об аналитическом и синтетическом в теории логического позитивизма (эмпиризма) [Куайн, 2010; 2014; 2008], чьи приверженцы, по мнению Куайна, находятся в пленах двух догм [Куайн, 2010, с. 8–11].

Первая догма — это догма редукционизма, или догма чистого опыта, принятая эмпиризмом и состоящая «в предположении, что каждое высказывание, взятое в изоляции от своих собратьев, вообще может допускать подтверждение или не подтверждение», т. е. верификацию на условия истинности/ложности посредством обращения к опыту. Это, по мнению чистых эмпириков, означает, что любые предложения теоретического уровня неизменно сводятся к набору

простейших суждений. При этом допускается эмпирическая проверка их истинности/ложности по отдельности, а далее они сводятся в единое целое с помощью ортодоксальных логических операций.

Контрпредположение Куайна «состоит в том, что наши высказывания о внешнем мире находятся перед лицом трибунала чувственного опыта не по одиночке, но как совокупное целое» [Куайн, 2010, с. 73]. Более того, проверяемые нами идеи уже заранее вписаны в *концептуальный каркас*, сформированный до нас в нашей языковой культуре, где мир не обнаруживается посредством обращения к чистому опыту и «не предстает в нашем чувственном опыте так, как он есть сам по себе, и уже до обращения к опыту в нашем языке (а значит, и в нашем сознании) уже проведена концептуализация мира» [Куайн, 2010, с. 10].

Вторая догма эмпиризма, по сути близкая к первой, базируется на определении двух типов суждений — *синтетических*, основанных на фактах и опыте, и *аналитических*, основанных на значениях, — оба типа могут рассматриваться как своего рода аналоги *существующего и сущего*.

Эмпирики констатируют, что аналитические суждения всегда истинны и не подвергаются сомнению, поскольку включенные в них термины изначально определены вне зависимости от того, что они есть на самом деле. Синтетические суждения, формирующиеся при обращении к опыту, напротив, должны перепроверяться.

Куайн выступает против трактовки различия синтетических и аналитических суждений по признаку необходимости их экспериментальной проверки, признавая, что проведение четкого различия между аналитическим и синтетическим оказывается трудным делом. Он аргументирует свою точку зрения тем фактом, что существует единое поле науки, в контексте которого необходимо рассматривать все высказывания.

Критика эмпиризма в отношении приоритета чувственного над рациональным, поиск связи между наблюдением и теорией, а также сомнения по поводу четкой границы между аналитическими и синтетическими суждениями подводит Куайна к двум понятиям — *теоретическому предложению и предложению наблюдению* [Куайн, 2014, с. 17–18; Куайн, 2008, с. 15–16], — которые он использует как инструмент контраргументации для укрепления своих доводов в пользу утверждения о том, что «единицей эмпирической значимости является вся наука» [Куайн, 2010, с. 74].

Теоретические предложения Куайн понимает как утверждения, которые делает исследователь о наблюдаемом объекте с учетом собственного концептуального каркаса, т. е. основываясь на своих теоретических представлениях, задающих восприятие и интерпретацию фактов, полученных об объекте в результате наблюдения. А *предложения наблюдения* олицетворяют связь между языком и реальным миром, «о котором вообще говорит язык». Это предложения об обычных вещах, описывающих объекты действительности.

В результате «лингвистического поворота» в эпистемологии, случившегося во второй половине XX века, возникло терминологическое противостояние

между «теоретически нагруженными» предложениями и предложениями, «свободными от теории». Подобное противостояние Куайн считает «хорошим, но недостаточно удовлетворительным ходом», поскольку научная терминология не может являться отправной точкой для утверждения об истинности теории (см. подробнее: [Куайн, 2014, с. 23–24]).

Именно введенные Куайном классы предложений — *предложения наблюдения и теоретические предложения*, — а не терминологические изыски служат надежной базой для проверки истинности теории путем образования логических связей между этими двумя видами предложений, а в действительности — между наблюдением и теорией, или *существующим и сущим*.

Антииндукционист и противник верифицируемости

К. Поппер

Из всего объема богатого философского наследия австро-британского философа Карла Раймунда Поппера (Karl Raimund Popper) (1902–1994) почти за семидесятипятилетний период его научной деятельности выделим две позиции, имеющие отношение к предмету исследования (взаимодействию *сущего и существующего*): *критику индукционизма* и *критику верифицируемости теории*, связанную с проблемой демаркации.

Анализируя поставленную еще Д. Юном в XVIII веке *проблему индукции* — проблему правомерности применения индуктивных, т. е. обобщающих, выводов при решении вопроса о достоверности законов природы, или проблему обоснованности естественных законов, Поппер выявил противоречие между основным принципом эмпиризма, заключающимся в том, что только опытным путем можно вынести суждение об истинности или ложности фактуального высказывания или научной теории, и возможностью *индуктивных суждений* как практической реализации этого принципа.

Как показал Поппер, полученные в результате индуктивных рассуждений доказательства истинности теории или гипотезы (*верификация*) не являются «строго достоверными», а скорее приобретают черты «вероятных выводов», поэтому «принцип индукции (применительно к опыту. — О. К.) совершенно излишен и неизбежно ведет к логическим противоречиям», которые являются *непреодолимыми* [Садовский, 2002, с. 38]. Это означает, что любые «индивидуивные» попытки верификации гипотезы или теории, означающие стремление вывести опытным путем общие положения из сингулярных (одиночных) высказываний, приводят к постоянному замыканию этих положений на самих себя путем очередного обращения к новому уровню индуктивной проверки. Это неизменно приводит к топтанию на месте и бесконечному регрессу.

Если же использовать дедуктивный метод проверки, то ему не под силу обосновать или оправдать подвергаемые проверке высказывания, да он и не предназначен это делать, поэтому он не является источником опасности

бесконечного регресса, вращающегося в поисках позитивных аргументов [Поппер, 1983, с. 71]. Из этого вытекает фундаментальная характеристика «антииндуктивистского» подхода Поппера, где делается упор на *негативные аргументы*, такие как отрицательные примеры, или контрпримеры, опроверждения и попытки опровержения, а индуктивисты делают упор на *позитивные примеры*, из которых выводят «не-демонстративные следствия» и которыми они пытаются обосновать «надежность» этих следствий [Поппер, 2002, с. 30].

Отсюда следует, что индукция как метод проверки теории или гипотезы с необходимостью ее *верификации* должна уступить место дедуктивному методу — концепции, согласно которой «гипотезу можно проверить только эмпирически и только *после* того, как она была выдвинута» [Поппер, 1983, с. 50]. Таким образом, после проверки теории при помощи метода эмпирического применения выводимых из нее следствий, что и представляет собой дедуктивный метод, достаточный для рассмотрения всех эпистемологических проблем.

Таким образом, *верифицируемость*, являющаяся непременным атрибутом индуктивного метода, должна быть изъята из процедуры проверки научной теории на истинность и заменена на некий иной базис, лежащий в основе метода дедуктивной логики. Поппер назвал этот базис *фальсифицируемостью*. Это понятие было введено «исключительно в качестве критерия эмпирического характера системы высказываний» [Поппер, 1983, с. 115].

Из идеи *фальсифицируемости* возникает необходимость поиска *критерия демаркации*, т. е. «разграничения между эмпирической наукой и псевдонаукой, то есть метафизикой» [Поппер, 2002, с. 38], или, иными словами, между двумя противоположными принципами *верифицируемости* и *фальсифицируемости*. Поиск «демаркационной линии» между возможностью подтвердить или опровергнуть истинность некоторой теории обусловлен желанием ученых со времен Юма разрешить упомянутое выше противоречие, содержащееся в проблеме индукции — доказать неприемлемость индуктивных аргументов и некорректность последствий их применения.

Поппер предлагает считать критерием демаркации не сестру индукции, верифицируемость, а сестру дедукции — фальсифицируемость высказываний науки. В то же время эти высказывания должны различаться не по признаку их истинности или ложности (т. е. быть *верифицируемыми*), а по признаку возможности быть проверяемыми, допускать проверку (т. е. по признаку возможности быть *фальсифицируемыми*).

Итак, с одной стороны, в качестве критерия демаркации Поппер предложил рассматривать не верифицируемость системы знаний, а ее фальсифицируемость, что соответствует такой логической форме любой эмпирической системы, «которая позволяла бы посредством эмпирических проверок выделять ее в отрицательном смысле, т. е. «*эмпирическая система должна допускать опровержение путем опыта*» [Поппер, 1983, с. 63].

С другой стороны, этот критерий демаркации обладает свойством асимметрии, которое означает тот самый сдвиг от верифицируемости научного знания

в сторону его фальсифицируемости, что предполагает получение возможности признания эмпирическими и те научные высказывания, которые могут быть разрешимыми только «в одну сторону», а именно — в сторону фальсифицируемости, «то есть которые могут быть проверены при помощи систематических попыток фальсифицировать их» [Поппер, 1983, с. 65]. Отсюда следует, что в области эмпирической науки могут и должны рассматриваться также те высказывания, которые нельзя или не получается верифицировать, но может получиться фальсифицировать.

Подводя итог, отметим, что Попперу удалось достичь триумфального разрешения проблемы индукции, сформулированной Д. Юмом почти два столетия назад и считавшим ее сопряженной с серьезными трудностями, именно благодаря введению в свои логические рассуждения понятий *фальсифицируемость* и *демаркация*, до той поры философам почти неизвестных и редко кем из них употребляемых.

Проблема кажимости С. Л. Рубинштейна

Советский психолог и философ Сергей Леонидович Рубинштейн (1889–1960), размышляя над проблемой поиска места человека в мире, использует две пары взаимосвязанных терминов: *существование – сущность и являющееся – кажущееся* [Рубинштейн, 2012, с. 26–30, 49–58].

Существование Рубинштейн наделяет широким набором смыслов, определяя его как состояние, как акт, как процесс и как действование (восстановление и самосохранение в статусе существования): «Отсюда существовать — это действовать и подвергаться воздействиям, взаимодействовать, быть действительным, т. е. действенным, участвовать в бесконечном процессе взаимодействия как процессе самоопределения сущих, взаимного определения одного сущего другим. Это бесконечный процесс, совершающийся, как всякий процесс, в пространстве и времени как форме существования (существования и последовательного существования) разных сущих» [Рубинштейн, 2012, с. 26].

В этом определении ученый устанавливает сферу взаимодействия не только между отдельными смыслами *существующего*, но и сферу исполняемых им функций — быть формой существования *сущего*, т. е., по мысли ученого, *бытия*. Так существование не просто определяет некоторое понятие, вернее, не просто определяет некоторое *сущее*, а объективно определяет свойство одного *сущего* в его взаимодействии с другим *сущим*, чем делает *существование* не просто областью определения различных *сущих*, но и процессом появления *существующего* в области существования *сущего*.

Таким образом, *существующее и сущее* у Рубинштейна — это фактически единая категория, а не пара взаимосвязанных понятий, это некоторое бытие, существующее (бытийщее) в пространстве: сущее, существующее выступает как всеобщность, в которой можно найти конкретную единичность, «включающую бесконечность определений (единство бесконечной множественности)».

«Тогда существование выступит как “жизнь” сущих — как процесс взаимодействия единичных сущих (существ), как участие не в идее, а в процессе жизни Вселенной. И далее: «Существующее — это живущее и движущееся» [Рубинштейн, 2012, с. 27–28].

Проблему соотношения бытия и мышления (как логического эквивалента абстрактного и конкретного [Рубинштейн, 2012, с. 26]) Рубинштейн трансформирует в проблему *кажимости* и вводит собственные терминологические эквиваленты *чувственного* и *мыслимого*, называя их *кажущееся* и *являющееся*.

Рассуждения ученого базируются на положении о том, что процесс познания начинается с погружения в бесконечность мысли о существующем, причем начальным уровнем этого погружения является «срез», или своего рода «поверхность», явлений, обращенная к познающему. Этот поверхностный план глубинных слоев сущего есть бытие, данное человеку в ощущении, т. е. выступающее в виде чувственной данности, в которую погружен объект чувственного восприятия: «Дальнейшая работа мысли направлена на то, чтобы, отправляясь от того, что скрывается за ней в глубинах сущего и в этих чувственных явлениях обнаруживается, выявляется» [Рубинштейн, 2012, с. 49].

Кажимость ученый определяет как представление, принятое за бытие. *Явление*, напротив, выступает как внешний план сущего, поэтому оно не сводится к кажимости и выступает не как завеса, а как «обнаружение сущего — его внешний план — первое в сущем, что открывается познанию (та самая “поверхность” явлений)». Понятия *кажимости* и *кажущегося* ученый связывает непосредственно с понятиями «явление» и «являющееся».

Если *явление* — это то сущее, которое мы видим и как мы его видим, то *являющееся* — это то сущее, что есть на самом деле и чего мы никогда не знаем до конца: «В самом явлении на разных ступенях познания выявляется все больше, оно становится в процессе познания все содержательнее, но явление как непосредственная данность никогда не исчерпывает являющегося, являющееся выявляется, далее, опосредованным познанием, процессом мышления, которое также принципиально не исчерпывает являющегося сущего» [Рубинштейн, 2012, с. 50].

Таким образом, *существование* в понимании Рубинштейна — это чувственно данное бытие, которое навсегда остается необходимой предпосылкой всех понятийных определений *сущности*: «Приоритет чувственности перед мышлением — это и есть приоритет существования перед сущностью» [Рубинштейн, 2012, с. 56].

Что касается роли «чувственно данного бытия» в процессе познания, т. е. *существования*, то в нем есть, как указывает ученый, не подлежащая восстановлению с помощью процесса мышления «бесконечная конкретность» объекта восприятия, являющаяся необходимым компонентом познания человеком мира. Иными словами, по Рубинштейну, «объект чувственного познания бесконечен, хотя выявляемые в нем восприятием определения его очень ограничены (своей конкретикой. — О. К.), но в восприятии и только в восприятии данный объект дан как существующий» [Рубинштейн, 2012, с. 58].

Стрела познания М. К. Мамардашвили

Советский философ Мераб Константинович Мамардашвили (1930–1990) использует метафору «стрела познания» [Мамардашвили, 2019] для того, чтобы задать направление процессу возникновения нового знания и идей, наполненных новыми смыслами, которые должны найти свое полноправное место в глобальном пространстве-времени, т. е. в ряду вечных и навсегда закрепленных «унаследованной» теорией познания научных понятий. Проводя в ряде своих работ мысль о том, что понимание и обоснование научных понятий происходит «в рамках самого же способа построения этих понятий», Мамардашвили приходит к допущению, что «акт познания является реальным событием какой-то действительности и не сводится к содержанию самого себя, как оно эксплицируется в “теории познания”» [Мамардашвили, 2019, с. 249]. Это означает, что новое знание неотрывно от «уходящего в бесконечность мира знания».

В своих рассуждениях Мамардашвили использует дилемму «*топосы мысли и тела понимания*». Здесь термин «*топос*», выступающий понятийно близким к сущему, означает многогранное свойство мысли, когда в контексте общей темы с применением конкретных доводов и аргументов эта мысль формирует доказательную базу для выбора идей или образов изучаемого предмета и обозначает *место существования*, категории или предпочтения, характерные для определенной группы абстрактных понятий, описывающих этот предмет исследования.

Однако, пишет Мамардашвили, важно найти еще такой угол зрения в процессе понимания, который видится «из» сущности или «через» сущность, но еще позволяет увидеть и существование этой сущности, т. е. увидеть *живые образования, или тела понимания*, выступающие понятийно близкими к *существующему*: «и в этом смысле теория познания должна быть не законодательно-нормативной, а органической» [Мамардашвили, 2019, с. 250, 253]. Законодательно-нормативные («унаследованные») теории познания не имеют никакого отношения к действительности, не описывают ее, не описывают никакие события и не выделяют их, а только воспроизводят и поясняют содержание, находящееся внутри событий.

По мысли Мамардашвили, выделение событий в рамках какой-то иной теории познания (концепции событийности знания и познания) равносильно помещению их в некую внешнюю среду, «внешний мир», реальность, где они и приобретают черты живых образований, т. е. *существующего*. Без этого размещения событий во внешнем мире и выбора соответствующего набора понятий невозможно «проанализировать никакую естественную их (событий. — О. К.) жизнь, никакую историю науки» [Мамардашвили, 2019, с. 251].

Этим положением ученый обосновывает важность перехода от законодательно-нормативной к органической теории познания, которую он называет также естественно-исторической и в которой *существующее* является не простым *чувствованием*, но реальным существованием, вещественной оболочкой *сущего*.

Еще одним признаком органической теории познания, в рамках которой должна обеспечиваться реальность самих познавательных актов и процессов, является возможность придания теоретическому понятию разрешающей силы за счет введения «феноменологической абстракции, которая позволила бы нам рассмотреть не эмпирию понятий, эксплицируемую в содержании понятий, а сами понятия как предмет эмпирии для какой-то возможной теории» [Мамардашвили, 2019, с. 253].

Развивая далее концепцию событийности знания и познания, Мамардашвили уточняет первоначальное содержание понятий «*топосы мысли*» и «*тела понимания*». *Тело понимания* — это материальная локализация абстрактного понятия, когда «его физический смысл появляется не в цепи причинной связи и не в точке, а в связной области», чем достигается «понимание, не разлагаемое дискретными и последовательными наблюдениями во времени». Эти связные области в каждый данный момент времени наполнены «упорядоченными конфигурациями мысли», которые осуществляют движение по определенным путям.

Топосы мысли Мамардашвили называет формой законов мира, или сильно структурированной машиной развития, представляющей собой базу, на основе которой «происходят формаобразующие извлечения опыта (недоступные натуралистическим наблюдениям и обобщениям) и которая стоит за индивидуальными событиями, появляющимися в эмпирической последовательности».

Таким образом, заключает ученый, развитие мысли, т. е. получение нового знания и понимания, обусловлено определенной топологией этого знания и понимания как сознательных явлений, или явлений сознания, которые «как бы подвешиваются в длящемся опыте». Это движение мысли, порождающее динамическое содержание, ученый называет *топосом мысли* [Мамардашвили, 2019, с. 264–268].

Постнеклассическая научная рациональность В. С. Стёпина

Советский и российский философ Вячеслав Семенович Стёpin (1934–2018) предложил трехуровневую схему категориальной структуры научной картины мира как саморазвивающейся и саморегулирующейся системы, состоящей из классической, неклассической и постнеклассической рациональности [Стёpin, 2009]. Согласно этой схеме, субъект, средства и объект познания в разные эпохи развития научного знания (научной рациональности) находятся в разных системах взаимоотношений.

Так, в эпоху постнеклассической рациональности (с середины XX в. до настоящего времени) все три компонента познавательного процесса объединены в общую систему, когда «человек своей деятельностью направляет развитие системы по определенному руслу», что соответствует стиранию жестких граней между *искусственным* и *естественным*, и *искусственное* предстает как вариант *естественнного* (см. подробнее: [Стёpin, 2009, с. 274–286]).

Под *искусственным* Стёpin понимает процессы, сконструированные человеческой деятельностью, а под *естественнным* — те же самые процессы, но с акцентом

на «сущностные особенности развивающегося объекта», когда «реализация одного из возможных сценариев развития выступает как условие и характеристика бытия системы, как выражение ее природы» [Стёpin, 2009, с. 283].

Ученый отмечает, что в период постнеклассической рациональности *искусственное* реализуется в процессе человеческой деятельности, когда из ряда возможных путей эволюции развивающейся системы необходимо выбрать приоритетную линию развития, однако решение этой проблемы в силу ее неоднозначности не может быть заранее просчитано и достигнуто оптимальным способом. В то же время обратное движение, т. е. отмена неудачно выбранного способа действия, не приводит субъект познания в прежнюю точку. Это объясняется тем, что нестабильность и непредсказуемость внешней среды и приобретенный субъектом опыт создают новые условия, при которых «старая» проблема предстает в обновленном виде, что требует внести дополнительные изменения в нормы и способы исследовательской деятельности, учесть влияние «внеплановых» факторов, возникших за «упущенное» время — время поиска, приведшего к неудачному решению.

Концепт *«естественное»* стоит ближе всего к понятию эмпирического исследования, представления о стратегиях которого также изменяются в период постнеклассической рациональности, поскольку точная воспроизведимость эксперимента применительно к развивающимся системам, т. е. повторение эксперимента с целью подтверждения ранее полученных результатов, невозможна по тем же причинам, что и в результате *«искусственной»* исследовательской деятельности.

В связи с подобной интерпретацией постнеклассической рациональности очень непросто найти однозначное соответствие между компонентами пар *«искусственное – естественное»* и *«сущее – существующее»*, когда сами пары в силу стирания граней между их компонентами уже не могут называться диахотическими. Таким образом, Стёpin рассматривает их не как оппозицию, а как обязательные составляющие системы теоретического и эмпирического знания, формирующие современную научную картину мира, концептуальное ядро которой составляют живая природа, неживая природа и общество [Стёpin, 2009, с. 266].

При таком взгляде эмпирические идеальные объекты, составляющие смысл «фактофиксирующих высказываний эмпирического языка науки», представляют собой особые абстракции. С их помощью создаются модели реальных ситуаций эксперимента и систематических наблюдений, относительно которых формулируются эмпирические зависимости и факты [Стёpin, Кузнецова, 1994, с. 47–48]. Связь между этими описаниями и моделями формируют новую научную картину мира, которая вводит представление о главных системно-структурных характеристиках предмета соответствующей науки.

Парадоксы и пределы мысли Г. Пристя

Казалось бы, не требует доказательства тот факт, что существование парадоксов и противоречий нарушает все законы ортодоксальной логики в констатации

истины — возможности вывода истинных заключений из истинных посылок. Диалетизм, сторонником которого является австралийский философ Грэм Прист (Graham Priest) (род. 1948), утверждает обратное: вопреки закону непротиворечия существуют предложения, являющиеся истинными наравне с теми, которые представляют собой их отрицания, а это равносильно существованию истинных противоречий.

Согласно радикальному подходу Присты к описанию работы мысли, достигшей своего предела [Прист, 2024], процесс познания носит необратимый характер, устремленный в бесконечность. Когда человеческая мысль заходит настолько далеко, что, достигнув своего предела, останавливается на воображаемой границе, за которой, согласно положениям диалетизма, нарушаются законы ортодоксальной логики и возникают парадоксы и противоречия, она должна приступить к поиску пути объяснения этих парадоксов. Однако классическая интуиционистская логика не обладает инструментами разрешения парадоксов в силу «утопания» в частных способах, поэтому для выхода на «границу мысли» требуются более общие схемы, реализующие модели параконсистентной, или паранепротиворечивой, логики.

Прист выделяет четыре предела мысли, при которых возможно возникновение противоречий и парадоксов: пределы выразимости (существуют особенности мира, выходящие за рамки языка выражения мысли), пределы итерации (уход в математическую бесконечность), пределы познания (описание отношений, возникающих между субъектами и миром, который они познают) и пределы концептуализации (существуют вещи за пределами концептуализации) [Прист, 2024, с. 38, 59, 83, 107], — и далее занимается поисками противоречий на границах.

Это те самые границы, за которые, следуя правилам ортодоксальной логики, не могут выйти определенные концептуальные процессы, движимые развивающейся мыслью (те, что соответствуют пределам мысли: описание, итерация, знание, концептуализация) [Прист, 2024, с. 29]. Однако с точки зрения параконсистентной логики они *все-таки* пересекают эти границы мысли, а парадоксы и противоречия являются результатом, предметом или источником этого пересечения.

Кроме того, Прист вводит такое понятие, как *тотальность* — ареал существования, полный «паспорт» всех реальных вещей, которые можно увидеть, выразить, описать, объяснить и пр. Ситуации возникновения противоречий в тех местах, где концептуальные процессы пересекают границы мысли, Прист называет *замыканием и трансцендентностью*: замыканием в том смысле, что в этих ситуациях создаются условия, при которых объект познания находится *внутри тотальности*, а трансцендентностью — в смысле условий, при которых объект познания находится *вне тотальности*.

Так в противовес упоминаемым выше *сущему и существующему*, основным понятиям онтологии, «несущимся» по пути «стрелы» достижимого знания, Прист вводит весьма необычные понятия *внутреннего и внешнего* содержания *тотальности* — понятий, необходимых для описания процессов,

происходящих на парадоксальной границе, одновременно соединяющей и разделяющей две мысли: мысль, достигшую познанного, и мысль, «зашедшую слишком далеко» и направленную на непознанное.

Рассуждая столь оригинальным образом, Прист показал, что законы диалетизма работают на границе познанного и непознанного — *внутреннего локуса*, находящегося внутри тотальности, и *внешнего локуса*, находящегося вне тотальности. Именно там возникают парадоксы, неразрешимые через прежнее, *внутреннее*, знание, но вполне объяснимые с точки зрения еще не-познанного или не-ожидаемого знания — *внешне локализованного знания*. По-видимому, дальнейшее развитие отдельных положений и законов диалетизма, а также анализ диалетических противоречий поможет изучению процессов познания и сподвигнет исследователей вторгнуться в «обозримую бесконечность», т. е. «*выйти за пределы их собственных мыслей, заставляя их идти туда, куда раньше не заходила ни одна мысль (или, во всяком случае, не одна их мысль)*» [Прист, 2024, с. 36].

Заключение: все против всех, или кто за кого

Ученые по-разному выстраивают логику своих рассуждений и исследований, выступая приверженцами избранного ими методологического направления научного поиска и придерживаясь соответствующих исходных концепций и терминологии. Это позволяет им с разных позиций расставлять важные для понимания акценты фактически одних и тех же явлений окружающей действительности, актуализирующие природу объективной реальности, которая изучается ими через философию связи и взаимодействия двух уровней знания — *мыслимого и чувственного, сущего и существующего*. В ряде случаев это достигается путем противопоставления их друг другу как альтернативных, а местами — через признание их неотделимости друг от друга как обязательного условия взаимного существования. Разница в подходах к пониманию природы истинного знания помогает проникнуть в суть обогативших эпистемологию и онтологию науки многообразных направлений, разработанных философами прошлого и современности.

Все ученые единым фронтом выступают против эмпиризма, т. е. признают приоритет умопостигаемого над умозрительным. Их рассуждения о том, каково соотношение в познании природы реальности *сущего и существующего*, позволяют сделать ряд выводов относительно некоторых рассмотренных ими смежных вопросов.

Вывод первый: проблема индукции и индуктивных методов

Для В. С. Стёпина индукция является непременным атриутом процесса познания, поскольку общие теоретические закономерности о предмете исследования выводятся на основе данных, полученных методом индукции, и знание

тем самым переходит из эмпирической формы в теоретическую. Противоположную точку зрения имеет К. Поппер, по мнению которого индукцию следует исключить из процесса познания (ее, как он считает, даже вообще не существует!), поскольку она приводит к бесконечному регрессу и не способствует достижению истинного знания, переводя его в разряд «вероятных выводов».

Вывод второй: критика Платона

Критика взглядов Платона У. Куайном касается существования абстрактных объектов (универсалей). Платон трактует их отдельно от объектов физического мира, а это, по мнению Куайна, приводит к двусмысленности и непониманию того, что кроется за каждым из этих концептов. Если же понимание объекта физического мира не замыкать в границах «некоторой обособленной конкретной целостности», а связать ее с соответствующими абстрактными качествами или характеристиками, то *абстрактное* свойство физического объекта уже не будет восприниматься как чисто идеальное, оторванное от реального мира, и также может выводиться из опыта «в связке» с самим физическим объектом, признаком или качеством которого оно является.

Вывод третий: анти-эмпиризм

Непримиримыми противниками эмпиризма выступают У. Куайн и К. Поппер, однако каждый из них использует разные подходы и инструменты в ходе критики этого философского направления. У. Куайн выступает против двух доктрин эмпиризма — доктрины об изолированном высказывании и доктрины о расходжении между аналитическим и синтетическим, а К. Поппер — против «фундаментального тезиса эмпиризма» о том, что истинность или ложность высказываний науки может определяться только опытом. Отсюда ведет начало отрицание К. Поппером индукции как наиболее характерного метода познания и верифицируемости теории в рамках эмпиризма.

Вывод четвертый: разрешение противоречий

В русле рационального мышления К. Поппер и Г. Прист в своих исследованиях ставят акцент на идее разрешения противоречий, возникающих при попытках выяснить, является ли истинным или объективным то или иное научное суждение и насколько далеко могут простираться границы мысли, познающей природу реальности. Очевидно, что такие подходы имеют целью не выяснение свойств *сущего* и *существующего*, а определение функциональных возможностей мышления, т. е. способности исследователя путем применения подходящих логических операций добиться ожидаемых результатов. Обеим концепциям, развитым до уровня теорий, нельзя отказаться в оригинальности и нетривиальности, а также следует отдать должное их логической стройности и стремлению авторов для их обоснования использовать все имеющиеся

арсеналы науки. Однако в них все-таки замечаются следы формальных выводов и заключений, ориентированных на достижение заранее запланированных результатов.

Тем не менее вопросы, которые поднимают К. Поппер и Г. Прист, указывают направления и перспективы дальнейших исследований в области эпистемологии и онтологии науки. Предложенные ими методы если не смогут разрешить все противоречия, то помогут эти противоречия как минимум обнаружить, и как максимум над ними задуматься.

Вывод пятый: теория познания

М. К. Мамардашвили поднимает теорию познания на новый — «органический» — уровень понимания, приводя другой (вернее, дополнительный) взгляд на познание, вводя в содержание эпистемологии новое свойство познания — его *событийность, направленность мысли, топологичность событий знания и понимания*, когда новое знание занимает свое место в пространственно-временном континууме общего объема знаний, накопленного за всю историю развития науки, когда оно «вписывается» в череду уже существующих «готовых смыслов», в их бесконечную и непрерывную последовательность.

Помещение нового знания во внешний мир, на что указывает М. К. Мамардашвили в контексте современных исследований, сходно с концепцией В. С. Стёпина о трех уровнях научной рациональности, а именно, с концепцией третьего уровня — уровня постнеклассической рациональности, в которой сложные самоорганизующиеся системы требуют для своего освоения учета степени самоорганизации во внутреннем *пространстве-времени*, открытости во внешнее пространство-время и включение в свое содержание новых смыслов и нового понимания объектов системы как процессов, отражающих взаимодействие *сущего и существующего*.

* * *

Как же все-таки человек познает мир, если, следя словам неизвестного философа, приведенным в эпиграфе статьи, «мир шире рамок человеческого ума» и, по словам Марка Твена, «он был до нас и ничего нам не должен»? Ответ на этот вопрос кроется в самом внешнем мире, куда человек проникает все глубже и который сам предоставляет ему инструменты познания — «внешние расширения человека», так красочно описанные Маршаллом Маклюэном.

Список источников

1. Куайн У. В. О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков / пер. В. А. Ладова, В. А. Суровцева; под общ. ред. В. А. Суровцева. М.: Канон+; Реабилитация, 2010. 272 с.
2. Платон. Государство, или О справедливости // Полное собрание сочинений в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2023. С. 748–970.

3. Платон. Теэтет, или О знании // Полное собрание сочинений в одном томе. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2023. С. 129–181.
4. Скворцов Н. Е. Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом: Анализ диалога «Теэтет». М.: Либроком, 2020. 376 с.
5. Куайн У. В. О. Преследуя истину / пер. с англ. В. А. Суровцева и Н. А. Тарабанова; под общ. ред. В. А. Суровцева. М.: Канон+; Реабилитация, 2014. 176 с.
6. Куайн У. В. О. Философия логики / пер. В. А. Суровцева. М.: Канон+; Реабилитация, 2008. 192 с.
7. Садовский В. Н. Карл Поппер и Россия. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 280 с.
8. Поппер К. Р. Логика и рост научного знания: избранные работы / пер. с англ. Л. В. Блинников, В. Н. Брюшинкин, Э. Л. Наппельбаум, А. Л. Никифоров; сост., общ. ред. и вступ. статья В. Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. 608 с.
9. Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход / пер. с англ. Д. Г. Лахути; отв. ред. В. Н. Садовский. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.
10. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. СПб.: Питер, 2012. 224 с.
11. Мамардашвили М. К. Стрела познания. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. 272 с.
12. Стёpin В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура: монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Стёpin. СПб.: Миръ, 2009. С. 249–295.
13. Стёpin В. С., Кузнецова Л. Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФРАН, 1994. 274 с.
14. Прист Г. За пределами мысли / пер. с англ. В. В. Целищев. М.: Канон+; Реабилитация, 2024. 464 с.

References

1. Quine, U. V. O. (2010). *From a logical point of view. 9 logico-philosophical essays* (V. A. Ladov, & V. A. Surovtsev, Trans.; V. A. Surovtsev, Ed.). Canon +; Rehabilitation. (Original work published in 1953). (In Russian).
2. Plato (2023). The state, or About justice. In Plato. *Complete works in one volume* (pp. 748–970). ALPHA-KNIGA. (In Russian).
3. Plato (2023). Theaetetus, or On knowledge. In Plato. *Complete works in one volume* (pp. 129–181). ALPHA-KNIGA. (In Russian).
4. Skvortsov, N. E. (2020). *Plato on knowledge in the struggle against sensationalism and rational empiricism: An analysis of the Theaetetus dialogue*. Librocom. (In Russian).
5. Quine, U. V. O. (2014). *Pursuit of truth*. (V. A. Surovtsev, & N. A. Tarabanov, Trans.; V. A. Surovtsev, Ed.). Canon +; Rehabilitation. (Original work published in 1990). (In Russian).
6. Quine, U. V. O. (2008). *Philosophy of logic* (V. A. Surovtsev, Trans.). Canon+; Rehabilitation. (Original work published in 1970).. (In Russian).
7. Sadovsky, V. N. (2002). *Karl Popper and Russia*. Editorial URSS. (In Russian).
8. Popper, K. R. (1983). *The logic and the growth of scientific knowledge*. Selected works (L. V. Blinnikov, V. N. Bryushinkin, E. L. Nappelbaum, & A. L. Nikiforov, Trans.; V. N. Sadovsky, Ed.). Progress. (In Russian).
9. Popper, K. R. (2004). *The logic of scientific discovery* (D. G. Lahuti, Trans.; V. N. Sadovsky, Ed.). Editorial URSS. (In Russian).

10. Rubinstein, S. L. (2012). *The man and the world*. Piter. (In Russian).
11. Mamardashvili, M. K. (2019). *Arrow of knowledge*. Merab Mamardashvili Foundation. (In Russian).
12. Stepin, V. S. (2009). Classics, non-classics, post-non-classics: Criteria of distinction. In Kiyashchenko, L. P., & Stepin V. S. (Eds.). *Post-non-classics: philosophy, science, culture: A monograph* (pp. 249–295). Mir. (In Russian).
13. Stepin, V. S., & Kuznetsova, L. F. (1994). *The scientific picture of the world in the culture of a technogenic civilization*. IFRAN. (In Russian).
14. Priest, G. (2024). *Beyond the limits of thought* (V. V. Tselishchev, Trans.). Canon+; Rehabilitation. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Ольга Максимовна Корчажкина — кандидат технических наук, старший научный сотрудник федерального исследовательского центра «Информатика и управление» Российской академии наук, Москва, Россия.

Olga M. Korchazhkina — PhD in Technical Sciences, Senior Researcher of the Federal Research Centre “Computer Science and Control” of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

olgakomax@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-0020-4914>



Научно-исследовательская статья

УДК 177.7

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-63-75

ФИЛОСОФИЯ ПОНИМАНИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Елена Николаевна Шульга

Институт философии РАН,

Москва, Россия,

elenashulga501@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-4570-9377>

Аннотация. Философия рассматривает проблематику понимания в самом широком контексте, не ограничиваясь изучением только когнитивных процессов, связанных с пониманием как феноменом сознания. Философский взгляд на проблему понимания предполагает обоснование соотношения знания и понимания как взаимосвязанного процесса, раскрывающего саму суть процесса человеческого познания. С другой стороны, наряду с гносеологической составляющей процесса познания и выяснением условий, сопутствующих пониманию, актуальным становится рассмотрение ряда методологических вопросов, связанных с изучением того конкретного материала, который используется для решения данной проблемы. Восхождение к пониманию начинается с процесса познания, с изучения конкретного предмета, конкретной области знания, но также и с изучения текста. Правильно понять изучаемый текст (художественный, научный, философский) — это значит использовать в своем исследовании методы и принципы интерпретации, которые разрабатываются в рамках философской герменевтики как методологии философской интерпретации. Изучение текста с тем или иным содержанием предполагает, что исследователь нацелен на выяснение того истинного смысла (часто неявного, скрытого), который этот текст передает. Именно эта задача — поиск истины — объединяет усилия ученых, работающих в самых разных областях знания. Таким образом, проблема понимания задает перспективы развитию философской герменевтики, методологические результаты которой могут быть востребованы в конкретной научно-исследовательской деятельности ученых.

У каждой научной дисциплины есть свой предмет, своя проблематика, а также своя история. Обращение к истории становления философской герменевтики,

восходящей к эпохе Античности, позволяет показать, как формировалась методология интерпретации. На первых этапах истории она была связана с практикой истолкования устного слова, где задача «правильного истолкования» придавала ценность каждому слову и тем самым формировала основы соотношения знания и понимания.

В статье будет рассмотрен и проанализирован исторически самый ранний опыт понимания и интерпретации, создающий культурно-историческую основу философской герменевтики.

Ключевые слова: понимание, знание, образ, смысл, слово, текст, интерпретация, философия, герменевтика

Для цитирования: Шульга Е. Н. Философия понимания: исторический опыт интерпретации // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 63–75.
<https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-63-75>

Scientific research article

UDC 177.7

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-63-75

PHILOSOPHY OF UNDERSTANDING: HISTORICAL EXPERIENCE OF INTERPRETATION

Elena N. Shulga

Institute of Philosophy RAS,

Moscow, Russia,

elena.shulga501@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-4570-9377>

Abstract. Philosophy considers the problems of understanding in the mostly broad context, not restricting itself just to the study of cognitive processes associated with understanding as a phenomenon of consciousness. The philosophical view of the problem of understanding presupposes the substantiation of the relationship between knowledge and understanding as an interrelated process that reveals the very essence of the process of human cognition. On the other hand, along with the epistemological component of the process of cognition and the clarification of the conditions accompanying understanding, the consideration of a number of methodological issues related to the study of the specific material that is used to solve this problem becomes relevant. The ascent to understanding begins with the process of cognition, with the study of a specific subject, a specific area of knowledge, but also with the study of the text. Correct understanding of the text under study (fiction, scientific, philosophical) means to use in your research the methods and principles of interpretation that are developed within the framework of philosophical hermeneutics as a methodology of philosophical interpretation. The study of a text with a particular content assumes that the researcher is aimed at finding out the true meaning (often implicit, hidden) that this text conveys. It is this task — the search for truth — that unifies the efforts of scientists working in various fields of knowledge. Thus, the problem of understanding sets prospects for the development of philosophical hermeneutics, the methodological results of which can be required in the specific research activities of scientists. Each scientific discipline has its own subject, its own problems, as well as its own history. Turning

to the history of the formation of philosophical hermeneutics, dating back to the era of antiquity, allows us to show how the methodology of interpretation has been formed. At the first stages of history, it was associated with the practice of interpreting the spoken word, where the task of “correct interpretation” gave value to each word and thereby formed the basis for the relationship between knowledge and understanding. The article will consider and analyze the historically earliest experience of understanding and interpretation, which creates the cultural and historical basis of philosophical hermeneutics.

Keywords: understanding, knowledge, image, meaning, word, text, interpretation, philosophy, hermeneutics

For citation: Shulga, E. N. (2025). Philosophy of understanding: Historical experience of interpretation. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 63–75. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-63-75>

Введение

Пеконструировать историю зарождения герменевтики можно путем обращения к различным практикам истолкования, существовавшим в разные эпохи, в том числе исторически далеко отстоящим от того отношения к истолкованию и интерпретации, которое существует сегодня. Практика истолкования получила распространение в самых разных культурах, и она имела свои специфические черты и особенности в связи с отношением людей к интерпретируемому материалу — устному слову, высказываемому сообщению или даже к целому тексту, понимание которого было обусловлено самыми разными (в том числе глубинными, эпистемологическими) причинами. Понимание в широком его значении обусловлено существующей картиной мира, характерной для миропонимания народа данной страны и конкретной исторической эпохи. Понимание соответствует также и традиционным верованиям этого народа, а также тому уровню знания, которое раскрывалось в различных (и наиболее типичных для данной эпохи) формах познания.

О некоторых наиболее древних практиках истолкования: от герменевтики образа к вопрошанию и смыслу истолкования

Одна из наиболее древних герменевтических практик связана с истолкованием образов сновидений, и эта практика была распространена практически повсеместно, что можно объяснить отношением людей к сновидению как к посланию из другого мира. Смысл образов сновидений не всегда был ясен и соотнесен с тем, что происходило наяву или что ожидал сам человек, поэтому нужно было правильно истолковать это послание, а также выяснить, какие подсказки сновидения нужно было воспринимать как наиболее важные сообщения.

Потребность получать образные, зримые и понятные сообщения, способные помочь человеку разрешить трудные жизненные вопросы, способствовала распространению такого искусства толкования, которое получило название *onirocrisia*. Это понятие использует Артемидор Эфесский, который известен тем, что написал «Трактат об истолковании снов» в пяти книгах, где он суммирует различные традиции истолкования, существовавшие до него и подчеркивает, что все они основаны на следующем принципе: «*Онирокрисия есть не что иное, как переход от вероятного к вероятному*» [Фестюжье, 2000, с. 167]. Как можно заметить, данное высказывание парадоксальное, но со своим подтекстом.

Артемидор выводит принципы истолкования сновидений, исходя из анализа уже сбывающихся сновидений, подразделяя их смысл на буквальный (это как раз то, что было увидено во сне и что было исполнено наяву) и аллегорический, в котором один образ или одно событие знаменует другое. Поскольку душа во сне естественным образом намекает на что-то, то это «что-то» как раз является основанием для аллегорической интерпретации.

Используя образы сновидений для предсказаний будущего, Артемидор выделяет четыре основных способа предсказаний: «многое через многое», «многое через малое», «малое через малое», «малое через многое». Он различает развернутые сновидения, сюжет которых запоминается человеком в виде некой истории событий, сбывающихся наяву, и в которых реализуется принцип «многое через многое». Наряду с развернутым сновидением он пишет и о составном сновидении, по отношению к смыслу которого расшифровке подлежит каждый образный элемент. В результате Артемидор Эфесский создает своего рода толковый словарь образов сновидений с четким указанием на то, как следует их истолковывать. Например, увиденных во сне животных истолковывать сообразно их природному нраву (хитрость, сила, необузданность, дикость). Так, образ коня в сновидении, как отмечает И. А. Протопопова, соответствует реальному восприятию коня с его необузданностью и дикостью. Этот же самый смысл (восходящий к образу коня) используется в платоновской философии как метафора, указывающая на понимание философом природы человеческой души. Такое понимание образа как раз и соответствует принципу интерпретации «многое через малое» в типологии Артемидора [Протопопова, 2001, с. 308–312].

По принципу «многое через малое» истолковывается сон, в котором беременной женщине приснилось, что она родила змею. Рожденный ею ребенок со временем стал прославленным ритором, а ритор, как известно, хорошо владеет языком, речью, он образован и умен, но при этом изворотлив, как змея, и умеет уходить от ненужных споров.

Другой аналогичный пример с тем же самым образом змеи, которую во сне видит уже другая беременная женщина, касается совершенно иного истолкования. Женщина эта была женой жреца, а сын ее со временем стал иерофантом, поэтому истолкование сновидения, в котором женщина родила змею, должно было указывать на благоприятный исход увиденного во сне. Перспектива

благоприятного исхода в восприятии образа змеи в сновидении этой женщины связана с тем, что змея — это священное животное, которое используют жрецы в осуществлении мистерии, и это животное связано с именем Аполлона.

Таким образом, истолкование наиболее ярких образов сновидения всегда соотносится с образом жизни, социальным положением и с самой жизненной ситуацией, которую следует истолковывать.

Отношение к сновидениям как к предсказаниям жизненно важного значения, например, связанного с болезнями и способами их преодоления, было обусловлено верой в то, что сам Асклепий — бог врачевания принимает участие в жизни человека, посылая сновидения, предупреждающие о болезни и дающие подсказку в ее лечении. Так, Гален — римский философ и личный врач Марка Аврелия, учитывал эту особенность сновидений в своей врачебной практике.

Наряду с распространением такого практического отношения к интерпретации образов сновидения, как в случае с врачеванием, долгое время сохранялась уверенность людей в том, что существуют вещие сны, которые являются божественными посланиями, например, происходящими непосредственно от Зевса — главного бога пантеона греческих богов. Именно такие сны истолковываются как предзнаменования. Стремление философов объяснять любые события и явления на сущностном уровне нашло подтверждение и в случае отношения к сновидениям. Так, Демокрит саму способность человека видеть сны и запоминать образы и события сновидения называет «моментальным схватыванием». При этом способность получать жизненно важные сведения, подсказки или даже знания во сне приписывалась душе, а потребность истолковывать образы сновидений реализовывалась на уровне понимания самим человеком глубокой связи его с миром, выраженной посредством символических образов. Придание символическим образам сновидений жизненно важного, рационального смысла, перевод символического знания в рациональное осознавалось таковым только в случае, если сны сбывались.

С точки зрения современной когнитивной герменевтики процесс «моментального схватывания», который так метко определяет Демокрит, следует понимать как способность нашего сознания сохранять в памяти именно те образы, которые затем истолковываются как наиболее важные, способные повлиять на адекватное восприятие той или иной жизненной ситуации, на понимание их смысла. Контекст понимания во всех этих случаях всегда зависит от конкретной ситуации, но при этом может побуждать человека к принятию какого-то важного решения, к действию или даже к созидательной, творческой деятельности.

Что касается различия в практиках истолкования, характерных для конкретных культур, то следует упомянуть о египтянах, которые выстраивали свои проицания, основываясь на образах проходящих по улице людей, в то же время иудеи придавали большое значение не только сновидениям, но и сакральным предметам, а также числам и числовой последовательности, как, например, в каббале.

В эпоху Античности интерес к получению знания сверхчувственным образом реализовывался в практике вопрошания как искусстве правильно задавать вопросы. Наиболее примитивным способом вопрошания является простое угадывание. Например, по шуршанию листьев священного дуба как ответа Зевса на задаваемый ему вопрос или посредством подкидывания белых и черных камешков и их расположению, по киданию монет, наконец, посредством погружения человека в транс с последующим истолкованием смысла ответов на задаваемые ему вопросы. Как можно предположить, уже на этом уровне восприятия знаков как предзнаменований, а также высказанных слов и конкретных изречений осуществлялась важная эпистемологическая задача, связанная с их истолкованием. В результате такой интеллектуальной деятельности по истолкованию постепенно сформировались специальные требования, касающиеся реализации искусства истолкования — перевода на простой и понятный язык того скрытого смысла, который содержался в иносказании или коротком высказывании прорицателя на задаваемый ему вопрос.

Из практики вопрошания и традиции истолкования сформировалась потребность в людях, которые были специально подготовлены для такой деятельности. Они известны нам как оракулы, сивиллы, жрецы-профеты, т. е. те люди, которые, как предполагалось, обладали особым пророческим и поэтическим даром, мистическим опытом и способностью правильно истолковывать и доносить до понимания людей сокровенный и/или даже божественный смысл изречений. Содержание конкретного высказывания оракула и смысл его ответа на заданный вопрос обычно передавались вопрошающему в такой возвышенной форме, чтобы смысл высказывания не снижал авторитет самого оракула. Соответственно, главная роль переходила от оракула к толкователю. Функция жреца-толкователя (жреца-профета) состояла в том, чтобы помогать оракулу осуществлять весь необходимый ритуал, сопровождавший и предшествовавший получению откровения. После получения такого откровения жрец-профет должен был самым достойным образом передать вопрошающему (клиенту) слова оракула без искажений их истинного смысла или домысливания с использованием произвольных аргументов. Напротив, от толкователя требовалась лаконичность, простота и доходчивость выражения мысли оракула, но без упрощения смысла сказанных им слов. Эти требования поддерживали высокий интеллектуальный статус не только самого оракула, но и толкователя. Неслучайно Платон в диалоге «Ион» (534с) соотносит дар толкователя с поэтическим даром и указывает на то, что *истолкователи воли богов — поэты*, поскольку именно такого рода возвышенная деятельность по истолкованию приравнена к искусству.

Уловить мудрость и тонкий подтекст в высказываниях оракула для толкователя означало быть сопричастным этой мудрости. Такая установка на причастность к постижению высшего знания не только удостоверяла тот факт, что истолкованием занимаются ради передачи этого знания другим людям посредством интерпретации слов, но в первую очередь ради восприятия людьми содержащейся в этих словах мудрости.

Эти же требования касаются проблемы понимания, непосредственно связанной с интерпретацией как отдельных высказываний, так и текстов.

Возвращаясь к обсуждению проблемы понимания, как она формировалась в недрах искусства интерпретации устного слова, следует обратить внимание на то, что в практике истолкования устного слова понимание услышанного начинается с самоистолкования. При этом опора на собственный опыт внутреннего истолкования не обходится без установки человека на то, чтобы узнать от других лиц как можно больше о том, что его волнует в данный момент. В конечном итоге это порождает отношение человека к комментированию как к такому знанию, которое и уникально в своей неповторимости, и обусловлено контекстом конкретной ситуации. Это же требование используется в практиках ведения дискуссий.

Для людей эпохи Античности понимание знания, полученного от жреца-толкователя, расценивалось как нечто сказанное им от имени бога, переданное его живым словом. Специфика этого вида знания состоит в том, что такое знание не давало никакой возможности для опыта; оно не предполагало его опытную проверку, поскольку было результатом священнодействия, связанного с мифом. Именно мифология создавала тот главный контекст священного действия, который следовало понимать как выражение истинного знания — греческого знания.

Отличительной особенностью мифологического мировосприятия является то, что мифологическое мышление соединяет воедино имя бога и его действие, воображенное и объективно-действительное, чудесное и реальное. Так, Зевс древних греков не только олицетворяет молнию, гром и миропорядок, но предстает в миропонимании людей как гром, молния и миропорядок, поэтому образы богов, ожидания, связанные с их именами и их действиями, наконец, переживаемое в мифе — все это осознается человеком как реально существующее, как то, что как раз и составляет основу религиозных верований, реализуясь в ритуальной практике и раскрывая в ней единство реального и воображаемого. Ритуал оказывается естественным продолжением религиозного верования, его воспроизведением. Благодаря ритуалу мифологические образы приобретают тот смысл, который выражает объективное положение вещей. Важно при этом и то, что предполагаемое участие богов в жизни людей, вера в их покровительство санкционировала соответствующее поведение, трактуя повседневный опыт в контексте проявления «их воли».

Отношение греков к мифу не всегда было связано с его буквальным пониманием. Скорее наоборот, мифология могла включаться в контекст интерпретируемого высказывания лишь с целью придания ему дополнительной силы, поддерживающей традицию ритуала осуществления прорицания (священность места, где находился оракул, обстановка и таинственность, сопровождающая получение пророчества, воскурения, музыка и т. д.). При этом вопрошатель мог воспринимать услышанное пророчество как послание свыше, что не означало участия человеческого разума в понимании ситуации послания, оценка которой

могла превосходить ожидания человека со стороны вмешательства богов. В иных случаях именно разум, а не миф или божественное предзнаменование открывали перспективы человеческому пониманию.

Постепенно многовековая практика истолкования, раскрывающая разнообразие житейского опыта, стала находить отражение в конкретных понятиях, обладающих общим и единым смыслом. Это повлияло на формирование конкретного лексикона, понятийный строй которого стал оказывать влияние и на умственную деятельность самого человека, соприкасавшегося с необходимостью понимать и истолковывать события повседневной жизни. «Истолкование постепенно стало представлять собой такой род умственной деятельности, в которой способность человека делать заключения (умозаключения) иллюстрировала способность человека получать знание из чистых понятий, оттеснив тем самым мифологическое объяснение на периферию интерпретации» [Шульга, 2008, с. 88].

Таким образом, постепенно истолкование стало ориентироваться на язык понятий, а не на образы или их мифологические объяснения, приближаясь тем самым к философскому мышлению и к рассуждению на философском уровне. Развитию философского склада ума способствовало получение знания из чистых понятий, а такие дисциплины, как риторика, искусство аргументации, логика и философия стали занимать свое особое место в формировании гносеологии как теории познания и в искусстве истолкования.

В искусстве истолкования устного слова для нас интересны те первые попытки систематизировать принципы правильно излагать свои мысли, которые высказывает Сократ. Как известно, Сократ не писал текстов, а высказывал свои мысли и суждения исключительно в устной форме, общаясь со своими учениками. Об этом вспоминает ученик и последователь Сократа Платон. В диалоге Платона «Федр» Сократ как раз и обучает слушателей тому, какой должна быть правильная речь.

Главные принципы здесь отвечают конкретным способностям человека. Во-первых, человек может «охватывать все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрознено»; во-вторых, он умеет «разделять все виды на естественные составные части» (265d – 266a).

Другими словами, он умеет возводить частное к общему, а из общего получать частное знание, мысля при этом так, чтобы передаваемые смыслы были понятны. (Этот принцип познания Сократ называет диалектикой, определяя ее как искусство задавать вопросы и находить на них правильные ответы, попутно овладевая навыками философского рассуждения вслух). Перспективность использования данного подхода сводилась к тому, что он нашел свое воплощение в античной герменевтике, задача которой состояла в том, чтобы уметь объяснить содержание и смысл текста, а не только правильно его излагать (или переводить на другой язык). В результате герменевтика стала развиваться в направлении совершенствования своего методологического аппарата и использовала такие методы и подходы, которые соответствовали содержанию

изучаемых текстов. Это касается и понимания греческой мифологии, интерпретации ее образов.

Особенность современного философского отношения к греческой мифологии состоит в том, что миф формирует миропонимание, создает символическую картину мира, а также передает его историю в форме повествования. Коротко говоря, боги греков — это их воспоминания о далеком прошлом их собственной истории. Такое понимание греческой мифологии позволяет выделить, по крайней мере, два основных типа истолкования — символическое, опирающееся на аллегорию, и историческое, отвечающее наивной ментальности древних греков.

Положительным аспектом в понимании значения греческой мифологии для философии является не только то, как она объясняет происхождение мира и человека в нем, но также и то, что повествовательный характер разнообразных сюжетов мифологии предполагает множественность их интерпретации, в том числе на уровне восприятия личности богов, героев и людей. Так, долгое время римские читатели «Илиады» Гомера представляли себя прямыми потомками троянцев, настолько убедительными были эти повествования. Не случайно и то, что в античной герменевтике центральной темой, связанной с интерпретацией мифов, стало обсуждение сюжетов этих мифов с точки зрения соотношения божественного и человеческого.

Следующий важный исторический этап в развитии герменевтики связан с различными религиозными традициями, начиная с библейского экзегезиса, в котором главным является понимание смысла вероучения с учетом понимания природы божественного и человеческого.

Интерпретация и религиозная традиция

Общая тенденция в становлении многовековой традиции истолкования может быть определена на основании изучения Библии с точки зрения различных приемов и методов интерпретации, которые используют в своей практике представители различных религий. В конкретных конфессиях именно практика истолкования диктует отношение к текстам Библии. Этот этап развития герменевтической мысли представляет собой длительный процесс перехода от понимания устного слова как священного к письменному тексту как передаче божественного откровения.

Формированию научно-методологического аппарата самой герменевтики предшествует длительный период споров и дискуссий между язычниками и иудеями, между иудеями и христианами, когда каждый излагал свой взгляд на вероучение и на мир в целом так, чтобы сохранить незыблемой истинность своего учения. Так, иудаизм для язычника был не иначе как «варварское суеверие», этически замкнутая религия «избранного народа». Напротив, христианство проповедовало идею «веры среди всех народов» (Римл. 1:5).

Подтверждение правильности аргументов, адекватных прочтению текстов Библии, было ареной идеологических состязаний между евреями и язычниками. Толкование Писания должно было совершаться устно и только устно, без подглядывания в библейский текст, и «даже в субботу — основной день изучения Писания для народа — его толкование должно было совершаться только устно!» [Гиршман, 2002, с. 27].

Интерпретация использовалась и в качестве основания, регламентирующего поведение верующих. С этой целью служители Храма в Иерусалиме были разделены на 24 группы и назывались стражами, служившими в течение недели на протяжении всего года. «Священники занимались жертвоприношением животных, левиты помогали им и в частности занимались пением псалмов в момент совершения ритуала. Строгое следование законам Торы гарантировало чистоту и святость священников, бывших потомками Аарона, брата Моисея. <...> В большинстве случаев решения в области ритуального и священнического законов принималась на основании Торы и ее интерпретации» [Шиффман, 2000, с. 70].

Противоборство в интеллектуальной сфере воспринималось представителями различных конфессий как борьба за истинный смысл Священного Писания, а это как раз и обеспечивало целостность самого вероучения. Так, основой правильного понимания смысла текстов Нового Завета была устная проповедь на арамейском языке, что привело к влиянию семитизмов на становление языка новозаветного писания. Отсюда правильное отношение к языку Библии стало первым (универсальным) герменевтическим правилом интерпретации.

Сопоставляя смысл одного и того же выражения, например, понятия «сын Божий» в контексте разных культур и вероучений, следует подчеркнуть, что в иудейской традиции это выражение широко используется в обыденном языке как обязательное условие праведной жизни по законам и традиции. В христианском же понимании понятие «сын Божий» используется исключительно в отношении Христа. Что касается истинного смысла основополагающих постулатов христианства, ранних его форм, то эти постулаты сводились к двум важнейшим утверждениям: 1) Иисус воскрес из мертвых и 2) Иисус умер за наши грехи.

Замечу, что вера в воскресение древнейшая; она восходит к палестинской общине непосредственных учеников Иисуса; в то же время вера в воскресение утверждается в сознании христиан как возможность победы над смертью, поскольку Христос «смертью смерть попрал».

Приведенные примеры показывают, что на протяжении многих веков у представителей разных культур и религий сохраняется традиция, поддерживающая бережное отношение к устному слову, обладающемуенным должным авторитетом. Для иудаизма безусловным авторитетом обладают законы Моисея, а также многочисленные узаконенные комментарии, которые не нарушают незыблемость самого вероучения. Комментатор в интерпретации текста должен придерживаться определенных правил. Приведу некоторые из этих правил: 1) в интерпретации

ясное следует соотносить с туманным; 2) логически последовательное надо соотносить с логически противоречивым; 3) обязателен учет личности автора по отношению к его литературному творению.

Эти правила справедливы не только для сакральных текстов и памятников религиозной мысли, но и для текстов с самым разным содержанием.

Большое влияние на практику толкования религиозных текстов оказала традиция, восходящая к античной герменевтике, в частности, в использовании аллегорического объяснения Писания, утверждая тем самым мысль о методологическом единстве принципов герменевтики и их применимости к богодохновенным записям Писания. Герменевтические методы признаются эффективными и в отношении скрытого смысла текста, в особенности к тем фрагментам, где присутствует аллегория. Однако аллегория, выраженная сложной фразой, может иметь несколько толкований: одно толкование передает смысл, связанный с непосредственным воображением толкователя; другое толкование произведено воображением, направляемым интеллектом самого интерпретатора, и смысл интерпретируемого фрагмента или фразы отражает внутреннее содержание этой фразы.

Например, Маймонид (1138–1204), который изучал историю Устной Торы и комментировал Вавилонский и Иерусалимский Талмуд, пишет: «Велика сила пророков... <...> они отчетливо провозгласили и разъяснили, что все эти формы, постигаемые всеми пророками в *пророческом видении*, суть формы сотворенные, творец которых — Бог. И это поистине так, поскольку всякая воображаемая форма является сотворенной» [Моше бен Маймон (Маймонид), 2003, с. 225]. Как можно заметить, в описании силы пророков Маймонид использует сравнение, ассоциируя эту силу с силой самого Творца, и все, что постигли пророки в своих пророческих видениях — это тоже сотворено Богом, поэтому и само свойство воображения — способность воображения, которая присуща человеку (как пророку), — реализуется в самых разных формах, и они также являются сотворенными.

Маймонид уверен в том, что любой мудрец, обретший истину, намеревается преподать другим то, что относится к этому его знанию. Однако он должен говорить об этом знании — Божественной мудрости, — не иначе как прибегая к аллегориям и загадкам. Такой подход к интерпретации как способу получения знания имеет свое оправдание и свое объяснение: «Писание говорит тебе словами, скрывающими тайну... И речь обо всем этом ведется многозначными выражениями, дабы толпа восприняла их в смысле, соответствующем мере ее понимания и слабости ее интеллектуальных представлений, а совершенный, обретший знание, воспринял бы их в другом смысле» [Моше бен Маймон (Маймонид), 2003, с. 25]. Из приведенного высказывания можно сделать вывод, что при истолковании сложных и неоднозначных текстов следует принимать во внимание уровень подготовленности аудитории, для которой предназначена эта интерпретация и эти знания. Другими словами, одна интерпретация для профанов и совсем иная для «посвященных».

Заключение

Исторический опыт интерпретации не завершается теми аспектами становления античной герменевтики, которые были представлены в данной статье. Главный вывод, касающийся преемственности знания и сравнительного опыта истолкования, отношения к знанию, к формам обучения и способам передачи знаний, можно изложить, кратко перечислив некоторые особенности обучения, которые характерны для конкретных культур. Так, классическое античное образование становится базовым для христианства, о чем свидетельствует история европейской философии и культуры. Подтверждением идеи преемственности знания является римская система образования, куда входит изучение классической литературы: Гомера, Гесиода, Пиндара, Вергилия и других, причем изучение художественной литературы сочеталось с освоением других предметов (математики, геометрии, географии и др.), а также предполагает изучение философских текстов Платона и Аристотеля. Именно изучение этих текстов способствовало развитию методологического аппарата философской герменевтики.

Современный опыт философской интерпретации текстов отличается от исторически более древней традиции истолкования. Для современного интерпретатора важны не только слова и понимание смысла этих слов в контексте высказывания или отдельной фразы, но ему важно понять цель, ради которой написано данное произведение (статья, философский текст, книга), опираясь в своих выводах на текстуальную критику. Современная герменевтика учитывает историческую информацию (биографию автора, культурную среду и т. д.), не говоря уже о конкретных обстоятельствах, побудивших автора к созданию данного изучаемого произведения. Современный интерпретатор стремится сопоставить и понять различные мнения, оценки, интерпретации; он систематизирует полученные знания из разных источников, создавая и формулируя при этом собственную научную или философскую концепцию.

Список источников

1. Фестюжье А.-Ж. Личная религия греков / пер. с англ., comment. и указатель С. В. Пахомова. СПб.: Алетейя, 2000. 253 с. (Античная библиотека).
2. Протопопова И. А. Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М.: Изд. центр РГГУ, 2001. 470 с.
3. Шульга Е. Н. Понимание и интерпретация. М.: Наука, 2008. 315 с.
4. Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности / пер. с англ. Г. Казимовой. М.: Мосты культуры, 2002. 184 с.
5. Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / пер. с англ. А. Сиверцева. М.: Мосты культуры, 2000. 286 с.
6. Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных / перевод и комментарии М. А. Шнейдера. М.: Мосты культуры, 2003. 566 с.

References

1. Festugier, A.-J. (2000). *The personal religion of the Greeks* (S. V. Pakhomov, Trans., Comment., & Index). Aleteya. (Original work published 1954). (In Russian).
2. Protopopova, I. A. (2001). *Xenophon of Ephesus and the poetics of allegory*. Russian State University for the Humanities. (In Russian).
3. Shulga, E. N. (2008). *Understanding and interpretation*. Nauka. (In Russian).
4. Hirshman, M. (2002). *Jewish and Christian Biblical interpretation in Late Antiquity* (G. Kazimova, Trans.). Bridges of culture. (Original work published 1996). (In Russian).
5. Schiffman, L. (2000). From text to tradition. A history of Second Temple and Rabbinic Judaism (A. Sivertsev, Trans.). Bridges of Culture. (Original work published 1991). (In Russian).
6. Moshe ben Maimon (Maimonides). (2003). *A guide for the perplexed* (M. A. Schneider, Trans., & Comment.). Bridges of Culture. (Original work published 1186–1191). (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Елена Николаевна Шульга — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека, профессор кафедры истории и философии науки Института философии Российской академии наук, Москва, Россия.

Elena N. Shulga — Doctor of Philosophy, Leading Researcher in the Methodology of Interdisciplinary Human Studies, Professor at the Department of History and Philosophy of Science at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

elena.shulga501@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-4570-9377>



Научно-исследовательская статья

УДК 323

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-76-87

АУТОПОЭЗИС ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ: ТВОРЧЕСТВО И ПОТРЕБЛЕНИЕ КАК МОДУСЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ (СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ)

Ростислав Викторович Васюков

Российский государственный социальный университет,

Москва, Россия,

rostislawwww@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-1904-1875>

Аннотация. Статья посвящена исследованию диалектики творчества и потребления как экзистенциальных модусов бытия в условиях цифровой эпохи. Автор рассматривает аутопоэзис творческой личности как процесс самоосуществления в творчестве, позволяющий сохранять субъектную автономию вопреки давлению потребительских практик и алгоритмизации современного общества. Через междисциплинарный синтез философских, социологических и психологических подходов анализируются ключевые вызовы, стоящие перед творческим субъектом.

Особое внимание уделяется роли цифровой среды, которая, с одной стороны, усиливает давление на человека через нейромаркетинг и геймификацию, а с другой стороны, открывает новые возможности для творческого становления. В статье развивается идея, согласно которой ответом на обозначенные вызовы становится формирование аутопоэтической субъектности — личности, сочетающей критическую рефлексию, адаптивную резистентность и онтологическую устойчивость. Такой субъект открыт глобальным вызовам и одновременно герметичен по отношению к потребительским практикам и соблазнам.

Ключевые слова: творчество, потребление, аутопоэзис, цифровая эпоха, мотивация, личность, индивид, общество

Для цитирования: Васюков Р. В. Аутопоэзис творческой личности: творчество и потребление как модусы экзистенциального выбора в цифровую эпоху (социально-философский аспект) // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 76–87. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-76-87>

Scientific research article

UDC 323

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-76-87

AUTOPOIESIS OF THE CREATIVE PERSONALITY: CREATIVITY AND CONSUMPTION AS MODES OF EXISTENTIAL CHOICE IN THE DIGITAL AGE (SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECT)

Rostislav V. Vasyukov

Russian State Social University,
Moscow, Russia,
rostislawwww@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-1904-1875>

Abstract. The article is devoted to exploring the dialectic of creativity and consumption as existential modes of being in the digital era. The author examines the autopoiesis of the creative personality as a process of self-realization through creativity, enabling the preservation of subjective autonomy in the face of pressures from consumer practices and the algorithmization of contemporary society. Through an interdisciplinary synthesis of philosophical, sociological, and psychological approaches, the key challenges facing the creative subject are analyzed. Particular attention is paid to the role of the digital environment, which, on the one hand, amplifies pressure on individuals through neuromarketing and gamification, and on the other hand, opens new opportunities for creative development. The article advances the idea that the response to these challenges lies in the formation of autopoietic subjectivity — a personality combining critical reflection, adaptive resistance, and ontological resilience. Such a subject remains open to global challenges while staying impervious to consumer practices and temptations.

Keywords: creativity, consumption, autopoiesis, digital era, motivation, personality, individual, society

For citation: Vasyukov R. V. (2025). Autopoiesis of the creative personality: Creativity and consumption as modes of existential choice in the digital age (Socio-philosophical aspect). *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 76–87. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-76-87>

Постановка проблемы

Появление высших творческих способностей в человеке эпизодично, но в человеческом представлении продолжает жить идеал человека-творца, неутомимого, плодотворного, беззаветно преданного своему делу. Биографический опыт творческих личностей, исследованный А. Маслоу в работе «Мотивация и личность» [Маслоу, 2019, с. 186–232], продемонстрировал, что творческий человек XX века, как правило, чаще пребывал в состоянии поиска или ожидания озарения, чем в акте непосредственного созидания, «пикового творческого переживания». Самоактуализирующимся

личностям, по его наблюдениям, в принципе было свойственно тратить львиную долю времени не на творческий порыв, а на подготовку почвы для творчества — размышления, эксперименты, сомнения.

Современное состояние человека и его дальнейшие перспективы характеризуются тем, что творческое усилие и пиковые переживания, связанные с творчеством, оказываются под угрозой полного исчезновения. Индивиду все сложнее выйти за пределы экзистенциального режима бесконечного поглощения контента, объемы которого лавинообразно нарастают в цифровой среде. Подлинная новизна и оригинальность достигаются лишь ценой тяжелых усилий, не гарантирующих результата, и осознание необходимости такого напряжения, в условиях возможности получения удовольствия здесь и сейчас, чаще толкает не на творческий прорыв, а в лучшем случае на продуктивную критическую реакцию или в худшем — на язык вражды. Попытки собственно го творчества нередко остаются вторичными, и даже если случаются, то воспроизводят утвердившиеся стереотипы и образцы. Искушение моментальным потреблением, доступным здесь и сейчас, неотвратимо увлекает человека прочь от экзистенциальной глубины творческого акта, затягивая в плоскость потребительского существования.

Вероятно, если продолжать линию франкфуртской школы или еще ранее Н. А. Бердяева [Бердяев, 1989, с. 320–450], можно предположить, что социальное конструирует защитный механизм, призванный удержать индивида на периферии творческого процесса. Часто в массовом сознании происходит либо мифологизация гения — недосягаемого образа, окруженного ореолом исключительности, которая выполняет сдерживающую функцию и словно внушает: «Остановись, творчество — удел избранных, до которых тебе далеко...». Либо активируется нарратив о проклятии творца, согласно которому те, кто осмеливается творить, якобы обрекают себя на маргинальность, разрушая собственную жизнь и жизни окружающих, принося в жертву творчеству все.

Эти крайности сакрализации и демонизации творчества формируют сдерживающую систему социальных ожиданий. С одной стороны, недостижимый идеал, требующий сверхусилий или изначальной принадлежности к касте избранных; с другой — стигматизированный образ социально опасного маргинала, чьи эксперименты несут угрозу стабильности. Подобное противоречие словно отражает глубинный страх общества перед опасностью подлинного творческого акта, поскольку массовизация творческой установки способна нарушить гомеостаз текущей конфигурации социальной системы. Наступившая эпоха релятивизма и дальнейшие перспективы формализации разума открывают все большие возможности для идеологических манипуляций [Хоркхаймер, 2011, с. 29–31]. Вместо творчества «мягкая сила» цифровой среды предлагает индивиду более приятное «здесь и сейчас», безопасную роль зрителя — восхищаться «творчеством» со стороны, приобщаться к нему в формате комментариев, лайков и репостов.

Многочисленные эмпирические исследования, анализирующие трансформации когнитивных установок и психологических паттернов в условиях

цифровой эпохи, фиксируют устойчивое усиление тенденций, связанных с про-крастинацией, поведенческой пассивностью и — в терминологии К. Метца — зрительским вуайеризмом [Метц, 2013, с. 82]. Данные феномены, как демонстрируют работы в области философии медиа и социальной психологии, подрывают субъектность современного человека, трансформируя его роль из активного агента в пассивного наблюдателя, склонного к заимствованию чужих идей и нарративов при одновременной утрате мотивации к собственному творчеству.

Потребление сегодня приобретает противоречивое значение. Социально-экономическая система стремится его стимулировать, однако культурное сознание частично все еще клеймит как явление низшего порядка, лишенное онтологической глубины. Тем не менее, как подчеркивал Ж. Бодрийяр, именно потребление превратилось в универсальный язык современности, порождающий знаки и сигналы, чье воздействие на культуру становится все более фундаментальным и определяющим. «Мы находимся на той стадии, когда “потребление” охватывает всю жизнь, когда все роды деятельности комбинируются одним и тем же способом, когда русло удовольствий прочерчено заранее, час за часом, когда “среда” целостна, имеет свой микроклимат, устроена, культурыализована» [Бодрийяр, 2006, с. 15].

Необходимо отметить, что и творчество, и потребление в пространстве публичных дискуссий и обсуждений рассматриваются крайне поверхностно. Во многом это связано с тем, что творчество и потребление утрачивают статус подлинных экзистенциальных практик, отрываются от подлинного живого опыта. Подобное отчетливо просматривалось уже через оптику философии экзистенциализма, в особенности, концепции присутствия (*Dasein*) Мартина Хайдеггера [Хайдеггер, 1997, с. 114–130], согласно которой бытие-в-мире рискует утратить подлинность в погоне за внешними, навязанными формами.

Прорыв же к подлинности требует экзистенциальной вовлеченности. В данном контексте можно рассуждать и о том, что выбор между творчеством и потреблением сам по себе начинает выражать меру человеческой подлинности.

Методология исследования

Исследование опирается на междисциплинарный синтез философских, социологических, психологических и культурологических подходов, направленный на анализ диалектики творчества и потребления в условиях цифровой эпохи. Методология включает следующие ключевые компоненты: экзистенциально-феноменологический подход М. Хайдеггера, исследование творчества и потребления как экзистенциальных практик, раскрывающих соответствующие модусы бытия-в-мире; критическую теорию, в особенности разработки Г. Маркузе, посвященные анализу репрессивных механизмов общества,

направленных на подавление творчества; постструктурализм М. Фуко и Ж. Бодрийяра, раскрывающий процессы нормализации, потребления и формирования индивидуальной субъектности. Кроме того, методологическая основа исследования дополняется концепцией самоактуализации А. Маслоу, теорией мотивации Д. Макклелланда, психологической концепцией медийной среды К. Метца, которые рассматривают понятия самоактуализации, пиковых творческих переживаний, исследуют трансформации мотивов достижения в условиях современности, влияние цифровой среды на индивидуальную субъектность. Исследование предлагает также рассмотреть перспективу использования концепции аутопоэзиса применительно к современной творческой личности.

Методологический плюрализм отражает сложность исследуемого феномена, объединяет критическую рефлексию с попыткой выработать принципы сохранения индивидуального творческого начала в современную эпоху.

Творческий успех сегодня

Дихотомия творчества и потребления проявляется в изменении понимания творческого успеха и успешности. Прежде творческий успех в гораздо большей степени ассоциировался с долгим вызреванием мастерства, мучительным приближением к идеалу, глубинным преображением всей личности творца, ее самореализацией. Современная культура интерпретирует творческий успех, в первую очередь, как социально-экономический результат, гипертрофируя его значимость до такой степени, при которой сам творческий процесс и духовный путь становятся чем-то глубоко вторичным.

Если прежде успех понимался как сочетание мастерства и общественного признания, и первое превалировало, сегодня со всей очевидностью доминирует второе. Важно не созидать, но быть увиденным. Новым идеалом становится странный симбиоз творца и маркетолога, чьи усилия направлены на производство успеха. Такой успех требует pragматичного расчета, визуальной броскости, умения генерировать социальный резонанс; творчество становится продуктом, откалиброванным под запрос аудитории. В этом контексте теория «десяти лет практики» Андерса Эрикссона и соавт. [Ericsson et al., 1993] меркнет перед необходимостью собрать тысячи лайков, репостов и комментариев.

Творец прошлого часто бросался в авантюру творчества, сознательно рискуя бывестностью и нищетой. Вспомним Ван Гога, чьи полотна обрели ценность лишь посмертно, пройдя через длительный период непризнания. Современный же успех напоминает инженерный проект, он конструируется, просчитывается, подстраивается под алгоритмы внимания. В этой гонке за признанием проступает геростратовский мотив — жажда славы любой ценой, готовность к самосожжению ради мимолетного триумфа. Современный культурный нарратив провозглашает успех конечной целью творчества, его высшим смыслом. Но если творческий акт сводится к производству успешного

контента, не превращается ли творец в полного заложника ожиданий аудитории? Не становится ли он, вместе с этим, алчным потребителем собственной популярности? Остается ли в таком случае грань между тем, кто создает, и тем, кто потребляет?

Современная психология отчасти оправдывает эту одержимость успешностью. Дэвид Макклелланд в своих работах отмечает, что люди с высокой мотивацией достижения воспринимают успех как жизненно необходимую обратную связь, подтверждающую ценность их усилий [Макклелланд, 2007, с. 262–267]. Однако стоит обратиться к примерам прошлого, и контраст покажется очевидным. Так Ирвинг Стоун описывал душевное состояние Ван Гога: «Винсент уже не жаждал успеха. Он работал потому, что не мог не работать, потому что работа спасала его от душевных страданий и занимала его ум. Он мог обходиться без жены, без своего гнезда, без детей; мог обходиться без любви, без дружбы, без бодрости и здоровья; мог работать без твердой надежды, без самых простых удобств, без пищи; мог обходиться даже без Бога. Но он не мог обойтись без того, что было выше его самого, что было его жизнью — без творческого огня, без силы вдохновения»¹.

Подобное восприятие творчества как экзистенциального долга кажется сегодня практически патологичным. Но именно в его трагичности заключена и определенная эстетическая сила. Полное самоотречение Ван Гога, его «бездостаточное горение» завораживают проявлением подлинной и всецелой погруженности, той самой экзистенциальной полноты, которую оказывается невозможно достичь ни миллиардными состояниями, ни предметами роскоши и от которой оказывается все более далеким представитель эпохи тоталитарного потребления.

Корни этой утраты — в самой структуре современности как области тоталитарного потребления. Информационная гиперстимуляция, ускорение социальных процессов, культ результата превращают творчество в гонку, которая оборачивается тем, что даже подлинность становится предметом потребления и вместе с этим сразу же утрачивается. Современный творец, стремящийся к подлинности, мгновенно социально формализуется вместе со своим творчеством: его творческий порыв каталогизируется, произведение превращается в фиксированный код, а стиль — в технически воспроизводимый *modus operandi* [Беньямин, 1996, с. 15–65].

Социальное давление и его механизмы

В рамках взаимодействия индивида и общества можно констатировать, что современные социальные системы не ограничиваются выработкой механизмов

¹ Стоун И. Жажда жизни: Повесть о Винсенте Ван Гоге / пер. с англ. Н. Банникова. СПб., 1993. С. 392.

сопротивления творчеству. Уже неомарксизм подробно исследовал активную экспансию социального в экзистенциальную сферу человеческого бытия. Как отмечал Г. Маркузе, институциональные структуры присваивают себе регулятивную функцию в отношении базовых экзистенциальных выборов индивида. «Очевидно, что современное общество, обладает способностью сдерживать качественные социальные перемены, вследствие которых могли бы утверждаться существенно новые институты, новое направление продуктивного процесса и новые формы человеческого существования» [Маркузе, 1994, с. XIV].

Согласно Маркузе, лишь автономия, в основном обретаемая на периферии общества, дает личности шанс сохранить некоторую самостоятельность, вместе с этим и способность к подлинному творчеству. Творческая личность в таких условиях оказывается противостоящей среде. Технологии соблазна, потребительского и конформистского поощрения этой среды отлажены до хирургической точности, а соответствующие механизмы интеграции превращают любое творчество в пригодный для потребления масс-контент.

Можно выделить две наиболее общие стратегии подавления творческого начала в современном обществе.

Нормализация потребления

Современные механизмы социализации изначально формируют потребительство как базовую жизненную установку. Творческие проявления систематически подавляются образовательными институтами — как мягко, так и жестко, — причем значительная их часть объявляется отклонением от социальной нормы. Социальные институты последовательно стремятся вернуть человека-творца в общий строй через механизмы нормализации, трансформируя его из потенциального оппортуниста в функциональный элемент действующей системы. Эти механизмы, описанные еще Фуко в контексте дисциплинарных обществ [Фуко, 1999], эволюционируют и сегодня находят новое описание в концепции насилия позитивности Бен Чхоль Хана [Хан, 2025]. Парадоксальным образом современная культура реализует репрессию через гедонизм, что находит подтверждение в исследованиях Гэрта Хоффстеде [Хоффстеде, 2014], согласно которым индивидуалистические общества культивируют «гедонистическую рациональность», подменяя самореализацию накопительством статусных символов. Как отмечает Славой Жижек, современный индивид начинает испытывать вину за недостаточное потребление [Жижек, 2024]. Нейромаркетинг, геймификация повседневности, экспансия сервисной экономики — все это создает систему «цифрового соблазна», в которой потребление захватывает жизненное пространство личности. Как отмечал Жан Бодрийяр, человек перестает выбирать товары — он потребляет знаки, незаметно превращаясь в соучастника системы, которая его же и порабощает [Бодрийяр, 2006, с. 122–123]. Творчество в такой парадигме либо становится товаром с предсказуемым спросом, либо исчезает как экономически нецелесообразное.

Гиперкритичность как инструмент контроля

Современная потребительская среда находится под влиянием культа перфекционизма, который проявляется на двух уровнях. На индивидуальном уровне он выражается в избыточной требовательности к себе, становясь психологической преградой для творческого развития, особенно на стадии формирования творческих навыков. На общественном уровне перфекционизм трансформируется в коллективную установку, направленную как на непосредственные предметы потребления — товары, услуги, — так и на опосредованные — Другой, его имидж, статус и т. п. Такого рода перфекционизм требует безупречности, формируя ценностные регулятивы идеального исполнения, безукоризненности, устойчивости к критике. С этой стороны перфекционизм также часто приводит к стигматизации естественных этапов творческого процесса, эксперимента, рефлексии, временных неудач, которые начинают трактоваться как профессиональная несостоятельность.

Особую роль в усилении этой тенденции играет цифровая среда. Современный контент в основной своей массе производится без глубокого творческого вовлечения автора; крайне популярны форматы обзора и реакции на уже готовый контент. В данных форматах автор в гораздо большей степени выступает в качестве критика, скрупулезного потребителя, но не творца. Схожим образом обстоит дело со зрительской аудиторией. Комментарии часто сводятся к шаблонным реакциям. В худших проявлениях обсуждение деградирует до токсичной конфронтации и языка вражды. Блогеры и их аудитория вовлекаются в циклы агрессивного взаимодействия, в которых конструктивная критика подменяется унижением, а творческие поиски — циничным троллингом. Наблюдая травлю «неидеальных» идей или даже участвуя в ней, потенциальные новаторы начинают ассоциировать творческую деятельность с перспективой осуждения, что добавляет причин воздержаться от творческих попыток. Анонимность онлайн-пространства усиливает этот эффект, превращая платформы для самовыражения в зоны повышенной агрессии.

В результате подлинное творчество оказывается под ударом. С одной стороны, его подавляет рыночная система, нацеленная на тиражирование гарантированно успешных шаблонов. С другой стороны, сама аудитория, вместо того чтобы выступать соучастником творческого процесса, становится инструментом его подавления, требуя немедленного совершенства и карая за малейшие отклонения от ожидаемого идеала. Таким образом, перфекционизм из стремления к совершенству превращается в механизм культурного конформизма, ограничивающего интеллектуальный и творческий потенциал общества.

Здесь же просматриваются и контуры выхода из сложившегося положения. Очевидно, преодоление системных ограничений должно начинаться с пересмотра субъектом творчества самой сути своего взаимодействия с миром. Тотальное давление среды способно стать и катализатором индивидуальной трансформации.

Новый творец видится не радикальным аскетом и не маргиналом. Он не эсакрист, не закрывается полностью от цифрового шума, хотя и обладает подобной возможностью. В нем критическая рефлексия сочетается со способностью

удержать в себе творческий мотив. Он не отвергает потребление, но переопределяет его логику. Ключевой трансформацией должен стать переход от реактивного творчества («ответа на вызовы») к проактивному. Субъект творчества мотивирован главным образом не адаптацией к системе, но источниками в пространстве сохраненной личностной автономии.

Следует также отметить и то, что современная эпоха создает уникальные условия для творчества. В качестве положительных моментов, связанных с творчеством и вселяющих надежду, можно выделить:

- ✓ доступность образования. XXI век принес развитие не только науки и техники, но и социальной сферы. Возросший уровень образования и новые возможности коммуникации открывают беспрецедентные перспективы вовлечения людей в творчество;
- ✓ вызовы среды. Расширение культурного пространства и интенсификация социокультурных процессов стимулируют поиск новых форм творчества и творческого синтеза;
- ✓ накопленный опыт. Многовековая практика позволяет человеку быстрее приобщаться к творчеству, овладевать его приемами и избегать прошлых ошибок;
- ✓ ослабление цензуры. Достигнутая степень правовой свободы упрощает следование творческому пути, избавляя творческую личность от изнурительной борьбы за право на творчество.

Выводы

Наиболее адекватным ответом на современные социально-антропологические вызовы становится формирование принципиально нового типа творческой субъектности. Ее ключевая особенность — способность преодолевать системные противоречия через трансформацию собственного сознания, соединяющего когнитивные и экзистенциальные аспекты.

Современный творческий субъект адаптируется к манипуляциям среды, стремящейся навязать ему роль пассивного потребителя. Это проявляется в выработке мобильности, умения перестраивать стратегии взаимодействия с миром и формировании когнитивной гибкости.

Новый тип личности отвергает как подчинение коньюмеристским установкам, так и архаичный идеал творца-аскета, изолированного от общества. Вместо этого формируется критическая автономия — навык избирательного взаимодействия со средой через критическую рефлексию. Такой субъект функционирует по принципу аутopoэтической системы, сочетая открытость к глобальным вызовам и герметичность по отношению к потребительским практикам и соблазнам, что, в свою очередь, обеспечивает адаптивную резистентность — способность восстанавливаться после столкновения с дисциплинарными механизмами власти — и онтологическую устойчивость — сохранение смыслового ядра личности под давлением социальных симуляков.

Современная творческая личность в полной мере выступает аутопоэтической системой [Луман, 2007, с. 104–121; Матурана, Варела, 2001, с. 95–143], непрерывно воспроизводящей собственную субъектность в экзистенциальном акте выбора творческого модуса существования.

Подлинное творчество — это деятельность, несводимая к внешней обусловленности, будь то рыночный спрос, социальные ожидания или идеологические требования. Именно в этой несводимости рождается субъектная автономия творческой личности. Творя, личность не просто производит объекты и смыслы, но и непрерывно воспроизводит саму себя, утверждая тем самым собственный онтологический статус.

Список источников

1. Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. / пер. с англ. Т. Гутман, Н. Мухина. СПб.: Питер, 2019. 400 с.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–534.
3. Хорхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / пер. с англ. А. Юдина. М.: Канон+; Реабилитация, 2011. 224 с.
4. Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино / пер. с фр. Д. Ка-лугина, Н. Мовниной; науч. ред. А. Черноглазов. 2-е изд. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 334 с.
5. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
7. Ericsson K. A., Krampe R. T., Tesch-Römer C. The role of deliberate practice in the acquisition of expert performance // Psychological Review. 1993. Vol. 100. № 3. P. 363–406. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.100.3.363>
8. Макклелланд Д. Мотивация человека. СПб.: Питер, 2007. 672 с.
9. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / предисловие, составление, перевод и примечания С. А. Ромашко. М.: Медиум, 1996. 240 с.
10. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с англ., предисл. и примеч. А. Юдин. М.: REFL-book, 1994. 368 с.
11. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова; под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
12. Хан Б.-Ч. Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива / пер. с нем. А. С. Салина. М.: АСТ, 2023. 160 с.
13. Хофтеде Г. Модель Хофтеде в контексте: параметры количественной характеристики культуры / пер. с англ. В. Б. Кашкина // Язык, коммуникация и социальная среда. 2014. № 12. С. 9–49.
14. Жижек С. От свободы к освобождению / пер. с англ. А. А. Смолькина и М. Д. Белова; под ред. И. В. Напреенко // Социология власти. 2024. Т. 36. № 1. С. 8–28. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-8-28>

15. Луман Н. Введение в системную теорию / пер. с нем. К. Тимофеева; под ред. Д. Беккера. М.: Логос, 2007. 360 с.

16. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания / пер. с англ. Ю. А. Данилова. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 224 с.

References

1. Maslow, A. (2019). *Motivation and personality* (3rd ed., T. Gutman, & N. Mukhina, Trans.). Piter. (Original work published 1954). (In Russian).
2. Berdyaev, N. A. (1989). The meaning of creativity. In N. A. Berdyaev, *Philosophy of freedom. The meaning of creativity* (pp. 254–534). Pravda. (In Russian).
3. Horkheimer, M. (2011). *Eclipse of reason. Critique of instrumental reason* (A. Yudin, Trans.). Kanon+; Reabilitatsiya. (Original work published 1947). (In Russian).
4. Metz, C. (2013). *The imaginary signifier: Psychoanalysis and the cinema* (2nd ed., D. Kalugin, & N. Movnina, Trans., A. Chernoglazov, Ed.). Publishing House of the European University at St. Petersburg. (Original work published 1977). (In Russian).
5. Baudrillard, J. (2006). *The consumer society: Myths and structures* (E. A. Samarskaya, Trans., Afterword, & Notes). Respublika; Cultural Revolution. (Original work published 1970). (In Russian).
6. Heidegger, M. (1997). *Being and time* (V. V. Bibikhin, Trans.). Ad Marginem. (Original work published 1926). (In Russian).
7. Ericsson, K. A., Krampe, R. T., & Tesch-Römer, C. (1993). The role of deliberate practice in the acquisition of expert performance. *Psychological Review*, 100 (3), 363–406. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.100.3.363>
8. McClelland, D. (2007). *Human motivation*. Piter. (Original work published 1987). (In Russian).
9. Benjamin, W. (1996). *The work of art in the age of mechanical reproduction. Selected essays* (S. A. Romashko, Trans., Preface, Compilation, & Notes). Medium. (Original work published 1936). (In Russian).
10. Marcuse, H. (1994). *One-dimensional man* (A. Yudin, Trans., Preface and Notes). REFL-book. (Original work published 1964). (In Russian).
11. Foucault, M. (1999). *Discipline and punish: The birth of the prison* (V. Naumov, Trans., I. Borisova, Ed.). Ad Marginem. (Original work published 1975). (In Russian).
12. Khan, B.-Ch. (2023). *The burnout society. Negative experience in the era of excessive positivity* (A. S. Salin, Trans.). AST. (Original work published 2015). (In Russian).
13. Hofstede, G. (2014). Dimensionalizing cultures: The Hofstede model in context. *Language, Communication and Social Environment*, (12), 9–49. (Original work published 2011). (In Russian).
14. Žižek, S. (2024) From freedom to liberation (A. A. Smol'kin, & M. D. Belov, Trans., I. V. Napreenko, Ed.). *Sociology of Power*, 36 (1), 8–28. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-1-8-28>
15. Luhmann, N. (2007). *Introduction to systems theory* (K. Timofeeva, Trans., D. Bekker, Ed.). Logos. (Original work published 2002). (In Russian).
16. Maturana, H., & Varela, F. (2001). The tree of knowledge: *The biological roots of human understanding* (Yu. A. Danilov, Trans.). Progress-Tradition. (Original work published 2001). (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Ростислав Викторович Васюков — кандидат философских наук, доцент кафедры современных аксиологических проблем и религиозной мысли Российской государственного социального университета, Москва, Россия.

Rostislav V. Vasyukov — PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Modern Axiological Problems and Religious Thought at the Russian State Social University, Moscow, Russia.

rostislawwww@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0006-1904-1875>



Рецензия

УДК 115.4

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-88-97

ДИСХРОНИЯ КАК СИМПТОМ ЭПОХИ: ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ТЕМПОРАЛЬНОГО КРИЗИСА

**Рецензия на: Хан Б.-Ч. Аромат времени. Философское эссе
об искусстве созерцания / пер. с нем. А. С. Салина. М.: ACT, 2023. 191 с.**

Анастасия Владимировна Грибова

Московский политехнический университет,
Москва, Россия,
gribovaa423@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0008-1804-8842>

Для цитирования: Грибова А. В. Дисхрония как симптом эпохи: философское осмысление темпорального кризиса. Рецензия на книгу: Хан Б.-Ч. Аромат времени. Философское эссе об искусстве созерцания / пер. с нем. А. С. Салина. М.: ACT, 2023. 191 с. // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 88–97.
<https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-88-97>

Review

UDC 115.4

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-88-97

DISCHRONATION AS A SYMPTOM OF THE EPOCH: PHILOSOPHICAL REFLECTION ON THE TEMPORAL CRISIS

**Review of: Khan B.-Ch. The scent of time. Philosophical essay
on the art of contemplation / translated from German by A. S. Salina.
Moscow: AST, 2023. 191 p.**

Anastasia V. Gribova

Moscow Polytechnic University,
Moscow, Russia,
gribovaa423@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0008-1804-8842>

For citation: Gribova, A. V. (2025). Dischronation as a symptom of an epoch: A philosophical understanding of the temporal crisis. Review of: Khan B.-Ch. The scent of time. Philosophical essay on the art of contemplation / translated from German by A. S. Salina. Moscow: AST, 2023. 191 p. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 88–97. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-88-97>

В условиях цифровизации и ускорения социальных процессов традиционные формы восприятия времени подвергаются радикальной трансформации. Современный человек сталкивается с фрагментацией временного опыта, что приводит к ощущению потери ритма и нарративной связности жизни. Это обусловило повышенную актуальность современных философских исследований темпоральности. К таким исследованиям относится книга Бён-Чхоль Хана «Аромат времени. Философское эссе об искусстве созерцания». Цель настоящей рецензии — анализ философской концепции времени в работе Б.-Ч. Хана, выявление ключевых механизмов кризиса темпоральности и возможных путей его преодоления через практики созерцания. В рецензии применяется герменевтический анализ текста с акцентом на сравнительный подход: сопоставление идей Хана с теориями других авторов (Хартмута Розы, Элвина Тоффлера, Карлоса Кастанеды и других). Установлено, что Хан предлагает оригинальную концепцию без-временя (*Un-Zeit*), описывающую распад длительности времени на дискретные моменты (*Punkt-Zeit*). В противовес этому он развивает идею «обоняния времени» — сенсорно-созерцательного восприятия длительности, восстанавливающего связь с прошлым и будущим. Работа Хана имеет значительный теоретический потенциал для исследований темпоральности в цифровую эпоху. Практическая ценность заключается в предложенных стратегиях замедления, которые могут быть адаптированы в психологию, социологию и педагогику для работы с последствиями ускоренного темпа жизни.

«Аромат времени. Философское эссе об искусстве созерцания» — книга философа Бён-Чхоль Хана, изданная в 2009 году в Германии. Первое издание было опубликовано на немецком языке под названием «Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens». Спустя четырнадцать лет книга стала доступна русскоязычной аудитории.

Бён-Чхоль Хан (Byung-Chul Han) — немецкий философ корейского происхождения, который заставил капитализм «пахнуть тоской». Он родился в Сеуле, в Южной Корее, в 1959 году. В возрасте двадцати двух лет Хан переехал в Германию, поэтому воздействие восточной культуры на его философию довольно сильно, ведь все его детство и юношество прошли в Корее, которая, несмотря на влияние Соединенных Штатов Америки, продолжает быть восточной страной, в том числе с точки зрения культуры. Можно сказать, что его работы написаны на стыке двух ментальностей — восточной и западной. Так, автор в своем философском эссе «Аромат времени» пишет об искусстве созерцания, вводит концепцию бытия-пути, но, вместе с тем, ссылается в основном на западных философов: трактует искусство медитации по Фридриху Ницше и рассуждает об аксиологии созерцательной жизни (*vita contemplativa*) по Фоме Аквинскому.

«Аромат времени» занимает уникальное место в современной философии времени, особенно в контексте анализа социокультурного ускорения. «Философское эссе об искусстве созерцания» написано емко и афористично. Это основа всей дальнейшей социальной философии автора. В ней автор еще только закладывает те идеи, которые он сформулирует в дальнейших своих работах. «Аромат времени» предшествует таким известным трудам автора, как «Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива» [Хан, 2025] и «Кризис повествования. Как неолиберализм превратил нарративы в сторителлинг» [Хан, 2023]. В «Аромате времени» Хан рассуждает о так называемой денарративизации современной социальной действительности. Очевидно, что именно эту идею философ продолжает в «Кризисе повествования», где речь идет об информационной лавине, океане историй, поглотивших и проглотивших бытие людей, которые живут теперь в мире не постмодерна, а постнarrатива. Кроме того, если в «Аромате времени» Хан исследует дисхронию как симптоматический атрибут настоящей эпохи, то в «Обществе усталости» он возвращается к читателю с окончательным диагнозом для современного социума.

В «Аромате времени» Хан описывает так называемое состояние дисхронии. Автор не помещает данный термин в центр своей работы, а лишь несколько раз упоминает его в самом начале, но именно данное понятие в книге Хана является наиболее емким и гармоничным описанием современной темпоральной проблематики: «Данная книга представляет собой историческое и систематическое исследование причин и симптомов дисхронии» (с. 12). Дисхрония — это состояние, возникшее на стыке или даже на пересечении нескольких эпох (постправды, коронавируса, пост- и метамодерна, симулякров, цифрового

капитализма и еще множества иных). Оно включает в себя происходящее в текущий момент рассеивание личного времени человека. Это состояние временного кризиса, когда индивидуальному бытию человека недостает ритма, структуры. В своей работе Хан ссылается на Х. Розу, автора концепции социального ускорения (в своих последующих работах Хан нередко открыто критикует этого автора). Хан утверждает, что происходящий в обществе XXI века кризис времени некорректно описывать с помощью категории «ускорение» (*nem. Beschleunigung* — ускорение, разгон [Rosa, 2005]). В самом начале книги Хан пишет: «Имя сегодняшнего временного кризиса — не ускорение. Эпоха ускорения уже прошла. То, что мы ныне воспринимаем как ускорение, есть лишь один из симптомов темпорального рассеяния» (с. 12).

Ускорение, по Хану, — явление, присущее модерну, предполагающее одномерное телеологического развитие: «Говоря точнее, речь идет о чувстве погони. Настоящее ускорение предполагает направленный процесс» (с. 39). Впрочем, вернее было бы сказать, что Хан дополняет Х. Розу, добавляя к его концепции ускорения, во-первых, сенсорный аспект, во-вторых, поливекторальность. Рассуждение о том, что ускорение времени предполагает поступательное однонаправленное движение, хорошо для точных наук, в которых ускорение — это векторная величина, обладающая четко подразумеваемым свойством направления. Описываемое Ханом рассеяние, или дисхрония, суть то же ускорение, просто цель наблюдаемого движения становится туманной, зыбкой, множественной.

Для описания современной темпоральной модальности Хан использует авторский термин «без-времение» (*Un-Zeit*). Проблему без-времени Хан раскрывает через концепцию моментального времени (*Punkt-Zeit*). В эпоху мифа время было неподвижным (или цикличным, повторяющимся). С началом истории время растянулось в одну линию («стрелу времени»). Настоящий период подводит черту историческому времени, на его смену приходит информация, которая характеризуется отсутствием четкого нарратива. Она не имеет ни ядра, ни вектора развития. Темпоральная концепция Бён-Чхоль Хана коррелирует с концепцией Э. Тоффлера о клиповой культуре. В своей книге «Третья волна» Тоффлер пишет: «На личностном уровне нас осаждают и ослепляют противоречивыми и не относящимися к нам фрагментами образного ряда, которые выбивают почву из-под ног наших старых идей, и обстреливают нас разорванными и лишенными смысла “клипами”, мгновенными кадрами. По сути дела, мы живем в “клип-культуре”» [Тоффлер, 1999, с. 277]. Хан же как бы привносит в клиповую концепцию Тоффлера темпоральный аспект, считает, что сегодняшнее время не длится, а прыгает от клика к клику, но вместе с тем оно становится еще и гладким, как экран смартфона: «Стремительная смена кадров не допускает созерцательного пребывания. Образы, которые лишь мимолетно касаются сетчатки, ненадолго привлекают внимание. Они быстро расходуют свое визуальное очарование и меркнут» (с. 45). Темпоральная характеристика клип-культуры, приведенная Ханом, — «вторжение настоящего»:

«Настоящее сокращается, утрачивает всякую длительность. Его временные рамки становятся все у́же. И вместе с тем все вторгается в настоящее. Это ведет к скоплению образов, событий и информации, которое делает любое созерцательное пребывание невозможным. Так по миру начинают перемещаться с помощью переключения» (с. 46).

Для описания данного явления Хан вводит понятие сетевого пространства-времени (*Netz-Raum/Zeit*), что, вероятно, является своеобразным продолжением концепции сетевого общества, выдвинутой Мануэлем Кастельсом [Castells, 1996]: «Сетевое пространство (*Netz-Raum*) — это тоже ненаправленное пространство. Оно сплетено из возможностей переключения, или ссылок, которые принципиально друг от друга не отличаются. Никакое направление, никакой вариант не имеет абсолютного преимущества перед другими. <...> Не ходить, шагать или маршировать, а серфить и браузить (что изначально значит “пасться” или “поглядывать”) — вот способ передвижения в сетевом пространстве. Эти формы передвижения не связаны ни с каким направлением. Они не знают и никаких путей. <...> Сетевое время (*Netz-Zeit*) — это дискретное и точечное время из моментов “сейчас” (*Jetzt-Zeit*). Движутся от одной ссылки к другой, от одного “сейчас” к другому. У “сейчас” нет никакой длительности» (с. 44).

Как видно из приведенного отрывка, современному сетевому, моментальному, или рассеянному, времени Хан противопоставляет образ *Пути*. Автор накладывает на этот Путь образ паломника или пилигрима, но здесь как никогда чувствуется, что его философия имеет не только западные, но и восточные корни. Так, понятие времени в китайской философии издревле связано с понятием Неба, и понятием Пути (*дао*), который характеризовал все мироздание как некую динамическую реальность, которая изменяется во времени и воплощается в пространстве (пространственно-временной континуум). Этот Путь, по Хану, имеет место в межвременны (*Zwischenzeit*) и межпространстве (*Zwischenraum*): «Межвременье, которое отделяет отправление от прибытия, — это неопределенное время, в котором нужно принимать в расчет неисчислимое. Но оно является и временем надежды или ожидания, которое подготавливает наступление. Путь, который отделяет место отправления от места назначения, — это тоже интервал. Он полон смысла, как и само место» (с. 42). Безусловно, этот Путь и это время и пространство между (*zwischen*), согласно Хану, самоценны. Они имеют ценность не только сами по себе, но и в качестве условия достижения поставленной цели и достижения истины: «Истина должна длиться. Но она меркнет перед лицом настоящего, которое становится все более кратким. А истина обязана своим существованием темпоральному собиранию, которое впряжен в прошлое и будущее в настоящее» (с. 45).

Описываемый Ханом Путь перекликается с кастанедовским путем, который имеет сердце (*исп. camino que tenga corazón*): «Для меня существует только тот путь, которым я странствую, любой путь, который имеет сердце или может иметь сердце. Тогда я следую ему, и единственный достойный

вызов — пройти его до последней пяди. И я иду по нему, иду и смотрю — пока я жив» [Кастанеда, 2019, с. 8]. Можно сказать, что для Хана время без длительности — это путь без сердца. «Путь без сердца никогда не бывает радостным. Уже для того, чтобы на него выйти, приходится тяжело работать. Напротив, путь, у которого есть сердце, всегда легкий; чтобы его полюбить, не нужно особых усилий» [Кастанеда, 2019, с. 140]. В отличие от Кастанеды, у которого *есть только путь*, Хан не отбрасывает цель как ценность. Он скорее говорит, что ценность цели определяется в том числе пройденным до этой цели расстоянием-временем: «Чистая ориентация на цель лишает расстояние всякого значения. Она опустошает его до состояния коридора, у которого нет никакой собственной ценности. Ускорение — это попытка полностью устраниТЬ межвременье, необходимое для преодоления расстояния» (с. 42). Межвременье, согласно Хану, есть условие завершенности бытия. Несмотря на то что в начале своей работы Хан отрицает ускорение (для эпохи *после модерна*), он то и дело прибегает к данному понятию. Как уже было отмечено, скорее всего речь все еще идет об ускорении, но в его нелинейном понимании. Ускорение, согласно Хану, не имеет смысла без конкретной цели: «Лишь перед лицом цели ускорение имеет смысл. То, что, напротив, не имеет направления, то, что резонирует или исполняется в себе самом, то, что не является поэтому телеологией или процессом, не производит необходимости ускорения» (с. 74).

Очень многое в современной литературе и публицистике уже было сказано о так называемых стратегиях и тактиках замедления, которые могли, казалось бы, эффективно противостоять описываемому Ханом кризису темпоральности, который превращает время в точку без длительности. Современный человек прибегает к практикам замедления как к попытке снизить темпоральное напряжение современности [Грибова, Нетцель, 2025, с. 619]. Эти практики принадлежат достаточно широкому течению под названием медленное движение (*англ. slow movement*), суть которого заключается в попытке замедлить ритм жизни, вырваться из ловушки ускорения современной жизни, характеризующейся вечной нехваткой времени [Саенко, 2019]. Манифестом медленного движения считается книга Карла Оноре «Без суэты. Как перестать спешить и начать жить» [Оноре, 2015]. Свое начало медленное движение берет из протesta против открытия фастфуда. В 1986 году жители Рима протестовали против открытия ресторана быстрого питания McDonald's в городе. Их возмутило, в первую очередь, вмешательство в саму итальянскую культуру трапезы, для которой характерна неторопливость [Грибова, 2024]. Хан, впрочем, полагает, что различные медленные практики ни на что не годятся, так как они по-прежнему относятся к практикам потребления. В этом смысле быстрая и медленная еда — это суть одно и то же, считает он: «Предметы потребления не допускают созерцательного пребывания. Они используются и потребляются как можно быстрее, чтобы освободить место для новых продуктов и потребностей. Созерцательное пребывание предполагает вещи, которые делятся.

Но необходимость потребления уничтожает длительность. Так называемое замедление (*Entschleunigung*) также не учреждает длительности. Что касается потребительского поведения, “слоуфуд” существенно не отличается от “фаст-фуда”. В обоих случаях вещи потребляются. Сокращающаяся скорость сама по себе не изменяет бытия вещей» (с. 69).

Если Оноре однозначно противопоставляет ускорение и замедление («“быстро” и “медленно” означают не только темп перемен — это краткое название двух форм бытия, двух жизненных философий» [Оноре, 2015, с. 12]), Хан заявляет, что ускорение и замедление — это коррелятивная пара (воплощение единства аналогии и противоположности), две стороны одной медали: и одно, и другое неизбежно приводит нас к кризису темпоральности. «Сама по себе скорость не так сильно влияет на историческое производство смысла. Скорее нестабильность орбиты, исчезновение самой гравитации вызывает темпоральные возмущения или колебания. К последним принадлежит не только ускорение, но и замедление» (с. 25). «Ускорение и замедление имеют свой общий корень в нарративной детемпорализации» (с. 26). Хан не отрицает пользу медленного движения, но однозначно критикует его эффективность: «Техники замедления или расслабления не могут остановить срыв времени. Они не устраниют его причины» (с. 56).

Любопытно, что вместо замедления разрешить текущий кризис темпоральности Хан предлагает посредством обоняния. Он пишет об особом восприятии времени с помощью запаха, о том, что почувствовать ритм и ход бытия можно, вдыхая аромат времени в буквальном иfigуральном смысле. Для этого автор обращается к нарративной практике Марселя Пруста и его романа «Обретенное время». Ключевым переживанием является вкус и запах печенья, размоченного в липовом чае. Хан приводит следующую цитату из романа (герой описывает свои впечатления от чашки чая с печеньем мадлен): «На меня синило восхитительное наслаждение, само по себе совершенно беспричинное. Тут же превратности жизни сделались мне безразличны, ее горести безобидны, ее быстротечность иллюзорна — так бывает от любви, — и в меня хлынула драгоценная субстанция; или, вернее сказать, она не вошла в меня, а стала мною. Я уже не чувствовал себя ничтожным, ограниченным, смертным»¹. Получается, в качестве лекарства от деморализации, как считает Хан, могло бы выступать, например, неспешное размышление за чашкой ароматного чая как альтернатива практике замедления (впрочем, это буквально является практикой замедления). Хан, опираясь на тезис М. Маклюэна, говорит также, что запахи имеют способность напоминать нам о прошлом. Парадоксально то, что Хан в своей книге одновременно критикует слоуфуд как практику, имеющую отношение к коньюмеризму, и предлагает читателю в качестве альтернативы вдыхать аромат времени, развивая данную мысль с помощью примеров с потреблением продуктов.

¹ Пруст М. Обретенное время: роман. СПб., 2001. С. 208.

Так или иначе, практика сопротивления кризису времени по Хану заключается в учреждении «островов длительности». Автор предлагает прибегать не к замедлению бытия, а к *медлительному созерцанию*: «Лишь в медлительном созерцании, даже в аскетическом воздержании вещи обнажают свою красоту, их ароматную эссенцию. Она состоит из темпоральных отложений, которые фосфоресцируют» (с. 40).

Хан, описывая современный кризис темпоральности, говорит о том, что время утратило свой нарратив, как будто в априорном представлении Хана нарратив — это хорошо, а его утрата — плохо, однако тут же он пишет следующее: «Утрата нарративного сплетения сбрасывает время с его линейного пути. Распад линейно-нарративного времени не обязательно представляет собой катастрофу. Лиотар видит в ней и возможность освобождения» (с. 41). Можно сказать, что Хан разделяет позицию исторического сознания, однако выступает не в оппозиции к сознанию мифологическому, а скорее объединяет два этих образа мировосприятия против общего врага — информации.

Таким образом, книга Бён-Чхоль Хана «Аромат времени» завершает философскую аргументацию пересмотром оснований темпорального опыта в ускоренно-рассеянную цифровую эпоху. Если традиционные исследования ускорения акцентируют внимание на квантификативных изменениях (сжатие временных интервалов, рост скорости коммуникаций), то Хан фокусируется на качественном преображении бытия-во-времени. Его диагноз — это не ускорение, а распад темпоральной ткани, где время теряет не только нарративную связность, но и способность к длительности, рассыпаясь на атомарные «сейчас» (*Jetzt-Zeit*), дискретные моменты (*Punkt-Zeit*). В условиях радикальной трансформации темпорального опыта под воздействием цифровизации и социокультурного ускорения, работа Бён-Чхоль Хана «Аромат времени» представляет собой уникальный синтез восточного созерцания и западной философской критики.

Ключевой вклад Хана — переосмысление темпоральности через сенсорно-философскую оптику. Противопоставляя сетевому времени (характеризуемому серфингом, клиповым-кликовым перемещением между множеством «сейчас») Путь как онтологическую категорию, он восстанавливает ценность межвременя (*Zwischenzeit*) — интервала, насыщенного смыслом, надеждой и подготовкой к событию. Этот Путь, созвучный даосскому Дао и кастанедовскому *camino que tenga corazón*, противостоит одномерной телеологии ускорения, подчеркивая, что истина рождается лишь в темпоральном сабирании прошлого, настоящего и будущего.

Критикуя практики замедления как формы потребительского поведения, не способные учредить подлинную длительность, Хан предлагает альтернативу — «обоняние времени» через созерцательные акты. Он показывает, как запах воскрешает целостный временной опыт, превращаясь в «острова длительности». Этот подход использует сенсорность как инструмент сопротивления темпоральному рассеянию.

Список источников

1. Хан Б.-Ч. Общество усталости. Негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива / пер. с нем. А. С. Салина. М.: АСТ, 2025. 160 с.
2. Хан Б.-Ч. Кризис повествования. Как неолиберализм превратил нарративы в сторителлинг / пер. с нем. А. С. Салина. М.: АСТ, 2023. 160 с.
3. Rosa H. Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt/M: Suhrkamp. 2005. 537 р.
4. Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 1999. 784 с.
5. Castells M. The rise of the network society. Oxford; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1996. 594 р.
6. Кастанеда К. Учение Дона Хуана. Отдельная реальность / пер. с англ. М. Добровольский и А. Сидерский. М.: София, 2019. 416 с.
7. Грибова А. В., Нетцель Е. К. Ценность замедления в аксиологии российского дауншифтинга // Манускрипт. 2025. Т. 18. № 2. С. 618–623. <https://doi.org/10.30853/mns20250088>
8. Саенко Н. Р. Скорость: бедствие или благо? (Рецензия на книгу Д. Вайсман «Времени в обрез: ускорение жизни при цифровом капитализме») // Сервис Plus. 2019. Т. 13. № 3. С. 93–95.
9. Оноре К. Без суеты. Как перестать спешить и начать жить. Альпина Паблишер, 2015. 260 с.
10. Грибова А. В. Феномен «быстрой еды» в контексте проблемы ускорения социокультурной динамики // Цивилизационное самоопределение в межнациональном диалоге и культурной традиции гостеприимства: материалы Международной научно-практической конференции (Москва, 27 мая 2024 г.). М.: Московский Политех, 2024. С. 158–161. 1 CD-R. <https://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/347703>

References

1. Khan, B.-Ch. (2025). *The burnout society. Negative experience in the era of excessive positivity* (A. S. Salin, Trans.). AST. (Original work published 2015). (In Russian).
2. Khan, B.-Ch. (2023). *The crisis of narration. How neoliberalism turned narratives into storytelling* (A. S. Salin, Trans.). AST. (Original work published 2023). (In Russian).
3. Rosa, H. (2005). *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp.
4. Toffler, A. (1999). *The third wave*. AST. (Original work published 1980). (In Russian).
5. Castells, M. (1996). *The rise of the network society*. Blackwell Publishers.
6. Castaneda, C. (2019). *The teachings of Don Juan: A Yaqui way of knowledge* (M. Dobrovolsky and A. Sidersky, Trans.). Sophia. (Original work published 1968). (In Russian).
7. Gribova, A. V., & Netzel, E. K. (2025). The value of slowing down in the axiology of Russian downshifting. *Manuscript*, 18 (2), 618–623. (In Russian). <https://doi.org/10.30853/mns20250088>
8. Saenko, N. R. (2019). Is the speed disaster or good? (Review of the book: Wajcman J. «Time is short: accelerating life under digital capitalism»). *Service Plus*, 13 (3), 93–95. (In Russian).
9. Honore, K. (2015). In praise of slow: *How a worldwide movement is challenging the cult of speed*. Alpina Publisher. (Original work published 2004). (In Russian).

10. Gribova, A. V. (2024). The fast food phenomenon in context of problem of socio-cultural dynamics acceleration. In *Civilizational self-determination in interethnic dialogue and the cultural tradition of hospitality: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, Moscow, May 27, 2024* (pp. 158–161). Moscow Polytechnic University. <https://catalog.inforeg.ru/Inet/GetEzineByID/347703> (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Анастасия Владимировна Грибова — аспирантка кафедры гуманитарных дисциплин факультета базовых компетенций Московского политехнического университета, Москва, Россия.

Anastasia V. Gribova — Postgraduate Student of the Department of Humanities at the Faculty of Basic Competencies of the Moscow Polytechnic University, Moscow, Russia.

gribovaa423@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0008-1804-8842>



Научно-исследовательская статья
УДК 7.091
DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-98-106

ПРИЕМ СИМУЛЬТАННОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ТЕАТРЕ

Ксения Олеговна Чалышева

Волгоградский государственный социально-педагогический университет,
Волгоград, Россия,
kseniachalysheva@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0005-2036-9379>

Аннотация. В исследовании, лежащем в основе статьи, используется концепция гетеротропии Мишеля Фуко в качестве методологического инструмента анализа трансформации современного театрального пространства. Исследуются приемы симультанности в современном театре. Особое внимание уделяется анализу симультанной реальности как нового типа сценической реальности, а также рассмотрению техники вербатим и ее роли в становлении нового документального театра. Автор исследует возросший уровень иммерсивности в современном театре, а также изменения пространства зрительного зала и пространства сцены.

Ключевые слова: гетеротопия, симультанность, верbatim, иммерсивность, современный театр

Для цитирования: Чалышева К. О. Прием симультанности в современном театре // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2025. № 4 (56). С. 98–106. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-98-106>

Scientific research article

UDC 7.091

DOI: 10.24412/2078-9238-2025-456-98-106

THE RECEPTION OF SIMULTANEITY IN MODERN THEATER

Ksenia O. Chalysheva

Volgograd State Socio-Pedagogical University,
Volgograd, Russia,
kseniachalysheva@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0005-2036-9379>

Abstract. This article examines Michel Foucault's concept of heterotropy and its development in modern theater. The techniques of simultaneity in modern theater are investigated. Special attention is paid to the analysis of simultaneous reality as a new type of stage reality, as well as to the consideration of verbatim technique and its role in the formation of a new documentary theater. The author explores the increased level of immersiveness in modern theater, as well as changes in the auditorium and stage spaces.

Keywords: heterotopy, simultaneity, verbatim, immersive, contemporary theatre

For citation: Chalysheva, K. O. (2025). The reception of simultaneity in modern theater. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (4 (56)), 98–106. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2025-456-98-106>

В книге «Слова и вещи» Мишель Фуко оперирует понятием «гетеротопия» [Фуко, 1977, с. 30–31; Foucault, 1984, p. 46–49]. Это место, которое содержит в себе множество локационных возможностей. По мнению М. Фуко, театр — идеальное пространство гетеротопии, пространство, которое означает не только себя, но еще тысячи мест и эпох. Классическими гетеротопиями у Фуко являются городские пространства — кладбища, санатории, больницы, тюрьмы, музеи, театры, вообще все места, обладающие свойствами пространства переходного типа. Театр (как в исторических формах, так и современный) подтверждает свои свойства гетеротопии тем, что возникает в пространствах неожиданных, нетрадиционных, специально для театра не приспособленных.

Сохранившиеся до настоящего времени приемы симультанных постановок на театральной сцене берут свое начало в европейском античном и средневековом театре. По существу, в основе таких приемов лежит подход, предусматривающий одновременную организацию театрального действия на сцене с установкой на ней всех мест, необходимых для развертывания единой сюжетной линии всего сценического произведения: одни актеры разыгрывают одну сцену в своих декорациях, другие рядом с ними — другую, трети — третью, и все это в одно и то же время. Современная теория сценического искусства и постановки театральных произведений придерживается той точки зрения,

что совмещение креативных и симультанных подходов в реализации сценического замысла, начиная от самого драматурга, задумывающего будущую пьесу, и кончая театральным зрителем, у которого следует формировать необходимые навыки восприятия симультанности, является одной из основ современного драматургического мышления.

Традиционная театральная школа сценического реализма иногда воспринимает такие инновации с некоторым недоверием, связанным главным образом с тем, что в процессе реализации симультанных моделей и схем в постановочном процессе зрителю демонстрируются такие реальности, которые просто не могут существовать параллельно в одно и то же время. На основе этого справедливого замечания делается вывод о том, что симультанная сценическая реальность, равно как и симультанная сцена как пространство такой реальности, есть искажение или симуляция реальности настоящей [Налбандян, 2016]. Несмотря на определенную обоснованность аргументации, заявляемой традиционной реалистической школой в рамках дискурса сценической симультанности, следует отметить, что буквально в течение нескольких десятилетий техника постановки театральных произведений по сравнению с традицией значительно усложнилась, а постановочная практика, в своих новейших моделях не реферируемая традиционными подходами, обогатилась такими моделями сценической концептуализации исходного драматургического содержания, которые объективно являются неотъемлемой частью современного культурного процесса в театральной сфере [Калужских, 2014, с. 75].

В частности, это касается сценической техники «вербатим» (*лат. verbatim* — дословно), с которой ныне уже практически неразрывно связано становление и развитие документального театра нового типа [Калужских, 2014, с. 74]. В свое время она многое позаимствовала из документальной кинематографии и экспериментальных форм искусства кино (например, обращение к зрителю и диалог со зрителем с киноэкрана), определенным образом переработала и адаптировала эти приемы к особенностям постановки драматических произведений на театральной сцене, для того чтобы новый документальный театр смог состояться. Однако та симультанная реальность, которая все шире используется при реализации постановочных подходов такого рода, не есть какая-то искаженная реальность только потому, что данные техники относятся к техникам продуктивного типа, т. е. они что-то создают, а не искажают, и это признается обеими сторонами дискурса обсуждения сценической судьбы симультанности в современном театре.

Таким образом, симультанная реальность становится новым типом сценической реальности в современном театре. Следует отметить, что в современном дискурсе симультанности исследуются и анализируются изменения последних десятилетий, происходящие в масштабах всей культуры и, по существу, отражающие изменившиеся представления о праве создателя любого художественного продукта на компиляцию (что зритель и видит на сцене), а это может означать только одно — формирование адекватных общекультурных

представлений о процессе вербатим-драматургии и новом документальном театре как о феномене именно современной культуры вне дискурса постмодерна, отменившего дилемму истинного и ложного. Как отмечает исследователь Л. Г. Ветелина, театру документа свойственны «пределная фактографичность, откровенный натурализм, разрушение привычных канонов драматургии. Такие понятия, как “заявка”, “кульминация”, “развязка”, здесь отсутствуют, исключаются аналитика, художественность, т. е. само понятие творчества. Главное — зафиксировать некую правду жизни, подслушанную и подсмотренную вживую» [Ветелина, 2009, с. 111].

В этой связи становится возможным концептуализировать сценическую симультанность как элемент игры только по факту того, что все, что происходит на сцене театра, есть игра по определению. Такой подход следует счесть тем более оправданным по факту наличия в современном театре тенденции к повышению уровня иммерсивности сценических решений, принимая во внимание которую, далее находятся все основания к рассмотрению импликации симультанных приемов в общий процесс реализации сценического решения как реализуемой с их помощью попытки постановщика максимально заретушировать грань между сценой и зрительным залом, конвертировать и сблизить пространство сцены с пространством размещения зрителей и тем самым приблизить этих последних к действию, развертывающемуся одновременно в пространстве единого хронотопа, внутри которого исчезает нужда сохранять формальную дистанцию между сценой и зрительным залом и, напротив, обнаруживается потребность выноса сценического действия в зрительское пространство. Фактически, исследователь современного культурогенеза в сфере театра имеет здесь дело с обретающим новые сценические формы феноменом инструментализации симультанности¹.

Итак, документальный театр не занимается документированием реальности, он, как и всякий другой театр, занимается игрой, в сценическом пространстве которой воспроизводится объективная действительность — и воспроизводится через свой полифонический образ, стягивающий и символически конвергирующий одновременно происходящее на сцене посредством одновременного же многоголосья. Реализация симультанных подходов в постановке драматургического материала не есть только лишь технологизация процесса воплощения исходного постановочного решения, потому что из него невозможно элиминировать присущую всякому театру фабулу, и эта фабула в процессе раскрытия своего внутреннего содержания всегда реализуется в игровом сценическом пространстве как вымысел, как исключительно субъективные представления обо всем происходящем всех участников этого процесса, начиная с самого драматурга и заканчивая техническим персоналом сцены, осознанно расставляющим и меняющим декорации, выставляющим свет, звук, спецэффекты и т. д.

¹ Что такое симультанная сцена? 01.10.2016 // Театр Гамма: сайт. URL: <https://teatrgammadotcom.wordpress.com/2016/10/01/что-такое-симультанная-сцена/> (дата обращения: 25.11.2025).

По существу, симультанность как прием в рамках сценического воплощения исходного материала пьесы оказывается предусмотренным способом цитирования жизни, одновременного и с множественными позиций. Тем не менее объективно отношение к новому документальному театру до сих пор далеко от однозначности, потому что за симультанностью и вербатим-жанром ряд критиков и исследователей усматривают его провокативность, исходя из тех традиционных соображений, что в документальном материале принципиально не может быть вымысла. Такой подход фактически отказывает документальному театру в праве на существование и на сценическое бытие, поскольку формула всякого театра вообще есть актер, играющий для зрителя, — играющий, а не зачитывающий документальные свидетельства эпохи. За такими свидетельствами потенциальный зритель может обратиться в библиотеку, в архив и там превратиться из зрителя в читателя.

В постановке А. Васильева «Моцарт и Сальери. Реквием»² пространство сцены преобразлено настолько, что классический пушкинский диалог главных героев про гения и злодейство трансгрессирует из физики в метафизику, где Моцарт бессмертен лишь по факту собственной уникальности. Изначально чисто драматический нарратив оборачивается почти религиозной мистерией, для воплощения которой на сцене постановщик использовал массу библейских атрибутов, тем самым сплавив время земной жизни Христа с временем завершения жизненного пути великого гения. Атмосфера происходящего на сцене проникнута неослабевающим на протяжении всего действия духом таинственности и ожидания великого события, для которых прошлое вообще не имеет значения, и тем самым оно все целиком может быть запрессовано в настоящее в модусе предчувствия грядущего. Если позволительно вообще судить о симультанности в методологических терминах, то это — такая «методология», которая по сути есть сумма способов сценического воплощения непостижимого человеческим умом в форме того, что в реальном времени и пространстве просто быть не может, а в театре это есть, и именно поэтому происходящее там не может быть простой калькой внешней действительности.

В постановке «Маленькие комедии большого дома» Московского театра сатиры (1974)³ используется целый ряд постановочных приемов симультанного характера. В первой же новелле «Грабеж» с блестательными Мироновым и Мишулиным сцена перед зрителем заполнена не предметами мебели (по сюжету жена Алика (Миронова) — страстный и безрассудный коллекционер мебельного антиквариата в любых вещественных проявлениях последнего) —

² Боймерс Б. Зеркальные параллели. А. С. Пушкин. «Моцарт и Сальери. Реквием», Школа драматического искусства. Режиссер Анатолий Васильев. Июнь 2000 // Петербургский театральный журнал. 2000. № 22. URL: <https://ptj.spb.ru/archive/22/the-moscow-prospect-22-2/zerkalnye-paralleli/> (дата обращения: 25.11.2025).

³ Маленькие комедии большого дома. Режиссер В. Плучек. Московский театр сатиры, 1974 // URL: <https://www.culture.ru/live/broadcast/887/malenkie-komedii-bolshogodoma> (дата обращения: 25.11.2025).

она заполнена совершенно разными историческими временами («...Вот оно — это канапе! В его клопах дворянская кровь течет!...»⁴), слитыми воедино с реальным временем сценического бытия главных персонажей (Алику приходится периодически «подхалтуривать» с целью обеспечения «мебельных»влечений своей второй половины; у грабителя «жена работает на складе... тоже ворует...»⁵). Сценические Алик и вор попадают в настолько специфические условия этого круговорота прошлого с настоящим, внутри которых они пародоксальным образом только и могут излить друг другу душу. И что еще более удивительно — достигают в этом совершенно случайном знакомстве полного взаимопонимания. Смешение в единой сценической точке совершенно разнородных контекстов создает условия для органичной импликации такого рода приемов симультанности в происходящее на сцене общее действие.

Спектакль «Машина Мюллер», поставленный К. Серебренниковым в театральном Гоголь-центре в 2016 году⁶, в основном сценическом действии своем не привязан к какому-либо времени: по существу, это диахроническая антология массовых протестов против насилия и нарушений прав человека в течение многих последних десятилетий, симультанно сжатая постановщиком на сцене в синхронию. Сценический вариант представляет собой перемежающееся действие с осмеянием ханжества и фарисейства поздней Викторианской эпохи — внешней благопристойности, фактически вывернутой наизнанку, — с повторяющимися сценами принудительного разгона массовых акций гражданского неповиновения. Зритель видит их на сцене как игру реальных актеров, при этом по периметру сцены выставлены большие проекционные экраны, на которых можно наблюдать реальные «дубликаты» происходящего на сцене, но относимые к совершенно разным местам и временам. В результате влияние происходящего на сцене с таким вот «выходом в современность» на зрительское восприятие и на эмоции присутствующих в зрительном зале многократно усиливается.

Еще один впечатляющий пример сценической реализации симультанности — это спектакль «Шинель № 2737,5» в московском театре «Школа русского самозванства»⁷. Основное пространство сцены, где происходит действие, предельно абстрактно: белого цвета сцена завершается вертикальной белой стеной, по центру которой прорезано окошко в форме телевизора, по сцене бродят солдаты, присаживающие на деревянные колоды и чурбаки. Белизна пространства сцены отсылает к какому-то стерильному помещению, к усыпальнице, где погребено само прошлое так, чтобы оно больше не воскресло. Далее играющие солдаты сбрасывают шинели и остаются в таких же

⁴ Маленькие комедии большого дома.

⁵ Там же.

⁶ Машина Мюллер // Гоголь-центр: сайт. URL: <https://gogolcenter.com.ru/events/mashina-muellera/index.html> (дата обращения: 25.11.2025).

⁷ Боймерс Б. Театр как симуляция, или виртуальная шинель / пер. с англ. Н. Мельникова // Санкт-Петербургский театральный журнал. 2000. № 21. URL: <https://ptj.spb.ru/archive/21/moskovsky-prospekt-21/teatr-kak-simulyaciya-ilivirtualnayashinel/> (дата обращения: 25.11.2025).

белых, как и сцена, исподниках. При этом пространство (пол) сцены продолжает закрываться белыми квадратами, которые хоронят под собой ушедшее, тем временем как раздевшиеся солдаты начинают надевать себе на головы белые колпаки, а на ноги — белые холщовые сумки, видимо, вместо портнянок. Парадоксальное сочетание «облачения прошлого в саван» и массового раздевания солдат происходит одновременно и характеризует неустранимую противоречивость создаваемого на сцене символа синхронного совершения абсолютно противоположных действий. Поскольку и то, и другое происходит в одно и то же сценическое время, то в рамках спектакля «Шинель № 2737,5» симультанность используется как попытка вскрытия многозначности исходного сценического материала посредством моделирования ассоциаций и символического изменения их временных характеристик. Финал спектакля кладет всему этому конец: на сцене возникает проекция зимнего пейзажа с пустой хибаркой посередине, но следует акт тотального уничтожения всего декоративного обрамления постановки, после которого сцена становится символом покинутости и опустошения⁸.

Традиционно считается, что во всякой театральной постановке, включая даже комический жанр, обязательно наличие конфликта, постановочные методы дальнейшего сценического развертывания которого могут преднамеренно рассогласовываться постановщиком с течением реального физического времени. Это могут быть и воспоминания, и реминисценции героев спектакля, и даже их ожидания в форме сцен из еще не наступившего будущего. Феномены симультанности здесь возникают вследствие того, что конфликт в жизни и конфликт на сцене могут не совпадать ни по особенностям своего протекания, ни по выбору средств их разрешения. Иными словами, наличие традиционного для большинства театральных сюжетов конфликта на сцене необязательно требует от постановщика в последующем поиске путей его разрешения в равной мере придерживаться традиции. Например, постановщик может в объяснительных целях, намеренно забегая вперед, продемонстрировать зрителю какое-нибудь событие из будущего, являющееся следствием, по отношению к которому конфликт настоящего времени на сцене становится причиной⁹ — и это также будет считаться полноценным сценическим решением. В этом отношении, например, новый документальный театр, тем или иным образом презентирующий на сцене «конфликты из жизни», не может и не должен ограничивать себя одним только документальным материалом хотя бы потому, что он уже имеет какой-либо удачный опыт осуществления таких постановок, и даже при отсутствии такого опыта у себя самого он может обратиться также и к мировому театральному опыту.

Кроме того, периодически высказывается мнение, что симультанные формы реализации сценических решений пригодны только для содержательно

⁸ Боймерс Б. Театр как симуляция, или виртуальная шинель.

⁹ Песочинский Н. Апокалипсис от гусака // Империя драмы: газета Александринского театра. 2007. № 6. С. 1.

простого исходного драматургического материала, тем временем как сложные театральные сюжеты сценически самодостаточны и не нуждаются в этой симуляции реальности — так иногда именуют сценическую симультанность ее непримиримые критики [Хаунин, 2013, с. 161]. Однако подобные мнения радикально отказывают симультанной сцене в раскрытии ее истинной сущности и, кроме того, представляют собой завуалированную форму скрытого недоверия к существующему потенциалу зрительского восприятия, тогда как массовый современный театр, напротив, развивается скорее в направлении, прямо противоположном этим необоснованным и потому кажущимся спекулятивными опасениям.

Существующая практика реализации симультанных сценических решений в настоящее время только расширяет свое разнообразие и изыскивает все более новые и нестандартные пути своего сценического воплощения. Так, технически и пространственно зрители могут располагаться по отношению к сцене в нескольких плоскостях; эти плоскости могут быть расположены под углом или вообще под разными углами друг относительно друга; часть действия может быть перенесена в боковые проходы или вообще за спины зрителей, может осуществляться на подмостках разной высоты, либо изогнутых (вогнутых или выпуклых в направлении зрителей), либо уходящих в зрительный зал и визуально теряющихся между рядами стульев и т. д.¹⁰

В этом отношении симультанность перестает быть только исторически сформировавшимся и устоявшимся в сценической практике приемом, поскольку в современном театре она должна быть отнесена, скорее, к пространству новых сценических технологий. Большее значение здесь приобретает не само по себе техническое решение, а те дополнительные новые возможности, которые реализуются по ходу развертывания сценического действия и используются для постепенного раскрытия его содержания посредством инструментария, имеющего преимущественно трансформирующий характер, — практики визуализации театрального текста, трансформации актерского монолога в диалог с залом, превращения нереального в реальное или наоборот.

В этом отношении симультанность может быть содержательно понята и качественно оценена заново не только как технический прием или совокупность такого рода приемов, а как реализуемые через нее попытки поиска и обретения принципиально новых средств сценической выразительности, а также поиска моделей и форм, обеспечивающих непрерывный рост уровня совершенства всего постановочного процесса в едином эстетическом контексте развития современного театра.

¹⁰ Петров М. А. Симультанный театр средневековья // Петров М. А. Симультанность в искусстве. Культурные смыслы и парадоксы (2010). Гл. 1. Исторический очерк симультанного искусства. URL: <https://design.wikireading.ru/14824> (дата обращения: 25.11.2025).

Список источников

1. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977. 488 с.
2. Foucault M. Of other spaces: Utopias and heterotopias / translated from the French by Jay Miskowiec // Architecture, Mouvement, Continuité. 1984. № 5. P. 46–49.
3. Налбандян С. А. Симуляция реальности в современном документальном театре // Международный научно-исследовательский журнал. 2016. № 6 (48). С. 92–94. <https://doi.org/10.18454/IRJ.2016.48.099>
4. Калужских Е. В. Специфика построения документальной и вербатим-пьес // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2014. № 1 (37). С. 74–76.
5. Ветелина Л. Г. «Новая драма» XX–XXI вв.: проблематика, типология, эстетика, история вопроса // Вестник Омского университета. 2009. № 1 (51). С. 108–114.
6. Хаунин В. Г. Симультанность и креативность как основа развития драматургического мышления у будущих сценаристов, режиссеров и продюсеров театрализованных шоу-программ // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2013. Т. 200. С. 151–162.

References

1. Foucault, M. (1977). *Words and things. Archeology of the humanities* (V. P. Vizgin, & N. S. Avtonomova, Trans.). Progress. (In Russian).
2. Foucault, M. (1984). Of other spaces: Utopias and heterotopias (Jay Miskowiec, Trans.). *Architecture, Mouvement, Continuité*, (5), 46–49. (Original work published 1967).
3. Nalbandyan, S. A. (2016). Simulation of reality in contemporary documentary theatre. *International Research Journal*, (6 (48)), 92–94. (In Russian).
4. Kaluzhskikh, E. V. (2014). Special composition of documentary and verbatim plays. *Herald of the Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts*, (1 (37)), 74–76. (In Russian).
5. Vetelina, L. G. (2009). “New Drama” of the 20th–21st centuries: Problematics, typology, aesthetics, historical background. *Herald of Omsk University*, (1 (51)), 108–114. (In Russian).
6. Haunin, V. G. (2013). Simultaneity and creativity as the basis for the development of dramaturgic thinking in the future of the scriptwriters, directors and producers of a theatrical show program. *Proceedings of the Saint Petersburg State University of Culture and Arts*, 200, 151–162. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Ксения Олеговна Чалышева — аспирантка кафедры философии и культурологии Волгоградского государственного социально-педагогического университета, Волгоград, Россия.

Ksenia O. Chalysheva — Postgraduate Student of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Volgograd State Socio-Pedagogical University, Volgograd, Russia.

kseniachalysheva@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0005-2036-9379>

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Уважаемые авторы!

В журнале «Вестник МГПУ. Серия «Философские науки» публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам. Журнал адресован философам-исследователям, представителям социально-гуманистического знания, аспирантам и соискателям ученой степени, а также всем, кто интересуется философским осмыслением сущности человека и общества, проблемами познания, этики и философии культуры.

Авторами статей могут быть ученые, исследователи, докторанты, аспиранты. Научные статьи принимаются в течение года и в случае положительного решения редколлегии включаются в рукопись одного из очередных номеров журнала в порядке поступления.

Не принимаются ранее опубликованные статьи и материалы, не отвечающие требованиям журнала. Журнал публикует только высококачественные научные работы, отвечающие требованиям оригинальности: не менее 75 % для обзорных (аналитических) рукописей; не менее 85 % для эмпирических по результатам проверки в системе обнаружения текстовых заимствований «Антиплагиат»: <https://mgpu.antiplagiat.ru/>

При подготовке статей, предназначенных для публикации в «Вестнике МГПУ. Серия «Философские науки», просим руководствоваться требованиями редакции журнала, основанными на рекомендациях ГОСТ Р 7.07–2021 «Статьи в журналах и сборниках. Издательское оформление». Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте: <https://philosophy.mgpu.ru/instrukcziya-dlya-avtorov/>

Публикации в журнале осуществляются на некоммерческой основе.

Электронные варианты статей прикрепляются на сайте журнала или присылаются на почту: vestnikphilosofya@mail.ru. В случае несоблюдения каких-либо требований редакция оставляет за собой право не рассматривать такие статьи.

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

**MCU Journal
of Philosophical Sciences**

2025, № 4 (56)

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 *A. B. Жукоцкая*

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *T. P. Веденеева*
Редакторы:
I. E. Посоха
Корректор:
H. B. Бессарабова
Техническое редактирование и верстка:
A. B. Бармин, O. G. Арефьева

Научно-информационный издательский центр ГАОУ ВО МГПУ
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
https://www.mgpu.ru/centers/izdat_centre/

Подписано в печать: 13.01.2026 г.
Формат: 70 × 108 1/16. Бумага: офсетная.
Объем: 6,75 печ. л. Тираж: 1000 экз.