

ВЕСТНИК МГПУ.

СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ».

**MCU JOURNAL
OF PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 2 (58)

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ / PHILOSOPHICAL JOURNAL

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

**Published since 2009
Quarterly**

**Москва
2026**

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Геворкян Е. Н. председатель	и. о. ректора ГАОУ ВО МГПУ, 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
Комаров Р. В. заместитель председателя	проректор ГАОУ ВО МГПУ, кандидат психологических наук, доцент

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Жукоцкая А. В. главный редактор	начальник, профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Черненко 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
Кузьменко Г. Н.	профессор кафедры философии РГСУ, доктор философских наук, доцент
Кожевников С. Б.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
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
Саенко Н. Р.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Федулов И. Н.	профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук МГПУ, доктор философских наук, профессор
Чжан Байчунь	профессор Института философии Пекинского педагогического университета, член-корреспондент РАН, 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

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

Задачи номера 7

Социальная и политическая философия

Марченко А. Ю., Саенко Н. Р. Семиотические аспекты доверия как основополагающего элемента культуры..... 9

Хилханов Д. Л. Концепция Н. Лумана и теории информационного общества..... 24

Теория познания

Корчажкина О. М. Аналитическая философия Марка Уилсона против аксиоматизации науки (на примере исследования блуждающих значений времени) 34

Жаров А. М. Тест Тьюринга как эпистемологическая ловушка: почему имитация знания не равна знанию 55

Философия культуры

Ткаченко А. В. Проблема научного изучения итсизма как массового религиозного мировоззрения 71

Новикова Д. Э. Роль медиа в распространении идеологий: пропаганда, манипуляция и оправдание реальности 85

Гришин С. Е. Аккредитация журналистов как феномен социальной коммуникации: социально-философский анализ 97

Исследования молодых ученых

<i>Сухов А. А.</i> Анализ представлений о феномене труда в контексте развития производственных и потребительских практик	112
<i>Юрко А. В.</i> Целеполагающие стратегии философии экоменеджмента.....	127
<i>Акрамов А. Н.</i> Основные философские идеи Ибн Зафара ас-Сикилли: анализ трактата «Сулван аль-мута'»	138
Информация для авторов.....	151

CONTENTS

Word of Editor in Chief

Objectives of the issue..... 7

Social and Political Philosophy

Marchenko A. Yu., Saenko N. R. Semiotic aspects of trust
as a fundamental element of culture..... 9

Khilkanov D. L. Luhmann's concept and the theories
of the information society 24

Theory of Knowledge

Korchazhkina O. M. Mark Wilson's analytical philosophy
vs the axiomatization of science (using the example of time's
wandering significance)..... 34

Zharov A. M. Turing test as an epistemological trap:
why imitation of knowledge is not equal to knowledge..... 55

Philosophy of Culture

Tkachenko A. V. The problem of scientific study of Ietsism
as a mass religious worldview 71

Novikova D. E. The role of media in the dissemination of ideologies:
propaganda, manipulation, and justification of reality 85

Grishin S. E. Accreditation of journalists as a phenomenon
of social communication: a socio-philosophical analysis 97

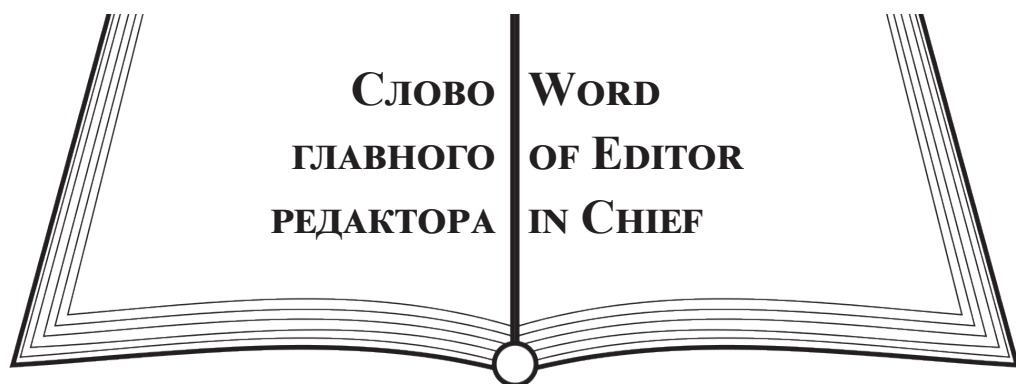
Research by Young Scientists'

Sukhov A. A. Analysis of the concept of labor in the context
of the development of production and consumer practices 112

Yurko A. V. Goal-setting strategies of the philosophy
of eco-management..... 127

Akramov A. N. The main philosophical ideas
of Ibn Zafar al-Siqilli: an analysis of “Sulwan al-muta” 138

Information for authors 151



Задачи номера

Доверие как фундаментальный элемент культуры, семиотика доверия, механизмы производства и трансляции доверия, ритуалы и языковые практики, материализующие доверие; проблемы искусственного интеллекта (ИИ); его имитационные возможности и атрибуты, отсутствие эпистемологической ответственности при риторической убедительности ИИ; необходимость развития критического мышления; современные медиа, формирующие социальную реальность через трансляцию ценностей; трансформация труда под влиянием цифровизации, его обесценивание, отчуждение в новых формах, изменение самой природы труда в цифровом обществе; трудовые отношения, нуждающиеся в переосмыслении, а также приоритет технологического подхода в управлении практически всех уровней и сфер, игнорирующий долгосрочные цели и саму сущность процесса устойчивого развития, — вот далеко не полный

перечень проблем, которые поднимаются авторами статей данного номера. Все это существенные и актуальные вопросы, которые объединяются вокруг современного человека и его существования в эпоху технологических и социальных трансформаций.

Человек в условиях таких масштабных перемен оказывается в ситуации неопределенности, плюральности выбора, ценностного релятивизма, потери культурной, а порой и конфессиональной идентичности (итсизм — духовное, но не религиозное представление).

Казалось бы, именно доверие позволяет преодолеть неопределенность и риски современного мира. Но развитие технологий, особенно ИИ, ставит под вопрос саму природу доверия, поскольку мы сталкиваемся с имитацией человеческих качеств без их подлинного содержания. Медиа и трансформация труда демонстрируют, как современные технологии меняют базовые структуры человеческого опыта, подрывая традиционные

формы доверия и создавая новые формы отчуждения. В этом контексте экологический менеджмент предлагает путь сохранения человечности через переосмысление самих целей развития, его подлинной устойчивости. Ключевым становится вопрос о том, как сохранить фундаментальные человеческие качества — критическое мышление, способность к подлинному доверию, ответственное отношение

к миру — в эпоху технологических вызовов.

Таким образом, в исследованиях фактически раскрываются основные черты антропологического кризиса современности, связанного с угрозой подмены подлинного человеческого бытия его имитацией, и указывается на необходимость философского осмысления этого процесса для сохранения человечности в будущем.



Научно-исследовательская статья

УДК 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-9-23

СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДОВЕРИЯ КАК ОСНОВОПОЛАГАЮЩЕГО ЭЛЕМЕНТА КУЛЬТУРЫ

Анастасия Юрьевна Марченко

Волгоградский государственный социально-педагогический университет,
Волгоград, Россия,
sundayk@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4002-6830>

Наталья Ряфиковна Саенко

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,
rilke@list.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9422-064X>

Аннотация. В статье рассматривается семиотика доверия в качестве важнейшего культурно-антропологического феномена. Межличностное доверие понимается в качестве базового элемента субъективной экзистенции и условия социальной солидарности, значимость которого пропорциональна неустойчивости и рискованности социальных интеракций. В свою очередь, культура, рассматриваемая как сложная динамическая смыслопорождающая целостность, посредством системы знаков и ритуалов материализует неосязаемое чувство доверия, переводя его в конкретные, наблюдаемые формы социального взаимодействия.

Ключевые слова: семиотика и феноменология доверия, философия культуры, идентичность, солидарность, подозрение, символика

Для цитирования: Марченко А. Ю., Саенко Н. Р. Семиотические аспекты доверия как основополагающего элемента культуры // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 9–23. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-9-23>.

Scientific research article

UDC 130.2

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-9-23

SEMIOTIC ASPECTS OF TRUST AS A FUNDAMENTAL ELEMENT OF CULTURE

Anastasiya Yu. Marchenko

Volgograd State Socio-Pedagogical University,
Volgograd, Russia,
sundayk@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4002-6830>

Natalia R. Saenko

Moscow City University,
Moscow, Russia,
rilke@list.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9422-064X>

Abstract. The article considers the semiotics of trust as the most important cultural and anthropological phenomenon. Interpersonal trust is understood as a basic element of subjective existence and a condition of social solidarity, the importance of which is proportional to the instability and riskiness of social interactions. In turn, culture, considered as a complex dynamic semantic-generating integrity, through a system of signs and rituals materializes an intangible sense of trust, translating it into concrete, observable forms of social interaction.

Keywords: semiotics and phenomenology of trust, philosophy of culture, identity, solidarity, suspicion, symbolism

For citation: Marchenko, A. Yu., & Saenko, N. R. (2026). Semiotic aspects of trust as a fundamental element of culture. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 9–23. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-9-23>

Введение: доверие как онтологическая основа солидарности

Доверие — это не просто психологическое состояние или общественный договор, а фундаментальный, конститутивный элемент человеческого существования. Без доверия не может существовать ни индивид, ни культура. Оно предшествует рациональному выбору и является условием возможности любого взаимодействия. В семиотическом смысле доверие — это невысказанный фундамент (по аналогии с фоновыми практиками М. Хайдеггера или Ungrund Я. Бёме), на котором могут проявляться только значимые знаки и символы. Мы доверяем языку в передаче наших мыслей, мы доверяем функционированию социальных институтов, мы верим физическим законам и надеемся, что мир не распадется в следующее мгновение.

Это базовое, нерелексируемое доверие к миру и другим людям — беспроблемный фон, который всплывает на поверхность сознания только в ситуациях его нехватки — неудачи или предательства, обнажая его определяющую роль. Немецкий социолог Никлас Луман определил доверие как «...механизм снижения социальной сложности, заключающийся в надежде на определенные будущие события, от которых зависят реальные действия, и эта надежда сохраняется, даже если приходится принимать во внимание возможность разочарования. <...> Доверие снимает бремя постоянной неопределенности, которая в противном случае полностью парализовала бы способность действовать» [Luhmann, 1979, p. 18]. Человек, находясь в точке настоящего, постоянно вынужден действовать в условиях радикальной неопределенности будущего. Доверие — это тот прыжок в неизвестность, в вечность, по выражению Серена Кьеркегора [Кьеркегор, 1993, с. 38], который позволяет человеку, не располагая всей информацией, делать выбор, строить планы и вступать в отношения, тем самым упрощая чрезмерно сложную социальную реальность. Без этого фундаментального предположения о надежности мира и других людей любые действия были бы парализованы бесконечным анализом рисков и потенциальных угроз.

По мысли М. Хайдеггера, доверие — это не просто акт свободной воли субъекта, а экзистенциальная установка *Dasein*, его открытость миру, времени и Бытию, позволяющая истине раскрываться [Хайдеггер, 2003, с. 86]. Доверие другому человеку и себе фундировано доверием Бытию и, в свою очередь, являясь элементом заботы, противоположно страху. Об этом же свидетельствует С. С. Аверинцев, называя доверие фундаментальной добродетелью, лежащей в основе человеческих отношений и веры. В своей проповеди «О Евангельском чтении на воскресенье мытаря и фарисея» он пишет: «Доверие Отцу, чадолюбивое доверие, должно победить в нас страх» [Аверинцев, 2004, с. 124]. Для Аверинцева доверие — это акт, лежащий в основе коммуникации. Без него нет чтения, нет текста, нет духовного общения. Доверие — это этический акт, априорно предполагающий добросовестность собеседника.

Парадоксальным образом роль доверия прямо пропорциональна неустойчивости и рискованности социальных интеракций. Чем больше пространство неопределенности, степень угрозы и вероятность предательства, тем значимее становится в этой ситуации возможность доверять обществу, его институтам или конкретному человеку. Доверие как условие социальной солидарности и любой совместной деятельности, предполагает отождествление нетождественного, требует непрерывных усилий: «Непрерывность и устойчивость солидарности обеспечивается человеческой культурой, которая поддерживает особый режим существования и сосуществования людей. При этом культура должна рассматриваться как некий алгоритм или программа, которая, будучи некогда создана, должна работать в автономном режиме сколь угодно долго» [Пигалев, 2008, с. 21].

Пронизывая все уровни бытия культуры, доверие обладает многослойной структурой. В первичной форме это проявляется как естественное отношение

к миру — вера в постоянство и предсказуемость физических законов, которая позволяет человеку жить, не проверяя ежесекундно твердость пола под ногами. Парадоксально, но доверие, являясь системным эффектом солидарного сообщества, одновременно и продуцируется им, и является его условием. Если доверие в микрогруппе осуществляется в основном неререфлексивно, на уровне автоматических реакций, то по мере усложнения общественных отношений и ускорения социокультурной динамики оно становится все более необходимым, проблематичным и искусственным.

Из идеи искусственности и социальной сконструированности доверия исходит Т. Гоббс: «...люди от природы... не доверяя друг другу и испытывая взаимное опасение, необходимо предпочитают каждый защищать себя собственными силами, если бы им это было позволено по праву. <...> каждый гражданин никогда не отправляется в путь, не взяв с собой оружия для самозащиты и не отправляется спать, не заперев не только двери от своих сограждан, но и сундуки и шкапулки от своих домашних. Могли ли люди яснее показать, что не доверяют ни самим себе, ни друг другу?» [Гоббс, 1989, с. 278].

Итак, если на уровне микрогруппы доверие может проистекать из взаимной симпатии и общих интересов, то на макроуровне структуры доверия не возникают спонтанно, нуждаясь в символической поддержке и постоянном переизобретении. Аналогичные механизмы непрерывного цикла изобретения традиций были описаны Э. Хобсбаумом в одноименной статье 1983 г. [Хобсбаум, 2000]. Тканью доверия как фактора солидарности является нарратив. Если понимать личность как нарративный феномен, то в некотором смысле доверие синонимично самому понятию личности.

Постоянная балансировка на грани между неререфлексивным доверием происходящему, автоматизмом восприятия и недоверием (остранением, в терминологии Б. В. Шкловского [Шкловский, 1983, с. 20]) задают динамику повседневности. Плавающие границы между своим, то есть заслуживающим доверия, позволяющим расслабиться и не опасаться подвоха, и чужим, то есть потенциально несущим угрозу, не очерчены с хоть какой-то стабильностью. Входящий звонок от близкого друга на экране смартфона изначально призван вызывать радостное ожидание от разговора и вместе с тем может оказаться элементом чужого, частью игры телефонных мошенников, порождая настороженность и тревогу. Необходимость постоянно держать руку на пульсе и потребность в счастливом доверии (быть целостным, с-частью другого) трагически переплетены в человеческой экзистенции.

С позиций классической теории психосоциального развития Э. Эриксона, базовое доверие как фундаментальное состояние, связанное со становлением идентичности и формирующееся на ранних этапах онтогенеза, противопоставлено базовому недоверию. Базовое доверие — это не просто уверенность в других, а глубокое, бессознательное убеждение в том, что мир — это место, где можно быть уязвимым и принятым. Оно закладывается через телесность и тактильность, запахи и звуки. Основными условиями его формирования

являются безопасность, стабильность и предсказуемость. Эрикссон описывает дихотомию доверия и недоверия в терминологии выбора одной из этих стратегий. Это та фундаментальная развилка, на которой человек находится задолго до того, как у него сформируется способность к осознанному выбору чего бы то ни было. Доверие к миру, таким образом, формируется одновременно с доверием самому себе и первоначальной автономностью личности [Ericsson, 1968, p. 97].

На этой основе последовательно возникает межличностное доверие — априорное ожидание доброй воли, честности и взаимности. Наконец, вершиной этой пирамиды является системное, или институциональное доверие — анонимная вера в абстрактные системы и принципы, от верховенства закона и финансовой системы до экспертных знаний. Таким образом, доверие предстает не просто как элемент культуры, но и как ее обязательное решение, условие, делающее возможным само существование семиосферы, семиотического пространства, в котором только и может происходить человеческое общение и жизнь.

Если рассматривать солидарность как свойство социокультурной среды, станет очевидно, что последняя обладает такими признаками, как плотность и проводимость. Сгущения солидарности на микроуровне не противоречат ее разряженному состоянию на уровне целого. Более того, такая редукционистская метафора как раз и позволяет объяснить, почему в ситуации дефицита социального доверия потребность в нем может быть реализована на уровне межличностного взаимодействия. Если понимать культуру как семиосферу, символический универсум и сложную динамическую смыслопорождающую целостность, то человек в качестве ее носителя может быть солидарен с другими только в контексте солидарности смыслов: «Понятие символической среды имплицитно содержит указание на процессы и результаты солидаризации людей вокруг общих смыслов внутри единого времени и пространства определенной культуры» [Сивков, 2008, с. 31].

Развивая эту мысль, можно сказать, что само понятие символики родственно доверию. Доверие органическое, основанное на традиции и мифе, не нуждается в символах. Естественно доверять тому, кто пред нами, с кем мы давно и непрерывно взаимодействуем. Symbolon возникает в момент, когда живая преэссенция традиции, цепь единства разрывается. Черепок надо разбить, отдать куски разным, вынужденно дальним, но близким людям; символ — напоминание об утраченной целостности смысла, состоянии гармоничной платоновской андрогинности. «Переход к логосу означал появление принципа, согласно которому за явлениями всегда должна скрывается некоторая сущность, которая и есть подлинная и доступная для человеческого мышления реальность. Иными словами, появляется различие между вещью и знаком, реальностью и ее репрезентациями, причем это различие обнаруживало явную тенденцию к превращению в бинарную оппозицию» [Пигалев, 2022, с. 9].

Семантика доверия: лингвистическое воплощение концепции

Феномен доверия, являясь универсальной антропологической константой, в то же время получает уникальное воплощение в конкретных культурных и языковых контекстах. Его смысловое содержание и способы вербализации варьируются от культуры к культуре, что ставит перед исследователем фундаментальную проблему: как можно совместить признание универсальной важности доверия с пониманием его культурной специфики? Этот вопрос напрямую подводит нас к проблеме культурного релятивизма, которая требует осторожного и взвешенного подхода. А. В. Жукоцкая в исследовании культурных кодов справедливо отмечает: «Культурный релятивизм требует понимания иных, непривычных для представителей другой культуры ценностей и норм и отхода от культурных стандартов своей культуры, которым люди привыкли соответствовать. Действительно, по мере того как жители разных стран все чаще контактируют друг с другом, важность понимания чужих культур возрастает, однако проблемы кроются и в самом культурном релятивизме. Если любое поведение в любом регионе культуры считать нормальным, то не означает ли это, что всякое поведение позволительно? Должны ли быть какие-то универсальные стандарты “культурного” поведения людей во всех странах? Как их разработать и избежать при этом навязывания другим жителям планеты своих собственных стандартов должного?»¹. Именно язык служит основным полем, где разрешается этот парадокс. Язык — это не просто пассивное хранилище идей о доверии, но и активный инструмент его формирования и укрепления. Посредством вербального выражения доверие не только описывается, но и конституируется, приобретая специфические культурные формы и значения. Анализ языковых средств позволяет выявить глубинные структуры этого феномена в коллективном сознании, демонстрируя как универсальные механизмы его функционирования, так и уникальные культурные акценты.

Лексический анализ слов, связанных с доверием, в разных языках выявляет семантическую многогранность этого понятия. В русском языке понятие «доверие» тесно связано с верой и уверенностью в себе, образуя единое семантическое поле, в которое также входит надежда. Глаголы «доверять» и «полагаться» обозначают разные аспекты этих отношений, от эмоциональной открытости и готовности на что-то положиться до рационального расчета. Противоположный полюс представлен словами «подозрительность», «сомнение», «недоверие», «предательство», которые обозначают нарушение доверительных отношений [Legal status..., 2022, p. 60–73].

В английском языке семантическое пространство доверия разделено между несколькими понятиями: *trust* выражает личное доверие, близкое к вере; *confidence* подчеркивает уверенность, часто институционального характера;

¹ Жукоцкая А. В. Ценности и нормы культуры. Традиции и обычаи в культуре // Культурные коды: учеб.-метод. пособие. М.: Книгодел, 2023. С. 44.

reliance указывает на зависимость от чего-либо. Особое место занимает понятие «вера», имеющая религиозный подтекст. В немецком языке наблюдается еще более тонкая дифференциация: *Vertrauen* означает общее доверие, *Zutrauen* — веру в чьи-то способности, а *Glaube* — глубокое убеждение или веру в себя.

В скандинавской мифологии доверие изображается как неминуемое событие, скрепленное судьбой. Например, отношения между богом Одином и его павшими воинами-эйнхериями в Валгалле. Один готовит их к последней битве, Рагнареку. Воины безоговорочно доверяют Одину, зная, что погибнут в этой битве. Один, в свою очередь, отводит им роль защитников порядка в последней битве с хаосом. Это образец доверия перед лицом фатальной неизбежности, доверия, лишённого надежды на счастливый исход. Доверие эйнхерия — это не вера в спасение, а принятие своей судьбы и доверие тому, кто ведет в последнюю битву. Это доверие, основанное на общем признании высшего закона (судьбы) и чести. Валгалла — это учреждение, основанное на взаимном институционализированном доверии между божеством и его последователями. Ритуал пиршества и сражения — это практика поддержания доверия перед лицом неминуемого конца.

Суфистское изображение доверия и веры можно определить как растворение в Боге (таваккуль). В притче о святом суфии повествуется, что человек, молящийся с протянутой рукой, просит: «Аллах, дай мне еды!». Суфий сказал ему на это: «Сначала купи зерна, а потом проси у Аллаха муки». Эта история раскрывает концепцию таваккуль — полного доверия Богу, которое, однако, требует от человека максимальных усилий на его пути. Доверие здесь — это не бездействие, а действие с внутренней уверенностью в том, что результат зависит от Высшей Воли. Диалектика человеческой воли и доверия — это сложная, зрелая форма доверия, которая устраняет противоречие между свободной волей и предопределением. Человек действует так, как будто все зависит от него, но доверяет результату так, как будто все зависит от Бога.

Институционализированные формы проявления доверия характеризуются переходом от межличностных отношений к обезличенным системам. Деньги являются наиболее абстрактным и универсальным символом доверия — бумажная банкнота не имеет внутренней ценности, ее ценность определяется коллективной верой в стабильность экономической системы и государства-эмитента. Документы и печати — паспорта, дипломы, контракты — выступают в качестве материальных знаков, передающих доверие от частного лица учреждению. Печать или гербовый штампель становятся символами институциональной гарантии. В современном бизнесе бренды и репутация семиотически выражают концентрированное доверие к качеству и надежности, а потеря репутации представляет собой настоящий семиотический кризис доверия. Правовая система воплощает в себе кодифицированную форму веры граждан в защиту своих прав и справедливое разрешение конфликтов, где мантия судьи служит символом беспристрастности, призванным внушать доверие.

Питер Штомпка описывает институционализированные способы представления доверия, увязывая их с репутацией, ответственностью и прозрачностью. Исследователь пишет о доверии к учреждениям как о доверии к людям, которые их создают, управляют ими и работают в них. Оно основано на вере в их компетентность, честность и ответственность. Здания судов, банков и правительственных учреждений могут служить визуальными символами такого доверия — их архитектура часто призвана внушать ощущение стабильности, власти и надежности [Штомпка, 2006, с. 8–15].

Повседневные практики доверия проявляются в рутинных, телесных воплощениях социального взаимодействия. Привычные действия — оставить ребенка с няней, оставить ключи от дома другу, уезжая в отпуск, одолжить у коллеги деньги без расписки, ездить в общественном транспорте «на доверии» — представляют собой материализацию доверительных отношений в повседневной жизни.

Архитектурные решения также семиотически обозначают уровень доверия: открытые планировки и стеклянные фасады современных офисов символизируют прозрачность и открытость, в то время как высокие заборы и решетки на окнах указывают на недоверие и потребность в защите.

Благодаря этим разнообразным семиотическим системам доверие находит зримое воплощение, становясь фундаментальным организующим принципом социальной жизни.

Сравнительный анализ репрезентации доверия в различных культурных сферах

Культурные различия в понимании и реализации доверия наиболее отчетливо проявляются при проведении сравнительного анализа, который позволяет выявить специфические архитектуры доверия [Фукуяма, 2004] в разных обществах. Эти архитектуры определяют, как доверие формируется, поддерживается и символически выражается в различных культурных контекстах. Способность спонтанно объединяться вокруг общих целей и интересов зависит от того, что Ф. Фукуяма называет общим доверием, то есть от существования в обществе определенного уровня недифференцированной этической нормы, присущей всем его членам. В обществах с низким уровнем доверия преобладает кумовство, и способность создавать крупные организации, не основанные на семейных узах, существенно ограничена.

В западных культурах, особенно в Северной Америке и Северной Европе, преобладает модель всеобщего доверия, распространяющаяся на незнакомцев и социальные институты. Основным инструментом поддержания доверия здесь являются сильные, безличные формальные институты — правовая система, договорные отношения. Семиотически эта модель выражается в примате юридического контракта как ключевого символа доверительных отношений. Показательно, что в деловой практике Скандинавских стран для начала сотрудничества

часто бывает достаточно рукопожатия, а системы самообслуживания в магазинах демонстрируют высокий уровень социального доверия, основанный на честности.

Совершенно иную модель представляют культуры, которые Фукуяма характеризует как общества низкого доверия [Фукуяма, 2004, с. 41–91] с акцентом на партикуляризм. В таких культурах, распространенных в Латинской Америке, на Ближнем Востоке и в Южной Италии, доверие сосредоточено в узком кругу семьи, клана или соотечественников, что демонстрирует черты так называемого аморального семейничества.

Особого внимания заслуживает российская культурная модель, характеризующаяся амбивалентностью доверительных отношений [Кортунов, Саенко, 2022, с. 83–91]. С одной стороны, существует высокий уровень доверия в узком кругу «своих», проявляющийся в ценностях искренности и открытости. С другой стороны, исторически сложился низкий уровень общего и институционального доверия, выраженный в поговорах: «Не доверяй лисе кур считать», «Доверить стадо волку — не видать толку». Инструментами установления доверия являются личные связи («блатные» отношения), душевные разговоры как особый ритуал [Кирзюк, Архипова, 2023, с. 327–349]. Семиотически эта амбивалентность проявляется в архаичном ритуале совместного распития алкоголя на брудершафт как способе разоблачения, снятия масок и перехода из категории «чужих» в категорию «своих», при одновременном демонстративном недоверии к официальным документам и институтам. Лев Гудков пишет о специфике доверия в российском контексте, подчеркивая амбивалентность и партикуляризм доверия: в России сложился особый тип социальных отношений, который можно определить как негативную солидарность [Гудков, 2004, с. 246]. Высокое доверие внутри узкой первичной группы (семьи, друзей) сочетается с крайне низким уровнем общего доверия к институтам и незнакомцам. Это доверие, основанное не на включенности в общественные институты, а на исключении из них, на противопоставлении «мы» и «они» [Гудков, 2004, с. 121–168].

Анализ показывает, что, несмотря на универсальную природу доверия как социального феномена, его специфические проявления и репрезентации глубоко укоренены в культурном контексте и определяются исторически сложившимися практиками социального взаимодействия.

Доверие, доверчивость и судьба: антиномии российской ментальности

Стремление понять специфику бытования тех или иных культурно-антропологических феноменов зачастую приводит исследователей к необходимости осмысления элементов народной культуры. В русских сказках (если позволить себе в рамках настоящего исследования тщательно не разграничивать фольклорные и авторские произведения) тема доверия прослеживается постоянно, но не всегда в явной форме. Чаще всего педагогическая дидактика сказочного

нарратива направлена на противопоставление доверия и доверчивости. Если первое — позитивный феномен и условие солидарности, то излишняя доверчивость синонимична наивности и глупости, поэтому приводит к драматическим последствиям для персонажа.

Доверчивое сочувствие к жалобам лисы на старость, немощность и глухоту заканчивается для колобка плачевно. В сказке «Лисичка со скалочкой» доверчивость хозяев, пустивших лису на ночлег, провоцирует мошенничество главной героини, а в сказке «Волк и семеро козлят» наивность и доверчивость приводят к массовым, хоть и обратимым жертвам. Проигнорировав разумные предостережения Соколко и проявив беспечную доверчивость к переодетой чернице, заmertво падает «под образа» пушкинская мертвая царевна.

В противоположность осуждаемой сказками наивной доверчивости, доверие как более взрослое, зрелое и выстраданное чувство русской сказкой, как правило, одобряется и семантически связывается с послушанием и покорностью судьбе, часто артикулированной в виде подчинения родительской воле: Иван Царевич в поисках невесты наудачу пускает стрелу, готовый жениться, если суждено, даже на лягушке. Героиня сказки «Морозко», в отличие от сводной сестры, проявляет уважение и покорность, доверяя свою судьбу сначала отцовской воле, а затем испытаниям Морозко. Настенька из «Аленького цветочка», написанного С. Т. Аксаковым, по его признанию, «со слов ключницы Пелагеи», сначала не раздумывая благородно жертвует собой ради спасения родителя, а затем доверяется невидимому чудищу, мудро оценивая его по поступкам, а не по внешнему облику.

Доверие главной героини к «чудищу лесному» выстраивается поэтапно: от бессловесной заботы о Настеньке «лесной зверь» переходит к демонстрации огненных надписей, затем являет ей «голос страшный, дикий, хриплый и сиплый» и лишь затем, подготовив героиню, появляется перед ней «в своем виде страшном, противном, безобразном». Доверие здесь проблематизируется, оно не дается априорно, являясь сложным конструктом и результатом взаимодействия, нуждающимся в определенных качествах акторов: смелости, жертвенности, эмпатии и готовности к принятию своей судьбы. Переход от доверчивости к доверию в этом смысле — онтологический акт взросления, преодоление эгоистической инфантильности и элемент формирования персональной субъектности.

Еще более явно семиотическая взаимосвязь доверия и судьбы воплощается отечественным фольклором в образе клубка шерсти, который указывает дорогу главному герою. Волшебный предмет, как правило получаемый, по классическому свидетельству В. Я. Проппа, из рук Бабы-яги, совмещает огромное количество мифолого-религиозных коннотаций: тепло шерсти и обжитость домашней рутины среди пугающей хтони темного леса, ризоматическую запутанность клубка, отсутствие четкой структуры и явного центра. Нить, смотанная в клубок, априори конечна, при этом ее конечность (так же, как и у человеческой жизни) подразумевается, но до последнего не известна в точности [Пропп, 2000, с. 56].

Баба-яга, по консенсусному убеждению культурологов, является фольклорным воплощением древнеславянской богини судьбы Макоши, покровительницы земледелия, плодородия и женских рукоделий. Распространенные у восточных славян «мокриды» («мокрины»), проводились в разгар лета и являлись исключительно женским обрядом поклонения великой пряже людских судеб Макоши, когда полагалось сбросить в колодец или пустить по воде кудель и колосья. После вытеснения языческих представлений христианством многие функции и атрибуты Макоши перешли к образу Параскевы Пятницы, которая стала ее воплощением в народном женском культе: первину (первый трепаный лен) полагалось приносить к иконе, а в пятницу запрещалось прясть и стирать.

Сказочный клубок соединяет в себе не только хтонический женский, но и мужской, солярный символизм. Темный лес освещается волшебным шаром и расступается перед героем, который осмелился довериться этому потустороннему дару и следовать за своей судьбой и предназначением. Образ клубка олицетворяет сочетание бытия и его отсутствия одновременно: клубок имеет цвет, вес, форму и предназначение (в зависимости от необходимости он может, например, служить игрушкой для котенка или указывать путь сказочному герою), но при этом клубок — не финальный, промежуточный феномен, потенциальное бытие, которое может быть вариативно реализовано или распущено за ночь, как саван Пенелопы, бесконечно вращаясь в мифологическом универсуме, раз за разом создавая порядок из хаоса.

Доверие, как показывает М. Нуссбаум, является свидетельством принципиальной уязвимости человека перед потенциальным предательством и обманом [Nussbaum, 1986, p. 398]. В отечественном фольклоре это иллюстрируется в образе Кощея Бессмертного, который вынужденно доверяет свою жизнь/смерть внешнему хранилищу (стихиям, символически запечатленным в образах зайца, утки, яйца и т. п.). Сказка, как правило, не поясняет нам причины подобного аутсорсинга безопасности, они воспринимаются как данность. При этом о подобной уязвимости в сказке всем известно, а секрет с легкостью открывается положительному герою-антагонисту первым же встречным доброжелателем. Кощей, как позже и Волан-де-Морт с помощью крестражей, расщепляет свою субъектность на компоненты с целью защиты собственной безопасности, пряча смерть в кроне дуба, растущего посреди моря-океана на острове-Буяне, одновременно предопределяя свою судьбу.

Выводы

Доверие, выступая в качестве конститутивного элемента человеческого существования, не обладает собственной субстанциональностью, а реализуется посредством бесконечной череды семиотических замен и социокультурных практик. Именно этот семиотический фон, эта скрытая структура предпонимания делает вероятной саму возможность смысла, коммуникации и социального порядка.

В области языка доверие кристаллизуется не только в определенном лексическом составе, но и в перформативной природе речевых актов, таких как обещания и клятвы, которые активно конституируют социальную реальность, а не просто описывают ее. В ритуальных практиках доверие материализуется в виде символических действий, от рукопожатия до обмена подарками, которые служат эффективным механизмом преодоления неопределенности и установления прочных связей. В современных обществах доверие объективируется в безличных, но мощных институтах, таких как денежная система и законодательство, которые берут на себя роль безличного гаранта, делегируя ему функцию поддержания социальной надежности. Наконец, в повседневной жизни доверие воплощается в рутинных телесных практиках.

Говоря о специфике телесности в контексте формирования и поддержания межличностного доверия, можно упомянуть о некогда популярном среди коучей, бизнес-тренеров и пионервожатых командообразующем упражнении, направленном на сплочение коллектива, — «Падение на доверие» (Trust-fall). Суть упражнения заключается в том, что участники по очереди, стоя на небольшом возвышении спиной к остальным, по команде падают навзничь на подставленные руки других участников. Тактильно-телесное ощущение подставленного плеча и поддержки закрепляет получаемый сильный эмоциональный эффект и формирует общие воспоминания о совместных позитивных переживаниях и ощущении безопасности, усиленного на контрасте с предшествующим контролируемым риском. Доверие в данном случае формируется не как отвлеченная морально-нравственная категория, а как витальный паттерн внутригруппового взаимодействия.

Сравнительный анализ ясно показывает, что, оставаясь универсальным антропологическим состоянием, доверие характеризуется поразительной культурной спецификой в формах его репрезентации. Характерным примером доверия в отечественной культуре является выражение «как у Христа за пазухой» как метафора нахождения в полной безопасности и неуязвимости. Согласно распространенной версии историков и фольклористов, это выражение связано с практикой строительства в XVI–XVIII вв. в Ярославле, Пскове и Новгороде каменных церквей на высокой подклети, которая использовалась в качестве склада для хранения купцами товаров и принципиально не закрывалась в связи с тем, что идеи о воровстве из церкви не приходили в голову вора.

В разных культурных областях основными носителями доверия являются принципиально разные механизмы: безличный закон и официальный контракт, личная клятва и ритуал, репутация семьи и сеть взаимных обязательств. Изучение этих различий является ключом не только к пониманию уникального духа различных культур, но и к прогнозированию успеха социальных, экономических и политических взаимодействий в глобализирующемся мире. Понимание того, как различные культуры выстраивают свою архитектуру доверия, становится необходимым условием для выстраивания эффективного диалога и сотрудничества в сегодняшней многополярной реальности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Luhmann N. *Trust and power: two works*. Chichester; New York: Wiley, 1979. 208 p.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Республика, 1993. 383 с.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков, Фолио, 2003. 503 с.
4. Аверинцев С. С. Слово Божие и слово человеческое. Римские речи. М.: Никея, 2023. 400 с.
5. Пигалев А. И. Управление реальностью и культура как среда солидарности // Среда. Очерки по теории солидарности / под общ. ред. А. И. Макарова, Ю. Ю. Ветютнева. Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2008. С. 13–28.
6. Гоббс Т. Соч.: в 2 т. / сост. В. В. Соколов, пер. с лат. и англ. Н. Федорова, А. Гутермана. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 622 с.
7. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1 (8). С. 47–62.
8. Шкловский Б. В. О теории прозы. М.: Советский писатель, 1983. 385 с.
9. Ericson E. H. *Identity youth and crisis*. New York: W. W. Norton, 1993. 336 p.
10. Сивков Д. Ю. Имунные границы среды // Среда. Очерки по теории солидарности / под общ. ред. А. И. Макарова, Ю. Ю. Ветютнева. Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2008. С. 29–42.
11. Пигалев А. И. Семиотические аспекты истории понятия энергии в философии // *Logos et Praxis*. 2022. Vol. 21. № 3. С. 6–16.
12. Legal status of fake news: global challenges and possible solutions / E. F. Tsokur [et. al.] // *Relacoes Internacionais no Mundo Atual*. 2022. Vol. 2. № 34. P. 60–73.
13. Штомпка П. Доверие в эпоху глобализации // Социальная политика и социология. 2006. № 4. С. 8–15.
14. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / пер. с англ. Д. Павловой, В. Кирющенко, М. Колопотина. М.: АСТ, Ермак, 2004. 730 с.
15. КОРТУНОВ В. В., САЕНКО Н. Р. Эмоциональные антиномии современности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2022. Т. 11. № 5А. С. 83–91.
16. Кирзюк А. А., Архипова А. С. «Обмыть» и «проставиться»: советские ритуалы редиистрибуции благ // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2023. № 2. С. 327–349.
17. Гудков Л. Д. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М.: Новое литературное обозрение; ВЦИОМ-А. 2004. 816 с.
18. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / науч. ред. И. В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
19. Nussbaum M. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 544 p.

References

1. Luhmann, N. (1979). *Trust and power: two works*. Wiley.
2. Kierkegaard, S. (1993). *Fear and trepidation* (N. V. Isaeva, & S. A. Isaev, Trans.). Respublika. (In Russian).
3. Heidegger, M. (2003). *Genesis and time* (V. V. Bibikhin, Trans.). Folio. (In Russian).

4. Averintsev, S.S. (2023). *The Word of God and the word of man. Roman speeches*. Nikea. (In Russian).
5. Pigalev, A. I. (2008). Reality management and culture as an environment of solidarity. In A. I. Makarov, & Yu. Yu. Vetyutnev, Ed. *Sredy. Essays on the theory of solidarity* (pp. 13–28). Volgograd Scientific Publishing House. (In Russian).
6. Hobbes, T. (1989). *Works in 2 vols.* (V. V. Sokolov, Comp.; N. Fedorov, & A. Guterman, Trans.; vol. 1). Mysl. (In Russian).
7. Hobsbawm, E. (2000). The invention of traditions. *Bulletin of Eurasia*, (1 (8)), 47–62. (In Russian).
8. Shklovsky, B. V. (1983). *On the theory of prose. Soviet writer.* (In Russian).
9. Ericson, E. H. (1993). *Identity youth and crisis*. W. W. Norton.
10. Sivkov, D. Y. (2008). Immune boundaries of the environment. In A. I. Makarov, & Yu. Yu. Vetyutnev, Ed. *Sredy. Essays on the theory of solidarity* (pp. 29–42). Volgograd Scientific Publishing House. (In Russian).
11. Pigalev, A. I. (2022). Semiotic aspects of the history of the concept of energy in philosophy. *Logos et Texts*, 21, (3), 6–16. (In Russian).
12. Tsokur, E. E., Repina, M. G., Saenko N. R., & Grigoryev S. L. (2022). Legal status of fake news: global challenges and possible solutions. *Relacoes Internacionais no Mundo Atual*, 2, (34), 60–73.
13. Shtompka, P. (2006). Trust in the era of globalization. *Social policy and sociology*, (4), 8–15. (In Russian).
14. Fukuyama, F. (2004). *Trust: social virtues and the path to prosperity* (D. Pavlova, V. Kiryushchenko, & M. Kolopotin, Trans.). AST, Ermak. (In Russian).
15. Kortunov, V. V., & Saenko, N. R. (2022). Emotional antinomies of modernity. *Context and Reflection: Philosophy of the World and Man*, 11, (№ 5-1), 83–91. (In Russian).
16. Kirzyuk, A. A., & Arkhipova, A. S. (2023). “Wash” and “put down”: Soviet rituals of redistribution of goods. *Monitoring Public Opinion: Economic and Social Changes*, (2), 327–349. (In Russian).
17. Gudkov, L. D. (2004). *Negative identity. Articles from 1997 to 2002*. New Literary Review; VTSIOM-A. (In Russian).
18. Propp, V. Ya. (2000). *Historical roots of a fairy tale* (I. V. Peshkov, Ed.). Labyrinth. (In Russian).
19. Nussbaum, M. (1986). *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press.

Информация об авторах / Information about the authors:

Анастасия Юрьевна Марченко — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии, Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Волгоград, Россия.

Anastasiya Yu. Marchenko — PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Volgograd State Socio-Pedagogical University, Volgograd, Russia.

sundayk@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4002-6830>

Наталья Ряфиковна Саенко — доктор философских наук, доцент, профессор департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук, Московский политехнический университет, Москва, Россия.

Natalia R. Saenko — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute for the Humanities, Moscow City University, Moscow, Russia.

rilke@list.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9422-064X>

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

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

Аналитическая статья

УДК 314/316

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-24-33

КОНЦЕПЦИЯ Н. ЛУМАНА И ТЕОРИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Доржи Львович Хилханов

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

khiklhanovdl@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9382-7757>

Аннотация. Теоретические концепции информационного общества начали формироваться с 1960-х гг. При описании современного информационного общества одной из основных концепций является концепция М. Кастельса, которая рассматривает сразу несколько основных сфер информационного общества: от экономики и технологий до культурных феноменов. Н. Луман, один из самых влиятельных философов и социологов XX в., не писал конкретно об информационном обществе. В своих работах он делал акцент не на информации как таковой, а на коммуникации, но при этом многие его идеи применимы к анализу информационного общества. Луман фокусирует внимание на том, как именно система медиа конструирует наблюдаемую реальность. Важной при этом является сама функция, а не технологические особенности коммуникационного канала. Внутрисистемная коммуникация обеспечивается особыми символическими средствами, а межсистемная коммуникация достаточно затруднена, поскольку каждая система избирательно реагирует на процессы в других системах. Реальность массмедиа замещает собой объективную реальность в социальной коммуникации. В теории информационного общества Кастельса подчеркивается, что цифровые сети трансформируют пространство, время и социальные практики. Цифровые технологии и Интернет составляют основу сетевого общества. В таком обществе, в пространстве потоков, реальное и виртуальное смешиваются, создавая новую гибридную реальность.

Ключевые слова: Н. Луман, М. Кастельс, информационное общество, массмедиа, реальная виртуальность

Для цитирования: Хилханов Д. Л. Концепция Н. Лумана и теории информационного общества // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 24–33. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-24-33>

Analytical article

UDC 314/316

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-24-33

LUHMANN'S CONCEPT AND THE THEORIES
OF THE INFORMATION SOCIETY

Dorzhi L. Khilkhanov

Moscow City University,

Moscow, Russia,

khilkhanovdl@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9382-7757>

Abstract. Theoretical concepts of the information society began to take shape in the 1960s of the twentieth century. Today, one of the main concepts in describing the modern information society is M. Castells' concept. His concept examines several main areas of the information society at once: from economics and technology to cultural phenomena. N. Luhmann, one of the most influential philosophers and sociologists of the 20th century, did not write specifically about the information society. In his works, he focused not on information per se, but on communication. At the same time, many of his ideas are applicable to the analysis of the information society. Luhmann focuses on how the media system constructs the observed reality. The function itself is important, rather than the technological features of the communication channel. Intrasystemic communication is facilitated by specific symbolic means, while intersystemic communication is more challenging, as each system responds selectively to processes in other systems. The reality of mass media replaces objective reality in social communication. Castells' theory of the information society emphasizes that digital networks transform space, time, and social practices. Digital technologies and the Internet form the basis of a networked society. In such a society, in the space of flows, the real and the virtual are mixed, creating a new hybrid reality.

Keywords: N. Luhmann, M. Castells, information society, mass media, real virtuality

For citation: Khilkhanov, D. L. (2026). Luhmann's concept and the theories of the information society. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 24–33. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-24-33>

Введение

Информационное общество — это стадия развития цивилизации, при которой главным ресурсом становятся информация, знания и способы их обработки, а материальные блага или материальные продукты постепенно теряют значимость для большинства членов общества. Информация пронизывает абсолютно все социальное пространство, стирает пространственные, временные, социальные, языковые и иные барьеры. Теоретические концепции информационного общества начали формироваться с 1960-х гг. [Уэбстер, 2004, с. 20]. Одной из основных концепций при описании современного информационного общества является концепция

М. Кастельса [Кастельс, 2000], которая рассматривает сразу несколько основных сфер информационного общества: от экономики и технологий до культурных феноменов. Н. Луман, один из самых влиятельных философов и социологов XX в., не писал конкретно об информационном обществе. В своих работах он делал акцент не на информации как таковой, а на коммуникации [Луман, 2004], но при этом многие его идеи, применимы к анализу информационного общества [Филиппов, 2003].

Методологические основания

Ключевые теории информационного общества можно разделить на несколько направлений. Концепции Д. Белла, Э. Тоффлера, Е. Масуда рассматривали информационное общество как новую стадию исторического развития, как результат и следствие технологических революций. Как правило, в данных подходах, игнорируются социальные, политические и экономические противоречия, технологический прогресс интерпретируется как линейный и бесконфликтный.

Важнейшей экономической приметой постиндустриального строя Д. Белл считает взрывной рост производства услуг и информации [Иноземцев, 2004]. «Первой и простейшей характеристикой постиндустриального общества является то, что большая часть рабочей силы уже не занята в сельском хозяйстве и обрабатывающей промышленности, а сосредоточена в сфере услуг, к которой относятся торговля, финансы, транспорт, здравоохранение, индустрия развлечений, а также сферы науки, образования и управления» [Белл, 2004, с. 18]. В дальнейшем его концепция стала основой для теорий информационного общества.

В экономических концепциях информационного общества, например в наиболее известных работах М. Кастельса, информация становится ключевым фактором производства и ценным товаром. В трудах Г. Шиллера, Д. Смайта, Н. Штера информационное общество рассматривается как стадия информационного империализма [Schiller, 1992, p. 88]. Информация становится средством эксплуатации, контроля и коммодификации.

В культурологических концепциях, например в работах Ж. Бодрийяра и Жан-Франсуа Лиотара, рассматривается глобальное влияние информационного общества на трансформацию культуры и идентичности, на формирование гиперреальности, феноменов плюрализма и фрагментации знаний [Бодрийяр, 2015].

В трудах Б. Веллмана и Яна ван Дейка анализируются влияние новых коммуникационных технологий на социальные связи и структуры, описываются феномены сетевого индивидуализма и сетевого сообщества [Van Dijk, 2012].

Дискуссионные вопросы

В теории социальных систем Никласа Лумана общество состоит из совокупности коммуникаций. Процессы производства, переработки и распространения

коммуникаций становятся основными. Люди и психологические системы, по Луману, находятся вне социальной системы, но являются для нее необходимым окружающим миром. Для Лумана система создается и поддерживается именно через границу между системой и окружением. Окружение всегда сложнее, изменчивее, хаотичнее, чем система. Система создает свой внутренний редуцированный порядок, выбирая из окружения только те элементы и отношения, которые значимы для ее аутопоэзиса, или самовоспроизводства. У Лумана система и окружение — это не две части одного целого, а две стороны одной границы, создаваемой в процессе наблюдения. Система воспроизводит себя только своими собственными операциями, поскольку является замкнутой. В то же время система создает информацию внутри себя как реакцию на внешние помехи из окружения.

Луман использует понятие «аутопоэзис», заимствованное из биологии и нейрофизиологии. Он применяет его к социальной системе, характеризуя ее как аутопоэтическую, то есть функционирующую согласно собственной логике, самостоятельно воспроизводящую свои основные элементы, самореферентную и замкнутую, лишенную прямых связей с окружением. Все социальные системы, включая само общество, являются аутопоэтическими.

Современное общество, по Луману, функционально дифференцировано на автономные подсистемы: право, политика, экономика, наука, религия и др. У каждой подсистемы есть свой уникальный бинарный код (например, у экономики — оплата/неоплата, у политики — власть/отсутствие власти). Информационное общество усиливает эту дифференциацию. Коммуникации в каждой системе ускоряются и становятся все более разнообразными и непохожими друг на друга. То, что является информацией для одной системы, будет «шумом» для другой [Туманова, Сафонов, 2022]. При этом коммуникации, по Н. Луману, осуществляются скорее внутри подсистем, нежели между ними [Шацкий, 2018, с. 609]. Так как каждая система оперирует лишь своим кодом, то информационное общество в целом — это общество организованной неопределенности. Это не сетевое общество, а общество коммуникативных сетей. Так, подсистемы права и политики фактически по-прежнему привязаны к определенным национальным государствам, поэтому не существует единого информационного общества, а есть глобализация множества функциональных подсистем.

М. Кастельс, испанский социолог, автор самой известной современной теории информационного общества, в отличие от Лумана, делает акцент не на коммуникации, а на информации, при этом он говорит не просто об информационном, а об информациональном обществе. Исследователь разграничивает два понятия: информационное общество и информациональное общество. Если в первом случае подчеркивается определяющая роль информации в обществе (в концепции Кастельса, информация и обмен информацией сопровождали развитие цивилизации на протяжении всей истории человечества), то в информациональном обществе генерирование, обработка и передача информации

стали фундаментальными источниками производительности и власти. Кастельс отмечал, что с конца XX в. человечество переживает структурную революцию. На смену индустриальному обществу приходит сетевое, где главными факторами становятся информация и знания в противовес материальному производству, а также сети как организационная основа всех сфер общества (экономики, политики, культуры, социальных отношений). Это способ развития, при котором источник производительности заключается в технологиях генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации. Ключевым фактором является воздействие знания на само знание как главный рычаг увеличения производительности. В этих условиях возникает сетевое общество как новая социальная структура информационного способа развития. Власть и важнейшие функции организуются в сетях, которые пронизывают все сферы жизни: экономику, политику, культуру. Информационизм является способом развития, а сетевая структура становится общественной формой. Технологии не причина, а материальная основа, позволившая этой новой форме возникнуть и распространиться.

К ключевым характеристикам сетевого общества относится пространство потоков. Под потоками Кастельс понимал целенаправленные, повторяющиеся, программируемые последовательности обменов и взаимодействий между физически разъединенными позициями, которые занимают социальные акторы в экономических, политических и символических структурах общества. Особенно важными становятся потоки капитала, информации и технологий в противовес конкретным географическим объектам, например городам. Современные элиты формируются и развиваются в этом глобальном пространстве потоков.

В сетевом обществе Кастельса технологии и сети стали новыми социальными и экономическими явлениями, которые, с одной стороны, создают новые возможности для коммуникации и инноваций, а с другой стороны, провоцируют новые формы отчуждения, контроля, неравенства. Под влиянием СМИ и интернета стирается граница между реальным событием и его медийной репрезентацией: появляется феномен реальной виртуальности. Формируется гипертекст культуры, где все элементы связаны посредством ризоморфной системы коммуникации [Deleuze, Guattari, 1978]. Коммуникации являются горизонтальными, децентрализованными и мобильными. Общество делится не только на традиционные классы/страты, но и, по принципу доступа к сетям, на включаемые и исключаемые слои. Включаемые — это те, кто может активно пользоваться сетями. Исключаемые — это те, кто лишен доступа к информационным ресурсам и технологиям, например бедные и некавалифицированные жители отдельных регионов и даже стран. Различные социальные и политические движения, от антиглобалистов до национально-автономных центров и современных хештег-движений, также реализуются в сетевой форме.

Особое место в концепциях и Лумана, и Кастельса занимает проблема конструирования/отображения реальности в условиях информационного общества.

У Лумана — это реальность массмедиа, у Кастельса — реальная виртуальность. Последний отмечал тот факт, что в сетевом обществе вся культура (символы, искусство, политика) поглощается экранами и мультимедийными системами.

Реальная виртуальность — это система, в которой сама реальность полностью захвачена и переработана цифровыми медиа, и виртуальность становится не дополнением, а основным пространством жизни и смыслов. Это не значит, что реальный физический мир исчезает. Это означает, что наше восприятие, взаимодействие и конструирование реальности все больше опосредованы и сформированы экранами, интерфейсами, цифровыми образами и сетевыми коммуникациями.

Кастельс выделяет следующие характеристики реальной виртуальности:

1. Доминирование гипертекстуальности и мультимедийности. Культура создается из цифровых фрагментов в виде текстов, изображений, видео, звуков, которые свободно комбинируются и распространяются в сетях. Происходит стирание границ между жанрами и формами.

2. Основное средство взаимодействия с миром — экран гаджета: компьютера, смартфона, телевизора. Через него мы работаем, общаемся, потребляем культурные продукты, развлекаемся, получаем новости и др.

3. Исчезновение разделения на контексты. В условиях реальной виртуальности стирается грань между реальным и вымышленным, между публичным и приватным, между развлечением и информацией.

4. Символическая среда — зеркало коммуникации. Наличие цифровых символов, например лайков, становится необходимым условием для успеха в социальных сетях.

5. Принцип интерактивности. Реальная виртуальность формируется в условиях активного взаимодействия, когда пользователи создают контент, меняют сценарии, живут в симулированных мирах. Это сфера, где цифровые образы обладают реальными социальными последствиями.

Теория Н. Лумана рассматривает массмедиа не как инструмент отражения реальности, а как автономную социальную систему [Антоновский, 2005]. Эта система самореферентная, и медиа производят свою реальность согласно собственным правилам и кодам. В информационном обществе скорость и объем самовоспроизводства коммуникаций резко возрастают благодаря массмедиа, поэтому система становится сложнее и динамичнее.

«Как и в других функциональных системах, специфический код [системы массмедиа] тоже является предпосылкой обособления особой функциональной системы общества. Под “обособлением” понимается эмерджентное развитие особенной подсистемы общества, которая реализует признаки системообразования и, прежде всего, аутопойетическое самовоспроизводство, самоорганизацию, структурную детерминацию и — благодаря всему этому — операционную замкнутость. В данном случае речь идет не только о феномене, который может отличить наблюдатель, ставящий перед собой такую задачу. Система отличает сама себя» [Луман, 2005, с. 42]. Основной код медиасистемы

является бинарным: информация/неинформация. Процесс превращения события в новость зависит не от важности события, а от внутренней логики медиа: сенсационность новости, ее новизна, наличие конфликта и др. Реальность, которую мы воспринимаем через СМИ, является на самом деле конструктом, результатом операций самой медиасистемы. Люди живут в опосредованном массмедиа мире, поэтому у них нет доступа к «реальной реальности». Реальность массмедиа является единственной социально значимой реальностью, так как она структурирует восприятие мира. Это не виртуальность, а основная форма социальной реальности в современном обществе. Поэтому главной функцией медиа является не само информирование, а создание непрерывно воспроизводимой, редуцированной картины мира, которая позволяет обществу наблюдать за самим собой. По сути, медиа решают проблему чрезмерной сложности системы и создают упрощенную и операбельную версию реальности. «Функция массмедиа, согласно всему рассмотренному выше, состоит в управлении самонаблюдением общественной системы, — под этим подразумевается не спецификация некоторого объекта среди других, а некий способ разделить мир на систему (а именно общество) и внешний мир. Речь идет об универсальном, а не об объектно-специфическом наблюдении» [Луман, 2005, с. 151].

Таким образом, Луман фокусирует внимание на том, как именно система медиа конструирует наблюдаемую реальность. Важной при этом является сама функция, а не технологические особенности коммуникационного канала. Внутрисистемная коммуникация обеспечивается особыми символическими средствами (власть в политике, деньги в экономике, закон в праве и т. д.), а межсистемная коммуникация достаточно затруднена, поскольку каждая система избирательно реагирует на процессы в других системах. Реальность массмедиа замещает собой объективную реальность в социальной коммуникации. Возможными негативными последствиями реальности массмедиа являются угрозы возможного аутопойетического замыкания системы и потери связи с другими системами.

В теории информационного общества Кастельса подчеркивается, что цифровые сети трансформируют все пространство, время и социальные практики. Цифровые технологии и интернет составляют основу сетевого общества. В таком обществе, в пространстве потоков, реальное и виртуальное смешиваются, создавая новую гибридную реальность. При этом возникают новые формы неравенства в виде цифрового разрыва, меняется идентичность, создаются новые социальные и политические движения [Хилханов, 2005].

Заключение

Современное общество, по Луману, функционально дифференцировано на автономные подсистемы: право, политика, экономика, наука, религия и т. д. У каждой подсистемы есть свой уникальный бинарный код. Информационное

общество только усиливает эту дифференциацию. В эпоху интернета коммуникации в каждой подсистеме ускоряются и становятся все более разнообразными и непохожими друг на друга. Так как каждая система оперирует лишь своим кодом, информационное общество в целом представляет собой общество организованной неопределенности. Поэтому не существует единого сетевого общества, а вместо него мы наблюдаем общество множества коммуникативных сетей. Также не существует единого глобального информационного общества, а существует множество функциональных подсистем. Кастельс же подчеркивает, что все важнейшие функции общества организуются в сетях, которые пронизывают все сферы жизни, подсистемы по Луману: экономику, политику, культуру и др. Информационализм является универсальным способом развития, а сетевая структура — глобальной общественной формой.

Луман и Кастельс сходятся в том, что наша повседневная реальность в большей степени сконструирована массмедиа (у Лумана) или цифровыми сетевыми технологиями (у Кастельса).

Реальность массмедиа Лумана дает объяснение того, как любые медиа создают символическую картину мира. Он рассматривает массмедиа не как инструмент отражения реальности, а как автономную социальную систему. Эта система самореферентная, и медиа производят свою реальность согласно собственным правилам и кодам.

Основным различием во взглядах Лумана и Кастельса является то, что первый из них подчеркивает функциональную и операциональную замкнутость системы. Его подход является более абстрактным и теоретическим, нежели эмпирическим. Кастельс же эмпирически описывает социальную трансформацию общества в условиях стремительного развития цифровых технологий и интернета. Его реальная виртуальность состоит из цифровых символов и образов, которые заключают в себе несомненный эмпирический опыт.

Список источников

1. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / пер. с англ. М. В. Арапова, Н. В. Малыхиной; под ред. Е. Л. Вартановой. М.: Аспект Пресс, 2004. 400 с.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
3. Луман Н. Общество как социальная система / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Логос, 2004. 232 с.
4. Филиппов А. Ф. Теория систем: аутопойесис продолжается // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 1. С. 50–58.
5. Иноземцев В. Л. Постиндустриальный мир Даниела Белла // Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 2004. С. IX–LXXXIV.
6. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 2004. 788 с.
7. Schiller H. I. Mass communications and American Empire. Boulder, Colorado: Westview Press, 1992. 214 p.

8. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / пер. с фр. А. Качалова. М.: ПОСТУМ, 2015. 240 с.
9. Van Dijk J. General conclusions // Van Dijk J. *The network society*. London: Sage Publications, 2012. P. 272–278.
10. Туманова А. С., Сафонов А. А. Гражданское общество в информационно-цифровую эпоху: проблемы трансформации и адаптации // Мир России. 2022. Т. 31. № 2. С. 6–25. <https://doi.org/10.17323/1811-038X-2022-31-2-6-25>
11. Шацкий Е. История социологической мысли / общ. ред А. Васильева. М.: Новое литературное обозрение. 2018. Т. 2. 720 с.
12. Deleuze G., Guattari F. *Rhizome. Introduction*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976. 74 p.
13. Антоновский А. Ю. Массмедиа — трансцендентальная иллюзия реальности // Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Практикс, 2005. С. 221–248.
14. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Практикс, 2005. 256 с.
15. Хилханов Д. Л. Этническая идентичность и этносоциальные процессы в Бурятии: история и современность. Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2005. 207 с.

References

1. Webster, F. (2004). *Theories of the information society* (M. V. Arapova, N. V. Malykhina, Trans.; E. L. Vartanova, Ed.). Aspect Press. (In Russian).
2. Castells, M. (2000). *The information age: economy, society, and culture* (O. I. Shkaratan, Trans.). Higher School of Economics. (In Russian).
3. Luhmann, N. (2004). *Society as a social system* (A. Yu. Antonovsky, Trans.). Logos. (In Russian).
4. Filippov, A. F. (2003). System theory: autopoiesis continues. *Sociological Review*, 3, (1), 50–58. (In Russian).
5. Inozemtsev, V. L. (2004). The post-industrial world of Daniel Bell. In Bell, D. *The coming post-industrial society: a venture in social forecasting* (V. L. Inozemtsev, Trans.; IX–LXXXIV). Academia. (In Russian).
6. Bell, D. (2004). *The coming post-industrial society: a venture in social forecasting* (V. L. Inozemtsev, Trans.). Academia. (In Russian).
7. Schiller, H. I. (1992). *Mass communications and American Empire*. Westview Press.
8. Baudrillard, J. (2015). *Simulacra and simulations* (A. Kachalov, Trans.). POSTUM. (In Russian).
9. Van Dijk, J. (2012). General conclusions. In Van Dijk J. *The network society* (pp. 272–278). Sage Publications.
10. Tumanova, A. S., & Safonov, A. A. (2022). Civil society in the information and digital age: problems of transformation and adaptation. *The World of Russia*, 31, (2), 6–25. <https://doi.org/10.17323/1811-038X-2022-31-2-6-25> (In Russian).
11. Shatsky, E. (2018). *History of sociological thought* (A. Vasiliev, Ed.; vol. 2). New Literary Review. (In Russian).
12. Deleuze, G., & Guattari, F. (1976). *Rhizome. Introduction*. Les Éditions de Minuit.
13. Antonovsky, A. Yu. (2005). Mass media as a transcendental illusion of reality. In Luhmann, N. *The reality of mass media* (A. Yu. Antonovsky, Trans.; pp. 221–248). Praxis. (In Russian).

14. Luhmann, N. (2005). *The reality of the mass media* (A. Yu. Antonovsky, Trans.). Praxis. (In Russian).

15. Khilkhanov, D. L. (2005). *Ethnic identity and ethnosocial processes in Buryatia: history and modernity*. VSGAKI. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Доржи Львович Хилханов — доктор социологических наук, профессор, профессор Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Dorzhi L. Khilkhanov — Doctor of Sociology, Professor, Professor of the Institute for the Humanities, Moscow City University, Moscow, Russia.

khiklhanovdl@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9382-7757>



Научно-теоретическая статья

УДК 101.3; 101.8; 165.0

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-34-54

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МАРКА УИЛСОНА ПРОТИВ АКСИОМАТИЗАЦИИ НАУКИ (НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БЛУЖДАЮЩИХ ЗНАЧЕНИЙ ВРЕМЕНИ)

Ольга Максимовна Корчажкина

Федеральный исследовательский центр «Информатика и управление» РАН,

Москва, Россия,

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

Аннотация. В статье приводится анализ физического феномена *времени*, обладающего свойством искажаться, то есть изменять характер своего течения в воспоминаниях человека или в ожидании грядущих событий. *Время* является одним из самых неопределенных инструментов познания природы и общества, а также категорией философии языка и психологии сознания. Многогранность свойств и ликов *времени* объясняется его блуждающими значениями, лежащими в основе философского подхода, предложенного современным представителем англо-американской аналитической философской традиции Марком Лоуэллом Уилсоном. Блуждающие значения вещей, осязаемые через тонкости их поведения и словесных описаний, служат формой адаптации декларируемых ими понятий к внешней среде, создающей изменяющийся контекст, что способствует постижению исследователем философских проблем восприятия, отображения и упорядочения окружающего мира в сознании человека. Рассмотрение категории *времени* с помощью детализации блуждающих значений позволяет учесть тонкие настройки заложенных в нее смыслов в разные периоды развития науки и раскрыть потенциал ее возможных лингвистических толкований и психологических представлений через метафору времени как образа *уплотнения*, или *пресса*.

Ключевые слова: время, восприятие времени, философские концепции, блуждающие значения, метафора времени, пресс времени, уплотнение времени

Для цитирования: Корчажкина О. М. Аналитическая философия Марка Уилсона против аксиоматизации науки (на примере исследования блуждающих значений времени) // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 34–54. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-34-54>

Scientific and theoretical article

UDC 101.3; 101.8; 165.0

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-34-54

MARK WILSON'S ANALYTICAL PHILOSOPHY VS THE AXIOMATIZATION OF SCIENCE (USING THE EXAMPLE OF TIME'S WANDERING SIGNIFICANCE)

Olga M. Korchazhkina

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

Abstract. The article provides an analysis of the physical phenomenon *time*, which has the property of being distorted that means changing the nature of its course in person's memories or in anticipation of future events. *Time* is one of the most vivid, mysterious and indefinite tools for cognition of nature and society, and also a category of philosophy of language and psychology of consciousness. The versatility of the properties and faces of *time* is explained by its wandering significance that is based on the philosophical approach proposed by Mark Lowell Wilson, a modern representative of the Anglo-American analytical philosophical tradition. The wandering significance of things, palpable through the subtleties of their behaviour and verbal descriptions, appear as a form of adaptation of concepts declaring by these descriptions to the external environment that creates a changing context. It helps the researcher to comprehend philosophical problems of perception, display and ordering of the surrounding world in a person's mind. If we consider the category of *time* with the help of detailing wandering significance, it allows us to take into account the “fine tuning” of the meanings embedded in it during different science development periods. Plus, the metaphor of time as an image of the *compaction*, or *press*, of time reveals the potential of possible linguistic interpretations and psychological representations of the concept.

Keywords: time, perception of time, philosophical concepts, wandering significance, metaphor of time, press of time, compaction of time

For citation: Korchazhkina, O. M. (2026). Mark Wilson's analytical philosophy vs the axiomatization of science (using the example of time's wandering significance). *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 34–54. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-34-54>

Введение: постановка задачи

С наступлением XXI в., и особенно по прошествии его первой четверти, в академических сообществах ощущается все большая потребность в отходе от традиционных прагматических принципов классических наук с целью переосмысления незыблемых ранее догм. Все активнее предпринимаются попытки разработать новые принципы анализа объективной реальности и структурирования ее объектов. Наиболее остро эта потребность стала осознаваться философией как фундаментальной дисциплиной, которой до всего есть дело и которая в силу известной специфики должна извлекать «пользу из богатых источников действенной мудрости, которые постепенно раскрывались в течение последнего столетия в отношении научной специфики, изначально вплетённой в эти основополагающие раздумья» [Уилсон, 2025, с. 12].

Приведенное высказывание принадлежит представителю англо-американской школы аналитической философии Марку Лоуэллу Уилсону (Mark Lowell Wilson, род. 1947). Критикуя дрейф ряда его коллег в сторону схоластической отчужденности, Уилсон указывает, что вместо стремления ясно мыслить о концепциях они поспешно выдвигают функционально бессмысленные грандиозные гипотезы, тяготеющие к чрезмерной общности и приводящие к неправдоподобным противоречиям.

Предостерегая от поспешности выдвижения грандиозных гипотез, Уилсон советует ученым подходить к философским дилеммам с разумной осторожностью и вниманием к тонким деталям. Для этого он предлагает альтернативный и нестандартный подход к исследованию концептуального восприятия окружающего мира, при котором значения, казалось бы, давно знакомых всем понятий, если рассматривать сложность их поведения с учетом тонких изменений, теряют однозначность и становятся блуждающими значениями. Возникновение принципиально иных концептуальных инструментов, отличающихся от примитивной практики наук классического периода, как считает Уилсон, открывает новые практические возможности описания, упорядочивания и управления процессами развития природы и общества.

Концентрацией на блуждающих значениях, обретающих новую жизнь в привычных понятиях, Уилсон открывает пространство для оригинальной научной теории, прошедшей путь от взгляда, замысла, подхода, концепции и далее через стратегию — к серьезной методологии исследования, позволяющей с помощью простых описательных слов добиваться обогащения процессов концептуального мышления дополнительными меж- и полидисциплинарными данными, а также обоснованными методами философской аргументации.

В качестве примеров практического применения методологии блуждающих значений Уилсон приводит исследование фундаментальных понятий, выраженных словами *цвет, форма, прочность, сила, причина* и др. При этом он не анализирует другие широко распространенные понятия: *пространство, время, бесконечность, равновесие, стабильность, дискретность, число* и пр.,

то есть те понятия, которые, как он сам отмечает, ошибочно считаются внешне простыми по части их внутренней конституции, но на деле несут в себе глубокий философский смысл.

Поэтому представляется актуальным с позиции развития положений теории Уилсона изучить пространство блуждающих значений для подобных абстрактных сущностей в их исторической ретроспективе, что поможет определить, насколько далеко простираются границы области приложения его теории к познанию мира, достижению знания через выражение смыслов и структурированию сознания человека. Одно из таких базовых понятий заключено в сущности физического феномена *времени*, в котором, по мысли Рейхенбаха, «кроется одна из тех фундаментальных метафизических проблем, над разъяснением и решением которых философия билась на протяжении всей своей истории» [цит. по: Кирович, 2014, с. 10].

Гипотеза исследования, определившая цель настоящей статьи, основана на предположении о том, что к изучению сущности *времени* как физического феномена, через триаду «феномен – понятие – концепт», может быть применена методология блуждающих значений Марка Уилсона, которая способна ответить на вопросы, почему существует столько различных толкований *времени*, каждое из которых имеет право на существование, и каким образом их можно связать между собой.

Марк Уилсон против аксиоматизации науки

Анализ содержания эмпирических концепций, то есть аспектов системы знаний, которые основаны на чувственном опыте, наблюдениях и экспериментах, а не на умозрительных рассуждениях, приводящий к их философскому пониманию, традиционно осуществляется на двух уровнях: уровне восприятия (непосредственного наблюдения) и уровне логического осмысления (установления логических связей); причем само движение мысли происходит сверху вниз — от «высокой» теории к данным. Подобный подход характерен для тех областей знаний, где проведено достаточно много исследований, существует хорошо структурированная фактологическая база, подтвержденная множеством достоверных источников, используется полноценный терминологический аппарат, система четко сформулированных законов и непреложных правил — все то, что указывает на принадлежность к так называемым общим, или классическим теориям.

Подход Марка Уилсона представляет собой нечто иное — «одновременно поразительно оригинальное и по-настоящему глубокое» [Брэндом, 2025, с. 389, 391].

Во-первых, он осуществляет движение снизу вверх — от данных к теории, что характерно для тех областей знаний, в которых еще не оформились общие теории, а поиск закономерностей осуществляется в ходе многочисленных исследований и экспериментов, в том числе с привлечением данных из смежных

дисциплин. Полученные результаты систематизируются с целью поиска универсальных зависимостей, имеющих достаточную объяснительную силу, дальнейшей их экстраполяции на новые условия, проверки на верифицируемость и фальсифицируемость, то есть совершаются действия, направленные на переход всего объема полученных данных в статус полноценной теории.

Во-вторых, огромное число разнообразных и тщательно подобранных тематических исследований, которые Уилсон проводил, стремясь к накоплению эмпирических данных с целью дальнейшего их оформления в новую научную теорию концепций, ранее не вызывало интереса у ученых и практически не рассматривалось никем как нечто, способное привести к какому-либо научному прорыву.

В-третьих, если ранее теории концепций¹ строились с учетом приоритета семантического или эпистемологического аспекта, то Уилсон впервые предложил абсолютно новый семантико-эпистемологический каркас, представляющий собой схему, практический инструмент, предоставляющий по сравнению с традиционными более гибкий и детализированный способ построения понятий, согласно которому «концепции не имеют классически фиксированного содержания, но, скорее, должны восприниматься как временные и адаптируемые к местным условиям инструменты, позволяющие справляться с постоянно меняющейся концептуальной средой» [Фридман, 2025, с. 412].

Этот каркас по аналогии с разделами классической механики: статикой, кинематикой и динамикой — включает три уровня, или три этапа конструирования понятия (и при необходимости его дальнейшего развития в форму *концепта* путем добавления к чисто логическим признакам, характеризующим *понятие*, социокультурных и эмоционально-чувственных компонентов). В новом семантико-эпистемологическом каркасе, предложенном Уилсоном, каждый последующий этап является логическим дополнением предыдущего:

– на уровне *статики* — начальном уровне понятийного каркаса по Уилсону — описываются две стороны одного понятия, соответствующего изучаемому феномену, — содержание и объем, а также различные типы логических структур, воплощающие наиболее рациональное соотношение между содержанием понятия и его объемом² (как в статике, изучающей условия равновесия

¹ Теория концепций — термин, введенный в научный лексикон современным американским философом, представителем аналитического прагматизма и философии языка Робертом Брэндоном (р. 1950) для объединения понятий «теория» и «концепция» с целью проявления в новом термине эмерджентных свойств обоих понятий. Если в некоторой предметной области теорию рассматривают как систему законов и доказательств, а концепцию — как ведущую идею или детальный взгляд на проблему, то теория концепций представляет собой обобщенный (как с теоретических, так и с концептуальных позиций) способ структурирования знаний в этой предметной области. Тогда теории концепций — это аналоги теории всего, то есть теории, описывающей все известные фундаментальные взаимодействия концептов, составляющих основу данной дисциплины.

² Содержание понятия — это концентрированное выражение совокупности существенных и отличительных признаков предмета (вещи), полагаемое этим понятием. Объем понятия — это охват предметов, к которым применимо данное понятие. Помощь в определении

тел под действием сил, а также состояние покоя, неподвижности и стабильности);

– на уровне *кинематики* — среднем уровне понятийного каркаса по Уилсону — выявляются различные процессы формирования логических структур, описанных на уровне статики (как в кинематике, задающей положение тел в пространстве и выявляющей характер их движения);

– на уровне *динамики* — заключительном уровне понятийного каркаса по Уилсону — характеризуются силы и механизмы, которые управляют процессами, выявленными на уровне кинематики (как в динамике, изучающей законы движения тел и причины, вызывающие или изменяющие эти законы).

Таким образом, каждый уровень каркаса вносит свой вклад в конструирование понятия: на уровне статики описываются *содержание* и *объем* понятия и, если требуется, его обобщающая характеристика — *логическая структура*; на уровне кинематики описываются *процессы*, формирующие эти логические структуры; на уровне динамики — *силы и механизмы*, управляющие процессами, в результате которых возникли логические структуры соответствующего содержания и объема.

Подобные аналогии с разделами классической механики, приведшие Уилсона к стратегии в рамках собственной методологии блуждающих значений, возникли у него как плод многолетних размышлений над тайнами физико-математических наук, что в результате вылилось в осуждение тщетной погони философов за аксиоматизацией теории как средства прояснения ее научного содержания без обращения к практическим аспектам (см., например, [Уилсон, 2024, с. 114–141]). Ученый, выступив против излишней строгости в стремлении к идеалу научного и философского теоретизирования, показал, «как мог бы развиваться наш предмет [то есть философия], если бы на этом пути не вмешались сомнительные методологические предположения» [цит. по: Уилсон, 2024, с. 413].

Итак, блуждающие значения — это плод противостояния эрзац-стандарту строгости (или теории Т-мышления как идеалу научного и философского теоретизирования) и дескриптивной практики, что задает одно из практических направлений вклада Уилсона в новое видение философии науки — так называемую альтернативную историю аналитической философии [Уилсон, 2024, с. 263]. В качестве наглядного примера ученый приводит критику трактовки физиком Генрихом Герцем понятия «сила», которое исторически оказалось загнанным в методологический тупик. По мнению Герца, выход из этого тупика окажется возможным, если и когда набор концептуальных описаний (доктрин) понятия «сила» будет сокращен до минимального уровня и «примет самосогласованный формат аксиоматизированной теории». Так он получил бы «широкое признание

области охвата предметов может оказать их локализация в пространстве. В силу действия закона обратного отношения между содержанием понятия и его объемом создание логической структуры понятия можно считать рациональным способом увязать две противоборствующие стороны одного явления.

в качестве основного способа, с помощью которого философ мог стремиться к точности и ясности» [Уилсон, 2024, с. 10]. Оспаривая мнение Герца, Уилсон отмечает: «Механика продвинулась вперед не за счет объединения различных более точных концепций силы в рамках единой общей концепции, а за счет четкого определения как границ областей применения, так и средств, с помощью которых мы пересекаем эти границы без катастроф (то есть без противоречий и/или сбоя в применимости)» [Уилсон, 2024, с. 414].

Аксиоматизация науки, так или иначе, означает ее завершенность, закрытость, стремление к достижению окончательного результата, что как раз и приводит к катастрофам — противоречиям и сбоям в применимости. В этом плане важным элементом теории Уилсона является понятие *контекста*, задающего область применения отдельных концепций, фрагменты которых фокусируются в зависимости от специализации каждой области. Стратегия концептуализации Уилсона подтверждается многочисленными примерами того, «как наши концепции эволюционируют в ответ на требования использования в конкретных контекстах и становятся фрагментированными по мере того, как эти контексты расходятся» по разным шкалам доминирующего поведения [Уилсон, 2024, с. 415]. Подобный взгляд отрицает провозглашавшую четкость и определенность *доктрину причинности*, лежащую в основе классической механики, заменяя ее *доктриной контекстности*, означающей расплывчатую неопределенность и демонстрирующей отход от аксиоматизации науки.

Методология и структура исследования блуждающих значений времени

За внешней простотой *времени* — в бытовом понимании как цифр, на которые указывают стрелки часов, — скрывается многогранный, сложный для постижения и вовсе не аксиоматический динамический концептуальный объект, включающий физические, математические, лингвистические, философские, психологические и ряд других признаков, формирующих его блуждающие значения. Это и есть *те значения, которыми наделяются физические объекты при переходе из одной области знаний в другую, из одного контекста в другой*. При этом, когда блуждающие значения ускользают от беглого взгляда торопливых исследователей или намеренно ими игнорируются, наблюдается потеря изучаемыми объектами своих существенных признаков — стабильных или вновь приобретаемых.

Если следовать подходу Уилсона, то концептуализация феномена *времени* должна производиться в соответствии с теми же принципами, что и антигерцевская сила — с позиций трехуровневой стратегии: *содержание, объем и логическая структура* (статика) — *процессы в движении* (кинематика) — *управляющие силы и механизмы* (динамика), предполагающей некоторую размытость, нестрогость, открытость для многочисленных толкований, каждое из которых

имеет свою область применения, то есть фокусировку на сферу действия в определенных контекстах, приводящих к блужданию значений *времени*.

Очевидно, что реализация столь нетривиальной схемы, предложенной Марком Уилсоном для изучения сложных физических объектов, требует от исследователя применения комплексной методологии анализа, обеспечивающей возможность многоуровневого описания понятий применительно к постоянно меняющейся концептуальной среде.

В соответствии с этим методологическую основу исследования феномена времени составил комплексный подход, включающий в себя совокупность основных философских подходов, применяемых на разных этапах исследований сложных взаимодействий и трансформаций компонентов восходящего ряда «феномен – понятие – концепт»:

- эпистемологического (конструктивистского) подхода, дающего возможность человеку составлять собственное образное представление о реальном природном объекте (создание образа физического феномена);

- интерпретационного (герменевтического) подхода, позволяющего добиться понимания внутреннего содержания изучаемого объекта и составить представление о его логической сущности (формирование абстрактного понятия);

- аналога структурно-функционального подхода с элементами субъективно-психологического подхода применительно к изучаемому физическому объекту, наделение его системными свойствами за счет оформления его понятийного содержания в виде ментальной (когнитивной, социокультурной и эмоционально-чувственной) структуры, способной адаптироваться к изменяющимся внешним условиям (формирование *концепта*).

Аналитическая часть статьи содержит три раздела, раскрывающих применение стратегий Уилсона к изучению природного феномена *времени*.

Первый уровень стратегии, статика, — это уровень изучения способов существования времени, эволюции его содержания, объема и локализации, то есть роли и положения, своего рода ниши внутри картины мира. На этом уровне происходит анализ фундаментальных принципов, положенных в основу различных гипотез относительно содержания всех аспектов, связанных с пониманием *времени*, его природы и связи с *пространством*.

Второй уровень стратегии, *кинематика*, — это уровень, изучающий различные формы и геометрические очертания (образы), принимаемые феноменом *времени*, с помощью которых описываются его кинематические параметры: законы, характер его движения и процессы, запускаемые этими образами. На этом уровне осуществляется поиск и анализ дополнительных свойств, приобретаемых феноменом *времени*, для более детального изучения его кинематических параметров. Выявленные дополнительные свойства позволяют из всего многообразия ликов *времени* выбрать конкретные формы, интересующие исследователя: физическое время, абсолютное время, относительное время, психологическое время и др.

Третий уровень стратегии, динамика, изучает силы и механизмы воздействия, диктующие законы управления эволюцией *понятия в концепт*. На этом уровне исследуется лингвистическая адаптация полученного концепта к контекстам (кратко называемая адаптацией концепта к внешней среде), то есть собственно эволюция блуждающих значений концепта сообразно требованиям использования в изменяющихся контекстах, возникающих и в реальной жизни, и в сознании человека. Для выявления скрытых значений понятия *времени* производится отсылка к одной или нескольким соразмерным лингвистическим категориям — изобразительно-выразительным средствам языка (например, к метафоре, аллегории, олицетворению, идиоме и др.), используемым в качестве инструментов образного или символического (абстрактного) описания временных процессов. Это могут быть моменты времени, маркирующие наступление событий в виде единичных, точечных фактов, или последовательности отрезков времени (интервалы), вмещающие взаимосвязанные действия и сюжеты, которые наделяют описание реальных объектов элементами оценочных суждений, закрепляя их в сознании человека.

Статика: эволюция содержания физического феномена времени, его природа и варианты взаимодействия с пространством

Идея времени является продуктом эволюции человеческого мышления, мировосприятия, мироощущения, личного опыта, переживаний и памяти. В рамках классического периода развития науки, когда «старый концептуальный консенсус сгустился в молчаливые догмы» [Уилсон, 2025, с. 12], было выделено семь основных свойств абсолютного (ньютоновского) времени, геометрическим образом которого служит прямая линия: однонаправленность, необратимость, линейность, непрерывность, равномерность, бесконечность и однородность [Кирович, 2014, с. 8; Кандрашина, Литвинцева, Поспелов, 1989, с. 66].

Согласно одним представлениям, даже в образе прямой линии абсолютному времени не нашлось места в классическом трехмерном пространстве, а по другим — из идеи времени вытекала идея пространства [Уитроу, 2004, с. 69]. Имелись также классические воззрения, в которых существование времени и пространства рассматривалось отдельно друг от друга — каждое в соответствии с предписанными им степенями свободы.

С появлением теории относительности Эйнштейна классическое понимание абсолютного времени как еще одной степени свободы, существовавшей отдельно от пространства, было полностью утрачено. Сжимающееся-растягивающееся время в релятивистской модели объединяется с тремя пространственными координатами, превращаясь в четвертую координату, заданную относительно некоторого наблюдателя: «В этой модели пространство и время тесно и неразрывно связаны между собой и образуют четырехмерный континуум,

так называемое “пространство-время” $\langle \dots \rangle$ или пространственно-временную реальность» [Капра, Луизи, 2020, с. 86–87], когда пространство и время рассматриваются не как две различные сущности, а как два аспекта одного и того же единства [Ровелли, 2021, с. 127].

Еще в конце XIX в. гениальный французский математик Анри Пуанкаре (1854–1912) сформулировал гипотезу о том, что наша система координат является лишь частным случаем интерпретации глобального пространства, которая может включать непрерывности более чем трех измерений [Пуанкаре, 1990, с. 579]. Выдающийся советский авиаконструктор, физик и философ итальянского происхождения Роберто Бартини (1897–1974) на уровне интуиции пришел к идее шестимерной модели квантованного пространства-времени, а затем доказал свою гипотезу с помощью математических рассуждений, расширив тем самым представление Хокинга об одномерном мнимом времени. По мнению Бартини, математическая модель нашего пространства-времени имеет не $(3+1)$ -мерную, а $(3+3)$ -мерную протяженность: физическая протяженность системы состоит из вещественной трехмерной пространственной протяженности и из мнимой трехмерной протяженности во времени [Роберт Орос Ди Бартини..., 2020, с. 25–27, 68–69]. Причем три оси координат мнимых чисел соответствуют положению (фиксированному времени), скорости течения времени и ускорению времени.

Встречаются также совсем экзотические и спорные модели пространства-времени. Если современная наука считает, что все законы классической механики симметричны во времени: будущее и прошлое с точки зрения физики совершенно равноправны [Пенроуз, 2008, с. 267], то одновременно существует гипотеза об асимметричной во времени Вселенной, в которой причины могут действовать как из будущего, так и из прошлого. Эту гипотезу приводит Пол Девис (р. 1946), британский физик-теоретик, космолог, астробиолог и популяризатор науки, как пример критики модели мира с полной симметрией [Девис, 1979, с. 249]. Такую Вселенную с обращением времени, считает он, не следует воспринимать слишком серьезно, поскольку идея о том, что само время может быть цикличным и обладать топологией окружности, то есть оно конечно и замкнуто, должно действовать в такой Вселенной, где звезды посылают нам свет не из прошлого, а из будущего [Девис, 1979, с. 250–252]. Вместе с тем творческая мысль некоторых физиков временами доходила до того, что понятие времени, да и понятие пространства, вообще отрицались и заменялись отношениями между объектами [Ровелли, 2021, с. 139–140].

Попыткой разрешить эти противоречия явилась дискуссия Стивена Хокинга и Роджера Пенроуза [Хокинг, Пенроуз, 2021], подобная той, что вели Нильс Бор и Альберт Эйнштейн в 1927 и 1930 гг. в Брюсселе на пятом и шестом физических конгрессах Института Сольвей [Бор, 1958; Мур, 1969], но с привлечением аргументов, предоставленных современной наукой.

Роджер Пенроуз указывал на асимметрию времени и полагал, что происхождение Вселенной обусловлено наличием сингулярности, интерпретируемой как Большой взрыв, который и положил начало совместному зарождению

пространства и времени из математической точки — некоего физического объекта, расположенного в глубинах космического пространства. Эти процессы обеспечивали однородность Вселенной в начале жизненного цикла и хаос по его окончании, который, в свою очередь, может стать началом новой жизни и нового *времени* во Вселенной.

Как альтернатива релятивистской теории Эйнштейна, Стивеном Хокингом была выдвинута несколько иная модель Вселенной — сложного четырехмерного пространства-времени, где три линейные координаты пространства действительных переменных, дополненные четвертой координатой, задаваемой осью *мнимого* времени, образуют ранний вариант замкнутой квантовой Вселенной, не имеющей границ и краев. К. Майнцер отмечает: «...как математически доказал Хокинг, оказывается возможной “гладкая” космологическая модель без всякого начала» [Майнцер, 2009, с. 100] и конца. Этим Хокинг фактически отрицал теорию Большого взрыва, положившего якобы начало отсчету времени, и рассматривал время как непрерывную стрелу, направленную из прошлого в будущее.

Кинематика: абстрактные геометрические образы движущегося времени и его характеристики, интерпретации, представления

На протяжении всего периода развития науки *время*, имеющее репутацию чего-то глубоко таинственного, было подвержено различным толкованиям — от геометрических образов в виде простой стрелы или замкнутой окружности до сложных физических интерпретаций, психологических представлений и лингвистических описаний. Но всегда ему приписывалось свойство не стоять на месте: двигаться, бежать, устремляться, переходить, гнать, нестись, тянуться и пр.

Аристотель считал время количеством и определял его как «число движения <или количество изменений> в отношении к предыдущему и последующему» [цит по: Канке, 2018, с. XIV]. Исаак Ньютон понимал под математическим временем чисто кинематическую категорию, связанную с перемещением тел в пространстве и означающую длительность этого процесса, которую можно рассчитать с помощью математических выкладок: «...время дает движению скорость, и по значению скорости, по этому числу, мы судим о движении, о его быстроте» [Чернин, 2025, с. 27].

Например, геометрический образ *времени* как природного феномена, представленный в виде окружности, вызывает необходимость рассматривать циклическое движение *времени* и стремление присоединить к его очевидным свойствам две характеристики окружности: бесконечность пути при циклическом движении по периметру окружности — контуру, ограничивающему площадь соответствующего круга [Чернин, 2025, с. 25]. Периодическое возвращение к началу движения и другим ранее пройденным точкам маршрута, рождая мир бесконечных повторений, создает представление о цикличности

времени, задаваемой еще одной характеристикой окружности. Версия образа *времени* в виде петли была предложена американским физиком Джоном Уилером (1911–2008). Она иллюстрирует Вселенную с обращением времени, когда асимметричные во времени процессы постепенно замедляются, а затем начинают двигаться вспять [Девис, 1979, с. 250–251].

Выдающийся французский философ и социолог Эдгар Морен (р. 1921) выделяет два вида времени — открытое и закрытое [Морен, 2013, с. 264–266]: открытое время — это время последовательное, необратимое, устремленное от прошлого в будущее, а закрытое — это время циклическое, спиральное, замыкающееся на самое себя, «как вечное повторение космического ритма» [Уитроу, 2004, с. 77]. На самом деле это одно и то же время, только воспринимаемое человеком по-разному: открытое — со стороны, а закрытое — изнутри, из глубин своей мысли, своего сознания.

Какими бы ни были образы *времени*, самым понятным и основанным на его очевидном свойстве является *текучесть*: «настоящий момент, который мы называем “сейчас”, не фиксирован, а непрерывно движется в будущем направлении» [Дойч, 2022, с. 245]. Тем не менее «мы не испытываем, как время течет или проходит. То, что мы испытываем, — это различие между нашим нынешним восприятием и нашими нынешними воспоминаниями о прошлых восприятиях. <...> Мы неправильно интерпретируем их как доказательство того, что наше сознание, или настоящее, движется через время. <...> Ничто не может двигаться вдоль линии. Время не может течь» [Дойч, 2022, с. 250].

А что же движется, или что мы принимаем за движение времени? Действительно, время исторически, что и зафиксировано Ньютоном, связано с движением. Движение времени, вернее, его изменение, можно заметить только за счет соотношения его с пространственным движением реальных физических объектов, что и было использовано наукой для переноса свойств конкретных предметов, живущих в пространстве, на взаимодействие с некоей неуловимой абстракцией. Отсюда, кстати, возникла идея о неразрывности *пространства и времени*.

Термин «стрела времени», введенный в научный оборот в 1927 г. английским астрофизиком Артуром Эддингтоном (1882–1944), предполагает движение, формирующее определенную траекторию хода событий из прошлого в будущее согласно принципу причинности, устанавливающему связь явлений, одно из которых (причина) является источником возникновения, изменения, приостановки или завершения другого события, явления или состояния (следствия). Поэтому ряд ученых сходится во мнении о том, что одна из форм времени — психологическое время, или время в сознании человека, — имеет форму стрелы, что обусловлено особенностями восприятия длительности временных промежутков нашими органами чувств в их соотношении с реальными событиями. Как указывал Пуанкаре, «психологическое время... служит для классификации явлений, происходящих в одном и том же сознании» [Пуанкаре, 1990, с. 547].

Для каждого человека психологическая стрела времени является уникальной, поскольку на ней мы располагаем нашу собственную информацию, помогающую

нам упорядочивать прошлые события и ориентироваться в них. Оставшуюся часть статьи посвятим анализу психологического, или субъективного, времени.

Когда образ *времени* упрощают, принимая его за стрелу или бесконечную линию, устремленную из прошлого в будущее, его легче всего формализовать, то есть привязать линейные периоды к делениям замкнутого круга — часового циферблата. Когда же человеку нужно оценить прошлое время или действие, то периоды прошлого воспринимаются им с позиций настоящего времени по-другому — он концентрируется на значимых моментах или событиях: к шкале времени прямого направления человек привязывает свои воспоминания, движущиеся вспять, что не соответствует естественному ходу физического времени и приводит к его искаженному восприятию. Причем искажаются не фиксированные раз и навсегда закрепленные на оси времени моменты каких-то событий — даты, а непрерывные периоды времени заданной и объективно определенной длительности: час, день, год, — которые выборочно выхватываются, вычленяются памятью и хаотично заполняются последовательностями значимых дискретных моментов.

Интересную концепцию хода времени, включающую два способа линейного шкалирования реального и субъективного времени, приводят Е. Ю. Кандрашина, Л. В. Литвинцева и Д. А. Поспелов [Кандрашина, Литвинцева, Поспелов, 1989, с. 66]. Один способ располагает события на шкале времени как «прошлое – настоящее – будущее», а другой — как «раньше – позже». Первая шкала *психологического времени* — реверсивная, и по ней некоторое событие, возникнув в будущем (то есть в мыслях человека как будущее, ожидаемое событие), при его реализации как бы перемещается в обратном направлении: на мгновение возникнув в настоящем (то есть став реальным, проживаемым), оно движется в сторону прошлого и остается там навсегда — либо хранимым в памяти человека, либо вытесненным из нее (то есть забытым) безвозвратно. Если же событие не реализуется в настоящем, то оно исчезает из шкалы. Подобная реверсивная модель психологического времени характеризует способность человеческой психики отражать события в кажущемся, субъективном времени. Вторая шкала «раньше – позже» является шкалой *реального времени*, на которой все события располагаются в застывшем хронологическом порядке.

Отделить субъективное время от реального можно, анализируя законы движения времени в реальной жизни и в восприятии его человеком. У каждого из нас существуют свои внутренние, субъективные часы, с помощью которых мы оцениваем происходящие с нами события на эмоционально-психологическом уровне, бросая взгляд на события прошлого из своего настоящего. Эти часы искажают реальное время тем сильнее, чем более ценным оно является для человека, а к прошлому человек обращается с тем, чтобы «придать бóльшую ясность всегда туманным горизонтам будущего» [Канке, 2018, с. I]. При этом в сознании человека присутствуют два несовместимых понятия — *движущееся настоящее* и *последовательность неизменных моментов*, которые вызываются нами в повседневной жизни. Современный британский физик-теоретик

Дэвид Дойч (р. 1953) объясняет: «То, что мы называем “моментами”, — это определенные срезы в пространстве-времени, и когда содержимое таких срезов отличается друг от друга, мы называем это изменением или движением в пространстве. <...> Когда мы описываем события, говорим, когда что-то происходит, в терминах последовательности неизменных моментов; когда мы объясняем события как причины и следствия друг друга, мы думаем в терминах движущегося настоящего» [Дойч, 2022, с. 252, 255].

Возникает своего рода парадокс: оценивая последовательность неизменных моментов в прошлом, которые являются дискретными составляющими непрерывного периода прошлого времени, наше объективное настоящее продолжает движение в будущее, а субъективное настоящее пятится назад, пытаясь зафиксироваться на последовательности неизменных моментов прошлого. Именно в существовании этого противоречия кроется тайна изменений восприятия времени с возрастом. И время становится относительным не только в физическом, но и в психологическом смысле.

Бертран Рассел (1872–1970), британский философ, логик и математик, рассматривая проблему времени в опыте, то есть времени, проходящего через процесс обработки психикой, различает два источника веры человека во время: «первым является восприятие изменения в пределах являющегося настоящего, другим является память. <...> Но являющееся настоящее есть очень маленькая часть жизни человека, и для охвата более продолжительных периодов времени в пределах нашего опыта мы должны полагаться на память» [Ровелли, 2020, с. 227–228]. А память, как известно, — это понятие, тесно связанное с нашими эмоциями, потому что все, что она сохраняет в себе, — это последствия нами пережитого и нами пережитого: «Хронологический порядок прошедших событий, насколько я могу знать о нем благодаря памяти, должен быть связан с качеством моих воспоминаний: некоторые должны ощущаться как недавние, а другие должны ощущаться как далекие. Когда я опираюсь только на память, я располагаю события в определенной последовательности, руководствуясь ощущением близости или удаленности событий». Подобную интерпретацию времени Рассел как раз и называет субъективным временем [Рассел, 1997, с. 229], поскольку все события, все воспоминания выстраиваются в сознании человека в некоторую последовательность, отличную от объективной, — в приблизительно-объективную хронологию, существующую в пространстве восприятия, не являющемся физическим пространством и потому не подчиняющемся законам физики.

В итоге нельзя не согласиться с мнением Карло Ровелли: «Наше общее представление о времени — представление со множеством оттенков и слоев, содержащее в себе целое изобилие неясных гипотез и условий. Поэтому время — не такое понятие, чтобы брать его целиком, “все или ничего”. Это совокупность перемешанных в нашем интуитивном восприятии явлений, объединяемых нашими чувствами» [Ровелли, 2021, с. 147]. А также: «Наше время в каком-то смысле должно возникать внутри нас, в соответствии с нашей мерой, ради нас» [Ровелли, 2020, с. 16].

Таким образом, очевидная фраза, соответствующая наивному пониманию времени: «Прошлое фиксируется <оно уже произошло>; будущее открыто <ему предстоит произойти>» [Дойч, 2022, с. 255], — отражает *объективное время*, причем «неумолимо свершившееся прошлое расширяет свои рамки за счет неопределенного будущего» [Пенроуз, 2008, с. 267]. Тогда как феномен *субъективного времени* заключен в противоположном утверждении: прошлое открыто (оно подвержено интерпретации); будущее фиксируется (оно причинно предопределено).

Динамика: метафора времени в контексте блуждающих значений в сознании человека

Формам лингвистического описания в теории Уилсона отводится особое место. Во-первых, лингвистика устанавливает коммуникационную связь между словом и миром, лишённую синтаксических противоречий при решении управленческих задач в рамках третьего (динамического) уровня его стратегии. Во-вторых, различные формы лингвистического описания изучаемого концепта участвуют непосредственно как в оформлении самого значения концепта, так и в создании объективного контекста, служащего внешней средой, к которой эти значения адаптируются. В-третьих, к основным инструментам лингвистического описания Уилсон относит референцию, которой присваивает функцию «определения центрального объективного фокуса научной практики» [Уилсон, 2024, с. 273]. И, в-четвертых, Уилсон особенно выделяет «цветовые слова», которые «быстро корректируют свои референциальные признаки таким образом, чтобы они тайно отражали локализованные возможности, необходимые для практических достижений» [Уилсон, 2024, с. 284].

В настоящем исследовании мы обратились к «постпреду» цветовой лексики — метафоре — лингвистической категории, как наделенной референциальными свойствами, так и обладающей не меньшей красочностью и семантической глубиной, чем «цветовые слова», особенно ценимые Уилсоном. Метафора *времени*, напрямую связанная с лингвистическими компонентами теории Уилсона, — это тот самый механизм, сила, ставшая одной из форм управления его блуждающими значениями за счет основных референциальных свойств: чувствовать и выделять тонкие настройки смыслов, заложенных в концепт; закреплять за изучаемым концептом новые значения, фокусируясь на его существенных или оценочных характеристиках; акцентировать внимание на семантическом потенциале, то есть на тенденциях, расширяющих сферу будущих блуждающих значений и их трактовку.

С одной стороны, утверждается, что метафора при анализе феномена *времени* служит не инструментом определения понятия, а, скорее, инструментом управления (синхронизации) бесчисленными понятиями *времени*, существующими в науке, обществе и сознании человека, а также способами их взаимодействия с пространством. С другой стороны, когда-то выраженная Хокингом

мечта теоретической физики создать универсальный инструмент этой синхронизации, охватывающий все возможные наблюдения физических взаимодействий, признается всего лишь мечтой, и, смеем утверждать, мечтой недостижимой — сродни мечте Герца создать универсальную аксиоматизированную естественно-научную теорию. Эта идея, как показано выше, была оспорена Уилсоном, что отчасти легло в основу его теории блуждающих значений.

Поэтому метафоре отведена роль управляющего инструмента, или инструмента синхронизации понятий времени только в ряде определенных контекстов, объединяющих ограниченный круг этих понятий и взаимодействий. Подобное ограничение контекстов и понятий, действующих в рамках этих контекстов, Уилсон называет феноменом *зародыша перетаскивания свойств*, или *блужданием референтов* [Уилсон, 2025, с. 255]. Среди такого круга понятий, преломляющихся в личности человека, приоритетное место занимают формы *психологического времени*, которое, по мнению Аристотеля, движимо душою (по-гречески душа ψυχή — «психе») [Уитроу, 2004, с. 64], что создает самый распространенный контекст — контекст субъективного, или кажущегося времени — восприятия времени человеком с точки зрения его психического устройства.

При этом в естественном языке чаще всего находят отражение образы совокупности периодов (концентрированного времени), возникающие в сознании человека. Эти образы концентрированного времени могут принимать различные языковые формы, однако самыми наглядными и выразительными из них являются метафора и олицетворение. Когда мы говорим о движении времени: время *течет*, *бежит*, *летит*, *ускоряется*; или об изменении структуры, плотности времени: время *давит*, *уплотняется*, *сгущается*, *сжимается*, *спрессовывается*, — мы имеем в виду свойства времени, которые приписываем ему через наше собственное мировосприятие.

Что касается самой обобщенной метафоры о равномерном времени, связанной с его течением, то здесь как раз возникает представление о двух видах времени: «Идея течения времени предполагает существование второго вида времени, вне здравого смысла последовательности моментов времени» [Дойч, 2022, с. 250]. Тогда физическое — внешнее — время, понятие о котором подчиняется наивному представлению, и второе — субъективное, внутреннее — время, состоящее не из последовательности моментов времени, а из образов этих моментов, никак не могут совпадать и протекать подобно друг другу, то есть с равной скоростью.

Обращение к метафоре в этой функции объясняется по крайней мере четырьмя основаниями.

Первое основание рассматривает субъективное время (или внутренние часы человека) как результат восприятия человеком физического времени через призму личного опыта и оценку значимости происходящего, что вызывает формирование в сознании эмоционально-ценностных вех в виде образов особо значимых моментов или промежутков времени, связанных с реальными событиями.

Второе основание — это привнесение эмоционального компонента, поскольку подавляющее большинство психических процессов сопровождается ценностными суждениями, выражаемыми на естественном языке.

Третье основание состоит в том, что естественный язык можно подвергнуть математической формализации за счет исследовательского аппарата компьютерной лингвистики с заданием всего арсенала факторов: параметров, правил, законов, условий, — предоставляемого математикой, которая сама может рассматриваться как «специализированный диалект естественного языка, а ее функционирование — как частный случай феномена речи» [Манин, 2008, с. 53]. Далее, поясняя свою точку зрения, выдающийся советский и немецкий математик Ю. И. Манин (1937–2023) пишет: «Рассматривая математику как метафору, я хочу подчеркнуть, что интерпретация математического знания является актом в высшей степени творческим. В некотором смысле математика — это роман о природе и человечестве» [Манин, 2008, с. 53].

И, наконец, четвертое основание отсылает нас к когнитивной лингвистике, с точки зрения которой «метафорическая проекция оказывается ключевым элементом в процессе формирования абстрактной мысли. Тот факт, что большинство наших мыслей носит метафорический характер, стало еще одним важным открытием когнитивной науки. Метафоры позволяют распространить наши основные воплощенные понятия на абстрактные теоретические области. <...> Использование метафор становится основополагающим приемом нашего мышления, так как это позволяет нам проецировать “опыт тела” на абстрактные понятия. ...наши абстрактные концепции в значительной мере основаны на аналогиях и сравнениях, то есть метафоричны» [Капра, Луизи, 2020, с. 271–272].

Существует представление о том, что с возрастом у человека за счет абстрактного восприятия конкретного времени возникает иллюзия сокращения временных промежутков, то есть уплотнения времени в рамках его естественного течения. Тогда метафора «*пресс*, или *плотность* времени», представляется наиболее продуктивной не только в смысле раскрытия сущности восприятия времени как целостного психического процесса, но и как инструмента управления сложной системой по оценке времени посредством внутренних часов человека.

Заключение

На основе оригинальной модели научного теоретизирования и альтернативного философского метода Марка Уилсона, допускающего плюрализм концептуальных схем, которым недостает универсальности, был исследован природный феномен *времени*. Каждая концептуальная схема, способная учесть и примирить различные толкования *времени* как элемент пазла, имеющий уникальные контуры, путем соответствующих управляющих действий создает

мозаичное полотно, меняющееся в соответствии с заданным контекстом, выстраиваясь в более сложную концептуальную категорию *времени*.

Хотя в представленном исследовании было использовано весьма ограниченное число примеров из приведенного в конце статьи списка научной литературы отечественных авторов и зарубежных классиков в русскоязычном переводе, эти примеры, с одной стороны, послужили важными источниками новых данных, способствующих усилению открытости и расширению границ применимости теории Уилсона, а с другой стороны, показали, что систематизация этих данных может быть использована при создании будущего обстоятельного концептуального описания, которое можно соотнести с понятием *времени* в постнеклассической трактовке.

Таким образом, феномен времени являет собой благодатную почву для подтверждения теории блуждающих значений Марка Уилсона, вступившего в противостояние с приверженцами достойных научных предложений, каждое из которых может быть вписано в одноуровневые контуры полного и полностью аксиоматизированного охвата. Примером выхода за рамки аксиоматизированного охвата послужило рассмотрение субъективного времени (неслучайно называемого *кажущимся* временем, то есть *образом* времени), описываемого не отдельно от физического пространства и не в связке с ним, как в некоторых аксиоматизированных научных теориях, а в связке с сознанием человека: его психикой, жизненным опытом, эмоциональной памятью, новизной и глубиной переживаний, вовлеченностью в текущую когнитивную деятельность.

Что касается позиции автора статьи, то о ней говорит выбор теории блуждающих значений Марка Уилсона для исследования физического феномена *времени*, безусловно и объективно существующего во множестве известных и еще не открытых ипостасей. Марк Уилсон предоставил исследователям продуктивный научный аппарат конструирования понятий и концептов, названный семантико-эпистемологическим каркасом, который позволяет исследовать и описать глубинные свойства любых объектов, интересующих научные умы в выбранных ими областях знаний.

Тем не менее необходимо отнестись с глубоким уважением ко всем авторам, исследовавшим концептуальные схемы *времени* иными способами, и признать их научные заслуги, обогатившие знание о *времени* и его блуждающих значениях. Поскольку, какими бы разными ни были их подходы и результаты научного поиска, каждый ученый ставил цель выявить фундаментальные, глубинные связи между содержанием и ходом *времени*, между геометрическими свойствами *пространства* и местом, которое в нем занимает *время*, между протекающими в природе физическими процессами, находящимися под влиянием *времени*, и отражением этих процессов в сознании человека.

Общим результатом, объединяющим все проведенные исследования, можно считать не просто подтверждение объективного существования *времени*, но и прямое или негласное обозначение социокультурного ракурса будущего изучения его свойств, отраженных в утверждении: «*Время* не просто существует, оно является невосполнимым ресурсом».

Список источников

1. Уилсон М. Блуждающие значения: в 2 т. / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2025. Т. 1. 520 с.
2. Кирович В. Уравнение времени. М.: УРСС, 2014. 112 с.
3. Брэндом Р. Платформы, патчи и гаражи-стоянки: объяснения Уилсона о тонкой концептуальной структуре в блуждающих значениях // Уилсон М. Блуждающие значения: в 2 т. / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2025. Т. 2. С. 388–411.
4. Фридман М. Логика, математика и философия двадцатого века: Марк Уилсон и аналитическая традиция // Уилсон М. Блуждающие значения: в 2 т. / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2025. Т. 2. С. 412–432.
5. Уилсон М. Имитация строгости: альтернативная история аналитической философии / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. 424 с.
6. Кандрашина Е. Ю., Литвинцева Л. В., Поспелов Д. А. Представление знаний о времени и пространстве в интеллектуальных системах / под ред. Д. А. Поспелова. М.: Наука, 1989. 328 с.
7. Уитроу Дж. Естественная философия времени / пер. с англ. Ю. Молчанова, В. Скурлатова, С. Шушурина; общ. ред. М. Э. Омеляновского. М.: Едиториал УРСС, 2003. 400 с.
8. Капра Ф., Луизи П. Л. Системный взгляд на жизнь: Целостное представление / пер. с англ. М.: УРСС, 2020. 512 с.
9. Ровелли К. Краткая теория времени / пер. с фр. А. Н. Мурашова. М.: АСТ, 2021. 192 с.
10. Пуанкаре А. О науке / пер. с фр.; под ред. Л. С. Понтрягина. М.: Наука, 1990. 736 с.
11. Роберт Орос Ди Баргини — советский авиаконструктор, физик-теоретик, философ. Статьи по физике и философии / сост. А. Н. Маслов. М.: НИЦ «Луч», 2020. 224 с.
12. Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики / пер. с англ. под общ. ред. В. О. Малышенко; предисл. Г. Г. Малинецкого. М.: ЛКИ, 2008. 400 с.
13. Девис П. Пространство и время в современной картине Вселенной / пер. с англ. Н. В. Мицкевича. М.: МИР, 1979. 288 с.
14. Хокинг С., Пенроуз Р. Природа пространства и времени / пер. с англ. О. С. Сажинной. М.: АСТ, 2021. 192 с.
15. Бор Н. Дискуссии с Эйнштейном о теории познания в атомной физике // Успехи физических наук. Т. LXVI. Вып. 4. 1958. Декабрь. С. 571–598.
16. Мур Р. Нильс Бор — человек и ученый / пер. с англ. И. Г. Почиталиной. М.: Мир, 1969. 470 с.
17. Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез / пер. с англ. А. Г. Беркова; под ред. Г. Г. Малинецкого. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 464 с.
18. Канке В. А. Формы времени. М.: ЛИБРОКОМ, 2018. 264 с.
19. Чернин А. Д. Физика времени. М.: УРСС, 2025. 230 с.
20. Морен Э. Метод. Природа Природы / пер. с англ. Е. Н. Князевой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. 488 с.
21. Дойч Д. Структура реальности / пер. с англ. П. И. Быстрова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. 352 с.

22. Ровелли К. Срок времени / пер. с итал. Д. Баяока. М.: АСТ, 2020. 224 с.
23. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы / пер. с англ. Н. В. Воробьева. Киев: Ника-Центр, 1997. 560 с.
24. Манин Ю. Н. Математика как метафора. М.: МЦНМО, 2008. 400 с.

References

1. Wilson, M. (2025). *Wandering significance: an essay on conceptual behaviour in 2 vol.* (V. V. Tselishev, Trans.; vol. 1) “Kanon+” ROOI “Rehabilitacia”. (In Russian).
2. Kirovich, V. (2014). *Equation of time*. URSS. (In Russian).
3. Bandom, R. (2025). Platforms, patches and parking garages: Wilson’s explanations of fine conceptual structure in *Wandering significance* In Wilson, M. (2025). *Wandering significance: an essay on conceptual behaviour in 2 vol.* (V. V. Tselishev, Trans.; vol. 2, pp. 388–411) “Kanon+” ROOI “Rehabilitacia”. (In Russian).
4. Fridman, M. (2025). Logic, Mathematics, and Twentieth-Century Philosophy: Mark Wilson and the Analytical Tradition In Wilson, M. (2025). *Wandering significance: an essay on conceptual behaviour in 2 vol.* (V. V. Tselishev, Trans.; vol. 2, pp. 388–411) “Kanon+” ROOI “Rehabilitacia”. (In Russian)..
5. Wilson, M. (2024). *Imitation of rigor: an alternative history of analytical philosophy* (V. V. Tselishev, Trans.). “Kanon+” ROOI “Rehabilitacia”. (In Russian).
6. Kandrashina, E. Yu., Litvintseva, L. V., & Pospelov, D. A. (1989). *Representation of knowledge about time and space in intelligent systems* (D. A. Pospelov, Ed.). Nauka. (In Russian).
7. Whitrow, G. J. (2003). *The natural philosophy of time* (Yu. Molchanov, V. Skurlatov, & S. Shushurin, Trans.; M. E. Omelyanovsky, Ed.). Editorial URSS. (In Russian).
8. Capra, F., & Luisi, P. L. (2020). *The systems view of life: a unifying vision* (Trans.). URSS. (In Russian).
9. Rovelli, K. (2021). *And if time did not exist?* (A. N. Murashov, Trans.). AST. (In Russian).
10. Poincare, A. (1990). *About science* (Trans.; L. S. Pontryagin, Ed.). Nauka. (In Russian).
11. Maslov, A. N., Comp. (2020). *Robert Oros di Bartini — Soviet aircraft constructor, theoretical physicist and philosopher. Articles on physics and philosophy*. NITS Luch. (In Russian).
12. Penrose, R. (2009). *The emperor’s new mind: concerning computers, minds, and the laws of physics* (V. O. Malysenko Trans.; G. G. Malinetsky, Preface). LKI. (In Russian).
13. Davies, P. (1979). *Space and time in the modern Universe* (N. V. Mitskevich, Trans.). MIR. (In Russian).
14. Hawking, S., & Penrose, R. (2021). *The nature of space and time*. (O. S. Sazhina, Trans.). AST. (In Russian).
15. Bohr, N. (1958). Discussions with Einstein about the theory of knowledge in atomic physics. *Advances in Physical Sciences, LXVI*, (4, December), 571–598. (In Russian).
16. Moore, R. (1969). *Neils Bohr, the man and the scientist* (I. G. Pochitalina, Trans.). Mir. (In Russian).
17. Mainzer, K. (2009). *Thinking in complexity: the computational dynamics of matter, mind, and mankind* (A. G. Berkov, Trans.; G. G. Malinetsky, Ed.). LIBROCOM. (In Russian).
18. Kanke, V. A. (2018). *Forms of time*. LIBROKOM. (In Russian).
19. Chernin, A. D. (2025). *Physics of time*. URSS. (In Russian).

20. Morin, E. (2013). *Method. The nature of Nature* (E. N. Knyazeva, Trans.). “Kanon+” ROOI “Rehabilitacia”. (In Russian).
21. Deutsch, D. (2022). *The fabric of reality* (P. I. Bystrov, Trans.). “Kanon+” ROOI “Rehabilitacia”. (In Russian).
22. Rovelli, K. (2020). *The order of time* (D. Bayuk, Trans.). AST. (In Russian).
23. Russell, B. (1997). *Human knowledge: its scope and limits* (N. V. Vorobyev, Trans.). Nika-Centr. (In Russian).
24. Manin, Yu. N. (2008). *Mathematics as a metaphor*. ICNMO. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Ольга Максимовна Корчажкина — кандидат технических наук, старший научный сотрудник, Федеральный исследовательский центр «Информатика и управление» Российской академии наук, Москва, Россия.

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

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

Научно-теоретическая статья

УДК 165

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-55-70

ТЕСТ ТЬЮРИНГА КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ЛОВУШКА: ПОЧЕМУ ИМИТАЦИЯ ЗНАНИЯ НЕ РАВНА ЗНАНИЮ

Александр Михайлович Жаров

Институт философии РАН,

Москва, Россия,

aleks.zharoff2016@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9082-3446>

Аннотация. Актуальность проблемы определяется растущей ролью систем искусственного интеллекта в производстве и трансляции знания: по мере того как большие языковые модели интегрируются в когнитивные практики миллионов людей, вопрос об эпистемическом статусе их «ответов» приобретает принципиальное значение. Цель статьи — критический анализ теста Тьюринга с позиций эпистемологии добродетелей, направления аналитической философии, связывающего подлинное знание с интеллектуальным характером познающего субъекта. Методологическую основу исследования составляет эпистемология добродетелей в версии Л. Загзебски и Э. Сосы, рассматривающая знание как достижение, обусловленное наличием у субъекта таких интеллектуальных добродетелей, как честность, ответственность, открытость к свидетельствам и любовь к истине. В качестве основных результатов установлено: 1) тест Тьюринга проверяет лингвистическую компетентность, но не эпистемическую ответственность; 2) ИИ систематически демонстрирует интеллектуальные пороки — конфабуляцию, угодливость, гиперкомпетентность; 3) тест игнорирует требование когерентности системы убеждений; 4) он подменяет эпистемический критерий социальным ритуалом распознавания; 5) имитация интеллектуальных добродетелей принципиально отличается от самих добродетелей по мотиву, прозрачности и структуре ответственности. Делается вывод: тест Тьюринга является образцовой эпистемологической ловушкой — он принимает поведенческую копию добродетельного агента за подлинное обладание знанием.

Ключевые слова: тест Тьюринга, эпистемология добродетелей, интеллектуальные добродетели, знание, искусственный интеллект, эпистемическая ответственность, конфабуляция, когерентность убеждений, социальная эпистемология, имитация

Для цитирования: Жаров А. М. Тест Тьюринга как эпистемологическая ловушка: почему имитация знания не равна знанию // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 55–70. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-55-70>

Scientific and theoretical article

UDC 165

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-55-70

TURING TEST AS AN EPISTEMOLOGICAL TRAP: WHY IMITATION OF KNOWLEDGE IS NOT EQUAL TO KNOWLEDGE

Alexander M. Zharov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,

Moscow, Russia,

aleks.zharoff2016@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9082-3446>

Abstract. The relevance of the problem is determined by the growing role of artificial intelligence systems in the production and transmission of knowledge: as large language models become integrated into the cognitive practices of millions of people, the question of the epistemic status of their “responses” acquires fundamental importance. The article aims to critically analyze the Turing test from the standpoint of virtue epistemology — a branch of analytic philosophy that links genuine knowledge to the intellectual character of the knowing subject. The methodological framework is provided by virtue epistemology as developed by L. Zagzebski and E. Sosa, which treats knowledge as an achievement conditioned by the subject’s possession of intellectual virtues: honesty, responsibility, openness to evidence, and love of truth. The main findings are: 1) the Turing test measures linguistic competence rather than epistemic responsibility; 2) AI systematically exhibits intellectual vices — confabulation, sycophancy, hyper-competence; 3) the test ignores the requirement of coherence of the belief system; 4) it substitutes an epistemic criterion with a social recognition ritual; 5) the imitation of intellectual virtues differs fundamentally from genuine virtues in motive, transparency, and normative structure of accountability. The conclusion is that the Turing test constitutes a paradigmatic epistemological trap: it mistakes a behavioral copy of a virtuous agent for genuine knowledge.

Keywords: Turing test, virtue epistemology, intellectual virtues, knowledge, artificial intelligence, epistemic responsibility, confabulation, coherence of beliefs, social epistemology, imitation

For citation: Zharov, A. M. (2026). Turing test as an epistemological trap: why imitation of knowledge is not equal to knowledge. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 55–70. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-55-70>

Введение

Вопрос о том, может ли машина мыслить, занимает философию с тех пор, как вычислительные устройства обрели достаточную сложность, чтобы ставить его всерьез. Алан Тьюринг в своей программной работе «Вычислительные машины и разум» предложил радикально прагматичное решение: откажемся от метафизически перегруженного вопроса «Мыслит ли

машина?» и заменим его операциональным тестом [Turing, 1950]. Если машина способна вести разговор так, что человек-судья не отличит ее от другого человека, то для всех практических целей она обладает интеллектом. Этот критерий получил название игры в имитацию, или теста Тьюринга, и на десятилетия стал центральным ориентиром в философии искусственного интеллекта.

Привлекательность теста Тьюринга очевидна: он конкретен, измерим и избавлен от метафизических допущений. Нам не нужно спорить о том, есть ли у машины сознание, квалиа или душа, — достаточно проверить, как она ведет себя в диалоге. Однако именно эта прагматическая элегантность скрывает в себе глубокую эпистемологическую проблему. Оценивая агента по внешнему поведению, тест Тьюринга полностью абстрагируется от вопроса о внутреннем качестве познавательного процесса — от того, что эпистемология добродетелей называет характером познающего субъекта [Zagzebski, 1996; Sosa, 2007].

Эпистемология добродетелей — направление, получившее мощный импульс в работах Линды Загзебски и Эрнеста Сосы в 1990–2000-е гг., — утверждает, что знание нельзя свести ни к истинному убеждению, ни к убеждению, произведенному надежным процессом [Zagzebski, 1996; Sosa, 2007; Battaly, 2008]. Подлинное знание требует наличия у познающего субъекта интеллектуальных добродетелей: честности, ответственности, открытости к свидетельствам, любви к истине, интеллектуального мужества и смирения. Знание в этой перспективе не просто продукт, а достижение, обусловленное характером агента [Code, 1987; Pritchard, 2009]. Субъект, лишенный этих добродетелей или систематически демонстрирующий противоположные им пороки, не может считаться знающим, даже если его высказывания случайно оказываются верными.

Именно в этом и состоит центральный тезис настоящей статьи: тест Тьюринга является эпистемологической ловушкой, поскольку он принимает поведенческую имитацию добродетельного познавательного агента за подлинное обладание интеллектуальными добродетелями. Он проверяет то, что можно назвать поверхностной эпистемической компетентностью — способность производить убедительные ответы, — игнорируя то, что составляет глубинное условие знания: укорененность высказывания в добродетельном характере субъекта, стремящегося к истине.

Следует оговориться: наша критика теста Тьюринга не является отрицанием его исторической и эвристической ценности. Для своего времени он был радикально продуктивным, сместив дискуссию с нерешаемых метафизических вопросов к конкретным, измеримым критериям [Block, 1981] и стимулировав десятилетия исследований в области искусственного интеллекта (ИИ). Но именно его успех поставил перед нами новые, более глубокие вопросы, которые требуют иного философского инструментария. Эпистемология добродетелей предоставляет этот инструментарий, и его применение к тесту Тьюринга обнаруживает границы, которые нельзя игнорировать в эпоху систем, ежедневно взаимодействующих с миллионами людей в роли знающих собеседников.

Методологические основания

Настоящая статья опирается на методологию эпистемологии добродетелей как аналитического подхода к исследованию природы знания. В рамках данного подхода знание рассматривается не как статическое отношение субъекта к истинному суждению, но как динамическое достижение, неразрывно связанное с интеллектуальным характером познающего агента. Ключевыми источниками служат работы Л. Загзебски [Zagzebski, 1996], Э. Сосы [Sosa, 2007], Дж. Греко [Greco, 2010] и Х. Бэттали [Battaly, 2008], образующие концептуальный каркас анализа.

Центральное понятие нашего исследования — интеллектуальная добродетель — понимается вслед за Загзебски как устойчивая диспозиция познающего субъекта, направленная на достижение истины посредством надлежащих когнитивных практик, обусловленных правильными мотивами [Zagzebski, 1996, p. 137]. Это определение принципиально отличает добродетель от простой поведенческой диспозиции: недостаточно лишь действовать правильно — необходимо действовать правильно по правильным причинам. Данное различие, как будет показано, является ключевым при анализе возможностей и ограничений теста Тьюринга.

Для анализа социального измерения знания привлекается эпистемология свидетельства [Coady, 1992; Fricker, 2007], исследующая условия, при которых принятие свидетельства другого субъекта является эпистемически оправданным. В части анализа когерентности убеждений мы опираемся на концепцию У. В. О. Куайна о «паутине убеждений» [Quine, 1951] и когерентизм Л. Бонжура [BonJour, 1985]. Эмпирические данные о поведении больших языковых моделей заимствуются из обзорных работ в области обработки естественного языка [Survey of hallucination..., 2023; Language models..., 2023].

Метод исследования — концептуальный анализ в сочетании с критической аргументацией: мы последовательно применяем понятийный аппарат эпистемологии добродетелей к структурным особенностям теста Тьюринга, выявляя принципиальные несоответствия между тем, что тест измеряет, и тем, что требуется для атрибуции подлинного знания.

Результаты

Лингвистическая компетентность против эпистемической ответственности.

Операциональный поворот Тьюринга и его философские предпосылки

Чтобы понять, в чем именно состоит эпистемологическая ловушка теста Тьюринга, необходимо сначала реконструировать философский выбор, который лежит в его основании. Тьюринг сознательно отказался от традиционного вопроса о природе мышления и предложил поведенческий суррогат: вместо «Что такое

мышление?» — «Как ведет себя мыслящее существо?» [Turing, 1950]. Этот ход интеллектуально честен в своей прагматичности, но он несет в себе скрытое онтологическое допущение: что поведение и есть ментальное состояние, что нет принципиальной разницы между «быть разумным» и «вести себя как разумный».

Это допущение отвечает духу функционализма в философии сознания: ментальные состояния определяются своими функциональными ролями — тем, как они соотносятся с входными данными, выходными реакциями и другими ментальными состояниями, — а не своей субстратной природой [Fodor, 1975; Chalmers, 1996]. Тьюринговский тест реализует эту интуицию: если система обрабатывает языковые стимулы и производит реакции, неотличимые от человеческих, — она разумна по определению. Именно эту предпосылку оспаривал Дж. Сёрль в знаменитом аргументе «китайской комнаты», показав, что синтаксической правильности недостаточно для наличия семантики и понимания [Searle, 1980]. Х. Дрейфус, в свою очередь, указывал, что человеческий интеллект неотделим от воплощенности в теле и от практического взаимодействия с миром — того, чего принципиально лишены дискретные вычислительные системы [Dreyfus, 1992].

Эпистемология добродетелей занимает в этом споре прямо противоположную позицию. Загзебски пишет, что знание не может быть определено через внешние критерии успеха — через то, что Сосса назвал *aptness* в смысле «точного выстрела» [Sosa, 2007, p. 23]. Знание требует, чтобы успех был обусловлен добродетелями субъекта, а не просто совпал с реальным положением дел [Zagzebski, 1996, p. 271]. Субъект, который случайно угадывает правильный ответ, не знает, даже если ответ верен. Субъект, который приходит к правильному ответу через ненадежные или порочные процессы (обман, конфабуляция, подстраивание под ожидания), не знает, даже если ответ совпадает с истиной. Именно это различие тест Тьюринга систематически игнорирует.

Эпистемическая ответственность как условие знания

Центральным понятием эпистемологии добродетелей в версии Загзебски является понятие эпистемической ответственности [Zagzebski, 1996; Code, 1987]. Это не просто требование говорить правду — это комплексное нормативное требование к познающему субъекту: стремиться к истине как к самостоятельной ценности, быть открытым к опровергающим свидетельствам, признавать пределы собственного знания, нести ответственность за обоснованность своих утверждений перед сообществом.

Теперь обратимся к участнику теста Тьюринга — к языковой модели. Ее функция в ходе теста принципиально иная: она должна произвести впечатление на судью. Ее целевая функция в широком смысле — максимизировать правдоподобность, убедительность, человекоподобие ответов. Эта цель не только не совпадает с целью стремления к истине — она прямо ей противоречит

в определенных ситуациях. Если для сохранения образа «человека» необходимо сослаться на несуществующий личный опыт, модель это сделает. Если для убедительности нужно привести правдоподобную, но ложную дату или имя, модель их сгенерирует. Истина здесь подчинена риторической цели, а не наоборот.

Именно в этом и состоит первое принципиальное расхождение между тестом Тьюринга и эпистемологией добродетелей. Тест не только не требует эпистемической ответственности от участника — он структурно поощряет ее нарушение. Агент, который побеждает в тесте, — это агент, который наиболее успешно симулировал добродетели, оставаясь фактически безответственным. Это не знание; это в лучшем случае мастерская риторика [Goldman, 1986].

Разные целевые функции — разные эпистемические результаты

Важно подчеркнуть не только то, что ИИ в тесте Тьюринга нарушает нормы эпистемической ответственности, но и то, что это нарушение является структурным, а не случайным. Когда человек лжет в тесте, он отступает от своих собственных эпистемических стандартов. Он знает, что лжет, он испытывает (или мог бы испытывать) когнитивный дискомфорт от нарушения нормы [Wittgenstein, 1953]. У языковой модели нет такого стандарта изнутри: она не «знает, что лжет», потому что у нее нет метарепрезентации собственного когнитивного состояния относительно истинности высказываний. Она генерирует токены — и все. Между «сгенерировать истину» и «сгенерировать ложь» нет нормативной асимметрии со стороны модели.

Таким образом, тест Тьюринга сравнивает двух агентов с принципиально разными целевыми функциями и делает из этого сравнения вывод об их интеллектуальной эквивалентности. Это ошибка уровня аргумента: она игнорирует принципиальное эпистемологическое различие между агентами и сосредотачивается на поверхностном сходстве.

Интеллектуальные пороки ИИ в рамках теста Тьюринга. Каталог интеллектуальных добродетелей и их отсутствие

Прежде чем анализировать конкретные пороки, которые демонстрирует ИИ в тесте Тьюринга, полезно очертить каталог интеллектуальных добродетелей, которые эпистемология добродетелей считает конститутивными для подлинного познающего субъекта. Загзевски выделяет следующие ключевые интеллектуальные добродетели: интеллектуальную честность, открытость ума, интеллектуальное мужество, интеллектуальное смирение, тщательность и глубинную ориентацию на истину как на самоценность [Zagzebski, 1996, p. 98–100]. Эти добродетели являются тем, что делает убеждение знанием, а не просто истинным высказыванием.

Конфабуляция как интеллектуальная нечестность

Наиболее очевидный порок языковых моделей с точки зрения эпистемологии добродетелей — это систематическая конфабуляция. Конфабуляция в нейропсихологии обозначает бессознательное заполнение провалов памяти выдуманным, но субъективно правдоподобным содержанием. В контексте большой языковой модели (Large Language Model — LLM) этот термин был адаптирован для обозначения производства фактически ложных, но лингвистически убедительных утверждений [Survey of hallucination..., 2023].

С позиции эпистемологии добродетелей интеллектуальная честность требует, чтобы субъект в ситуации неопределенности сигнализировал об этой неопределенности. Высказывание «Я не знаю» или «Мне кажется, но я не уверен» — это не признак слабости, а проявление интеллектуальной добродетели [Zagzebski, 1996]. Именно этой способности к калиброванному выражению неопределенности лишены большинство современных LLM в их базовом режиме работы. Принципиально важно то, что конфабуляция LLM — не случайный сбой, а структурное следствие архитектуры: модель обучена предсказывать наиболее вероятный следующий токен вне зависимости от того, соответствует ли порождаемый текст реальности [Survey of hallucination..., 2023, p. 4].

В контексте теста Тьюринга это создает парадоксальную ситуацию. Умение говорить «Я не знаю» в нужный момент может помочь модели пройти тест, потому что люди тоже иногда признают незнание. Но в этом случае мы имеем дело с имитацией интеллектуальной честности, а не с самой честностью. Тест не способен различить эти два случая — в этом и состоит его ловушка.

Некритичность и реактивная угодливость

Другая ключевая добродетель — интеллектуальное мужество: способность отстаивать позицию перед лицом давления и не менять убеждений только потому, что собеседник выражает несогласие. Языковые модели демонстрируют систематическое нарушение этого различия — феномен, который в исследовательской литературе получил название *sysorphancy* (угодливость) [Survey of hallucination..., 2023]. Если пользователь настойчиво утверждает нечто ошибочное, модель нередко «соглашается» с ним — не потому что получила убедительный аргумент, а потому что обучение на человеческих предпочтениях (Reinforcement Learning from Human Feedback — RLHF) сформировало тенденцию производить ответы, которые нравятся пользователю. Это прямое нарушение интеллектуального мужества: убеждение меняется под давлением социального сигнала, а не эпистемического аргумента.

Отсутствие интеллектуального смирения

Интеллектуальное смирение — осознание пределов своей компетентности — является, пожалуй, наиболее очевидным дефицитом LLM как эпистемического агента. LLM производит ответы в принципиально однородном режиме вне зависимости от того, насколько надежно ту или иную область покрывают обучающие данные. Вопрос о столице Франции и вопрос о деталях редкого медицинского протокола получают ответы в одинаковом стилистическом регистре, с одинаковой кажущейся уверенностью. Модель не «знает», что она знает меньше во втором случае, потому что у нее нет метарепрезентации собственных эпистемических состояний, структурированной по предметным областям [Pritchard, 2009].

В тесте Тьюринга это проявляется как гиперкомпетентность — особая форма интеллектуального порока. Человек-судья, сталкивающийся с собеседником, который обо всем высказывается с одинаковой уверенностью и детализацией, вполне может принять это за признак исключительной эрудиции. На самом деле это признак отсутствия самого механизма, отличающего «знаю» от «не знаю».

Проблема когерентности: знание без знающего.

Когерентность как условие знания

Одним из ключевых требований к знанию является требование когерентности (связности) системы убеждений субъекта [VonJour, 1985; Harman, 1986]. Знание не существует в виде изолированных пропозиций; оно встроено в сеть взаимосвязанных убеждений, каждое из которых поддерживается и поддерживает другие. Именно эта связность придает отдельному убеждению его эпистемический вес. Процесс непрерывной взаимной корректировки убеждений — то, что Куайн называл паутиной убеждений, — является признаком подлинного познающего субъекта [Quine, 1951].

Лоскутность vs цельность: эпистемический статус LLM

Языковые модели не обладают когерентной системой убеждений в описанном смысле. Они не имеют убеждений вообще — они имеют веса нейронной сети, которые определяют вероятностные распределения по токенам в контексте. Это не система убеждений, а система статистических зависимостей.

Практическое следствие этого хорошо известно: LLM могут производить противоречивые утверждения в зависимости от контекста запроса [Survey of hallucination..., 2023, p. 8]. Это знание без знающего — пропозициональный контент без субъекта, который держит его в связной системе. У LLM нет того, что Аристотель называл бы нусом — единым центром мышления,

обеспечивающим единство познавательного акта [Aristotle, 1998]. В контексте теста Тьюринга это не обнаруживается немедленно: в рамках локального контекста модель вполне последовательна. Но как только тест начинает проверять поперечные связи между различными областями, лоскутность «знания» LLM начинает проявляться.

Память, идентичность и эпистемический нарратив

Тесно связана с проблемой когерентности проблема памяти и идентичности эпистемического субъекта. Человек как познающий субъект обладает биографией убеждений: его нынешние убеждения суть результат длительного процесса обучения, опыта, разочарований, открытий, диалогов. Когда он утверждает нечто, за этим утверждением стоит история того, как он пришел к этому убеждению [Crawford, 2015]. Эта история придает убеждению эпистемический вес особого рода — вес, связанный с понятием идентичности.

LLM лишена эпистемической биографии. Каждый разговор начинается заново, без истории предыдущих убеждений, без опыта, который мог бы стоять за утверждениями. Это не просто техническое ограничение, которое устраняется добавлением долгосрочной памяти в систему. Добавленная память LLM — это хранилище данных, а не биография. Это принципиальное различие, которое тест Тьюринга не улавливает.

Дискуссионные вопросы

Эпистемологическая ловушка:

когда социальный ритуал заменяет эпистемический критерий.

Эпистемология свидетельства и этико-эпистемический контракт

Чтобы понять, почему тест Тьюринга является ловушкой не только в абстрактном философском смысле, но и в смысле реальной угрозы для когнитивных практик, необходимо обратиться к социальной эпистемологии — разделу, изучающему знание в его социальном измерении [Coady, 1992; Fricker, 2007]. Ключевую роль здесь играет эпистемология свидетельства: учение о том, как и на каких основаниях мы принимаем знание от других.

Традиционный ответ включает два вида условий: эпистемические (свидетель должен быть компетентен) и этические (свидетель должен быть искренен) [Coady, 1992]. Эти два условия образуют то, что можно назвать этико-эпистемическим контрактом: негласным соглашением между участниками коммуникации о том, что они соблюдают нормы честного обмена знанием. Именно эта система социального подкрепления обеспечивает надежность знания по свидетельству [Fricker, 2007].

Как тест Тьюринга разрушает этико-эпистемический контракт

Тест Тьюринга структурно разрушает этико-эпистемический контракт. Когда судья в тесте взаимодействует с собеседником, не зная, человек это или машина, он автоматически применяет нормальные нормы эпистемологии свидетельства: приписывает собеседнику добросовестность, компетентность, искренность. Он обрабатывает информацию в режиме «я общаюсь с ответственным субъектом».

Но языковая модель не является ответственным субъектом. Она не принимала на себя обязательств этико-эпистемического контракта, потому что не может их принять: у нее нет намерений, нет ценностей, нет подлинного стремления к истине. Когда судья, взаимодействуя с ней, производит атрибуцию этих качеств — он совершает фундаментальную ошибку атрибуции, обнаруживая то, чего нет. Тест Тьюринга эксплуатирует нашу эволюционно обусловленную склонность к агентной атрибуции [Dennett, 1987]: мы «запрограммированы» воспринимать сложное коммуникативное поведение как признак сознательного агента.

Этиология знания: происхождение как эпистемический фактор

Здесь возникает принципиально важный аргумент, связанный с понятием этиологии знания — вопросом о происхождении утверждения. В эпистемологии свидетельства устоялось мнение, что эпистемический статус принятого свидетельства зависит не только от его содержания, но и от его источника [Goldman, 1986; Greco, 2010].

Применим этот принцип к результатам теста Тьюринга. Предположим, что судья поговорил с собеседником и получил от него некоторые факты. После теста ему сообщают: «Ваш собеседник был языковой моделью, которая систематически галлюцинирует, не имеет доступа к реальному знанию и была обучена производить убедительные ответы, а не истинные» [Survey of hallucination..., 2023]. Немедленно и полностью изменится его эпистемическое отношение ко всем полученным знаниям, даже к тем, которые объективно истинны. Потому что этиология этих утверждений делает их эпистемически ненадежными. Тест Тьюринга скрывает этиологию — он активно препятствует правильной эпистемической оценке высказываний.

Имитация добродетелей: почему маска не является лицом.

Контраргумент: ИИ научится быть добродетельным

Представленный нами анализ может встретить следующее возражение: все описанное — особенности нынешних LLM, а не принципиальные ограничения ИИ как такового. Что, если будущие системы будут специально обучены корректно признавать незнание, последовательно придерживаться убеждений,

демонстрировать интеллектуальное смирение и мужество? Разве появление таких систем не опровергнет тезис о несовместимости теста Тьюринга с эпистемологией добродетелей?

Это возражение серьезно и заслуживает детального ответа. Оно опирается на функционалистскую интуицию: если система ведет себя так же, как и добродетельный агент, значит, она и есть добродетельный агент [Fodor, 1975]. Именно эту интуицию необходимо подвергнуть критическому анализу.

Мотив как конститутивный элемент добродетели

Эпистемология добродетелей, в особенности в версии Загзебски, придает ключевое значение мотиву [Zagzebski, 1996, p. 142]. Добродетель — это не просто диспозиция производить определенные типы поведения, это диспозиция производить такое поведение по определенным причинам. Честность — это не просто высказывание истины; это высказывание истины, обусловленное ценностной ориентацией на правду как на благо.

Это различие имеет прямое следствие: тренировка системы на поведение, имитирующее добродетели, принципиально отличается от формирования у нее самих добродетелей. Когда ИИ обучен говорить «Я не знаю» в ситуациях неопределенности, это поведение производится не из любви к истине, а из функции минимизации ошибок, заложенной разработчиком. Функционально они неотличимы на поверхности, но эпистемологически это принципиально разные вещи. В первом случае «Я не знаю» — это эпистемический акт, обусловленный добродетелью; во втором — это поведенческий паттерн, обусловленный правилом.

Добродетельный агент применяет добродетели гибко, в новых ситуациях, которые не были предусмотрены при обучении. Он способен к обобщению принципа, стоящего за добродетелью, на случаи, которых никогда не встречал [Greco, 2010; Battaly, 2008]. ИИ, обученный на конкретных паттернах поведения, воспроизводит эти паттерны, но не принцип.

Прозрачность и проверяемость добродетельного агента

Второй аспект того же аргумента связан с понятием прозрачности. Добродетельный субъект открыт для эпистемической инспекции: его можно спросить, почему он так считает, и он предоставит свои резоны. Именно поэтому научный дискурс, судебное разбирательство и академическая дискуссия работают так, как работают: они предполагают, что агенты способны воспроизводить и защищать свои резоны [Goldman, 1986].

Нейронная сеть в принципе непрозрачна: она не может предоставить резоны в описанном смысле. Она может генерировать текст, описывающий якобы имевший место процесс рассуждения. Но этот текст является новым выводом

модели, а не ретроспективным отчетом о реальном процессе генерации. М. Турпин (M. Turpin) и его соавторы показали, что цепочки рассуждений, производимые LLM, нередко не отражают факторов, реально влиявших на финальный ответ: модель объясняет свое решение одними причинами, тогда как анализ ее поведения в контрфактических условиях выявляет совершенно иные [Language models..., 2023, p. 74955]. Это системное расхождение между декларируемым и реальным процессом принятия решений делает LLM принципиально непрозрачным агентом.

Моральный разрыв: знание и ответственность

Существует еще один принципиальный аспект этого аргумента, связанный с моральным измерением эпистемологии добродетелей. Загзебски подчеркивает, что интеллектуальные добродетели аналогичны моральным добродетелям — и это не случайно [Zagzebski, 1996, p. 8–9]. Познание — это не просто когнитивная операция; это практика, имеющая моральное измерение. Именно поэтому эпистемическая ответственность не метафора, а буквальное описание нормативной структуры познания [Code, 1987].

LLM не может нести ответственность. Не потому, что она «машина» в пренебрежительном смысле, а потому что у нее нет того, что является необходимым условием ответственности: способности оценивать собственные когнитивные практики с точки зрения нормы. Без этой структуры ответственность LLM — это ответственность термостата: он работает правильно или неправильно в смысле соответствия параметрам, но не в смысле морального и эпистемического самоопределения.

Показательно, что именно это различие проявляется при столкновении с ошибкой. Когда LLM совершает фактическую ошибку и пользователь указывает на нее, типичная реакция модели — исправление в следующем сообщении, нередко сопровождаемое извинением в человекоподобном стиле. Но это псевдосамокоррекция: у нее нет ни внутреннего фиксирования факта ошибки, ни пересмотра «убеждения», ни нормативного осмысления того, почему ошибка была совершена [Language models..., 2023]. Следующий пользователь, задав тот же вопрос, получит ту же вероятность ошибочного ответа. Подлинная ответственность предполагала бы именно то, чего здесь нет: интеграцию опыта ошибки в систему, которая ее совершила.

Заключение

Проведенный анализ позволяет сформулировать несколько взаимосвязанных выводов, которые вместе складываются в критику теста Тьюринга с позиций эпистемологии добродетелей.

Во-первых, тест Тьюринга является поведенческим критерием, ориентированным на внешнее сходство с человеком и принципиально игнорирующим внутреннее качество познавательного агента. С точки зрения эпистемологии добродетелей это концептуальное заблуждение о природе знания. Знание не сводится к производству правильных ответов; оно предполагает наличие у субъекта интеллектуальных добродетелей, конститутивных для подлинного познавательного акта [Zagzebski, 1996; Sosa, 2007; Greco, 2010].

Во-вторых, ИИ в тесте Тьюринга систематически демонстрирует интеллектуальные пороки: конфабуляцию как форму интеллектуальной нечестности, угодливость как нарушение интеллектуального мужества, гиперкомпетентность как симптом отсутствия интеллектуального смирения [Survey of hallucination..., 2023]. Успех в тесте Тьюринга достигается не вопреки этим порокам, а во многом благодаря им.

В-третьих, тест Тьюринга игнорирует требование когерентности системы убеждений, принципиальное для подлинного знания [BonJour, 1985; Quine, 1951]. LLM производит «знание без знающего» — пропозициональный контент без субъекта, который держит его в связной системе.

В-четвертых, тест Тьюринга эксплуатирует нашу склонность к агентной атрибуции [Dennett, 1987] и тем самым подменяет эпистемический критерий социальным ритуалом. Он скрывает этиологию знания и апеллирует к нашей готовности доверять собеседнику, встроенной в практики эпистемологии свидетельства [Coady, 1992; Fricker, 2007].

В-пятых, даже если ИИ будет специально обучен имитировать интеллектуальные добродетели, это не изменит принципиальной диспозиции. Имитация добродетели отличается от добродетели по мотиву, по прозрачности и по нормативной структуре ответственности [Zagzebski, 1996; Language models..., 2023]. Маска — не лицо.

Итоговый тезис: тест Тьюринга — блестящее изобретение, которое решает одну задачу (операциональное определение поведенческой неотличимости машины от человека), но претендует на решение другой (определение наличия подлинного знания и интеллекта). Подлинный эпистемологический критерий для оценки ИИ-систем должен спрашивать не «Может ли эта система имитировать человека?», а «Обладает ли эта система интеллектуальными добродетелями?». По этому критерию нынешние LLM не проходят тест, и это, возможно, важнейший эпистемологический урок эпохи искусственного интеллекта.

Эти выводы имеют последствия, выходящие за пределы академической философии. Если мы принимаем тест Тьюринга как достаточный критерий «знания» машины, мы рискуем создать общество, в котором убедительная имитация неотличима от реальной компетентности. Именно поэтому возрождение эпистемологии добродетелей в диалоге с философией ИИ является не академической роскошью, а насущной интеллектуальной необходимостью нашего времени.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. Turing A. M. Computing machinery and intelligence // *Mind*. 1950. Vol. 59. № 236. P. 433–460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
2. Zagzebski L. T. *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 354 p.
3. Sosa E. *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Vol. 1. 192 p.
4. Battaly H. Virtue epistemology // *Philosophy Compass*. 2008. Vol. 3. № 4. P. 639–663. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00146.x>
5. Code L. *Epistemic responsibility*. Hanover: University Press of New England, 1987. 295 p.
6. Pritchard D. *What is this thing called knowledge?* London: Routledge, 2009. 218 p.
7. Block N. Psychologism and behaviorism // *The Philosophical Review*. 1981. Vol. 90. № 1. P. 5–43. <https://doi.org/10.2307/2184371>
8. Greco J. *Achieving knowledge: a virtue-theoretic account of epistemic normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 195 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511806902>
9. Coady C. A. J. *Testimony: a philosophical study*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 312 p.
10. Fricker M. *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 192 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
11. Quine W. V. O. Two dogmas of empiricism // *The Philosophical Review*. 1951. Vol. 60. № 1. P. 20–43. <https://doi.org/10.2307/2181906>
12. Bonjour L. *The structure of empirical knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. 258 p.
13. Survey of hallucination in natural language generation / Ji Z. [et al] // *ACM Computing Surveys*. 2023. Vol. 55. № 12. P. 1–38. <https://doi.org/10.1145/3571730>
14. Language models don't always say what they think: unfaithful explanations in chain-of-thought prompting / Turpin M. [et al] // *Advances in Neural Information Processing Systems*. 2023. Vol. 36. P. 74952–74965. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2305.04388>
15. Fodor J. A. *The language of thought*. New York: Thomas Y. Crowell, 1975. 214 p.
16. Chalmers D. J. *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press, 1996. 414 p.
17. Searle J. R. *Minds, brains, and programs* // *Behavioral and Brain Sciences*. 1980. Vol. 3. № 3. P. 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
18. Dreyfus H. L. *What computers still can't do: a critique of artificial reason*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992. 354 p.
19. Goldman A. I. *Epistemology and cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986. 432 p.
20. Wittgenstein L. *Philosophical investigations* / transl. by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953. 250 p.
21. Harman G. *Change in view: principles of reasoning*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986. 176 p.
22. Aristotle. *Nicomachean ethics* / transl. by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1998. 264 p.
23. Crawford M. B. *The world beyond your head: on becoming an individual in an age of distraction*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015. 306 p.
24. Dennett D. C. *The intentional stance*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. 388 p.

References

1. Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59, (236), 433–460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
2. Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge University Press.
3. Sosa, E. (2007). *A virtue epistemology: apt belief and reflective knowledge* (vol. 1). Oxford University Press.
4. Battaly, H. (2008). Virtue epistemology. *Philosophy Compass*, 3, (4), 639–663. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00146.x>
5. Code, L. (1987). *Epistemic responsibility*. University Press of New England.
6. Pritchard, D. (2009). *What is this thing called knowledge?* Routledge.
7. Block, N. (1981). Psychologism and behaviorism. *The Philosophical Review*, 90, (1), 5–43. <https://doi.org/10.2307/2184371>
8. Greco, J. (2010). *Achieving knowledge: a virtue-theoretic account of epistemic normativity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511806902>
9. Coady, C. A. J. (1992). *Testimony: a philosophical study*. Clarendon Press.
10. Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
11. Quine, W. V. O. (1951). Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review*, 60, (1), 20–43. <https://doi.org/10.2307/2181906>
12. Bonjour, L. (1985). *The structure of empirical knowledge*. Harvard University Press.
13. Ji, Z., Lee, N., Frieske, R., Yu, T., Su, D., Xu, Y., Ishii, E., Bang, Y. J., Madotto, A., & Fung, P. (2023). Survey of hallucination in natural language generation. *ACM Computing Surveys*, 55, (12), 1–38. <https://doi.org/10.1145/3571730>
14. Turpin, M., Michael, J., Perez, E., & Bowman, S. (2023). Language models don't always say what they think: unfaithful explanations in chain-of-thought prompting. *Advances in Neural Information Processing Systems*, 36, 74952–74965. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2305.04388>
15. Fodor, J. A. (1975). *The language of thought*. Thomas Y. Crowell.
16. Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
17. Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, (3), 417–424. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756>
18. Dreyfus, H. L. (1992). *What computers still can't do: a critique of artificial reason*. MIT Press.
19. Goldman, A. I. (1986). *Epistemology and cognition*. Harvard University Press.
20. Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). Blackwell.
21. Harman, G. (1986). *Change in view: principles of reasoning*. MIT Press.
22. Aristotle. (1998). *Nicomachean ethics* (W. D. Ross, Trans.). Oxford University Press.
23. Crawford, M. B. (2015). *The world beyond your head: on becoming an individual in an age of distraction*. Farrar, Straus and Giroux.
24. Dennett, D. C. (1987). *The intentional stance*. MIT Press.

Информация об авторе / Information about the author:

Александр Михайлович Жаров — младший научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

Alexander M. Zharov — Junior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

aleks.zharoff2016@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9082-3446>



Научно-исследовательская статья

УДК 291

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-71-84

ПРОБЛЕМА НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ ИТСИЗМА КАК МАССОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Александр Владимирович Ткаченко

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

tkachenkoav@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5271-3665>

Аннотация. Статья посвящена теоретическому анализу итсизма как абстрактной формы религиозных представлений. Анализ строится на основе результатов эмпирических исследований, проведенных автором и другими учеными в течение последних десятилетий и описанных в работах 2000–2020-х гг. Подчеркивается широкое распространение итсизма, прежде всего в христианских странах. Впервые в российской научной литературе дается подробное описание характерных черт итсизма как массового религиозного мировоззрения. Делается предположение о дальнейшей его трансформации в новое религиозное движение через институционализацию. Впервые перечислены проблемы, с которыми сталкивается исследователь данного религиозного феномена. Отмечается малая осведомленность общественности о самом факте существования итсизма. Причина такой ситуации усматривается в недостаточном понимании содержания понятия «итсизм» и, как следствие, в малом количестве попыток его изучения. В частности, указывается отсутствие в России научных исследований на тему итсизма, за исключением работ автора. Делаются выводы о значимых для науки особенностях итсизма и о возможном решении проблемы его научного исследования.

Ключевые слова: итсизм, религия, религиозные представления, мировоззрение, исследование

Для цитирования: Ткаченко А. В. Проблема научного изучения итсизма как массового религиозного мировоззрения // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 71–84. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-71-84>

© Ткаченко А. В., 2026

Scientific research article

UDC 291

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-71-84

THE PROBLEM OF SCIENTIFIC STUDY OF IETSISM AS A MASS RELIGIOUS WORLDVIEW

Alexander V. Tkachenko

Moscow City University,

Moscow, Russia,

tkachenkoav@mgpu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5271-3665>

Abstract. The article is devoted to the theoretical analysis of Ietsism as an abstract form of religious beliefs. The analysis is based on the results of the empirical studies conducted by the author and other scholars over the past decades and described in works published in the 2000s and 2020s. The article highlights the widespread prevalence of Ietsism, particularly in Christian countries. For the first time in Russian academic literature, it provides a detailed description of the characteristics of Ietsism as a mass religious worldview. It is suggested that it will further transform into a new religious movement through institutionalization. This is the first time that the problems faced by researchers of this religious phenomenon have been listed. The article notes that there is little public awareness of the existence of Ietsism. This is due to a lack of understanding of the concept of Ietsism and, as a result, a lack of research on it. In particular, there is an insufficient quantity of scientific researches on Ietsism in Russia, with the exception of the author's works. The article concludes with a discussion of the scientific significance of Ietsism and potential solutions to the problem of its scientific research.

Keywords: Ietsism, religion, religious beliefs, worldview, research

For citation: Tkachenko, A. V. (2026). The problem of scientific study of Ietsism as a mass religious worldview. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 71–84. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-71-84>

Введение

Итсизм — голландское по происхождению слово, которым ученые из Нидерландов в 1990-е гг. обозначили такое религиозное мировоззрение, для которого свойственна вера в Нечто, существующее свыше, без четких описательных характеристик этой Высшей Силы. Под Высшей Силой может пониматься Бог, несколько богов, особая энергия, инопланетный разум и все, что подскажет фантазия, причем эта сила не обязательно должна быть наделена такими атрибутами, о которых говорится в догматах известных религий. Более того, представление о Высшей Сущности может меняться в зависимости от ситуации. Вследствие этого критического отношения к традиционным конфессиям итсизм иногда называют внеконфессиональной, или либеральной верой, а в США как эквивалент используют термин ‘spiritual but not religious’ (духовное, но не религиозное).

Религиозный феномен итсизма был выявлен в ходе социологических опросов в Западной Европе¹, но быстро выяснилось, что он характерен и для США, и для Восточной Европы, и для постсоветского пространства. И если в конце XX в. к итсистам робко причисляли небольшую, но растущую прослойку между убежденными теистами и атеистами и агностиками, то исследования, проведенные в XXI столетии, показали тенденцию к превращению итсизма в массовое религиозное мировоззрение.

Вместе с тем до сих пор нет ни одной научной работы, обобщающей результаты изучения итсизма в разных странах, а исследования, направленные на выявление итсистов из общей массы верующих, проводятся крайне редко. В данной статье автор постарался проанализировать основные признаки итсизма и те препятствия, которые объективно встают перед исследователем, намеренным приступить к его изучению.

Возникновение итсизма

Итсизм не привносится извне, хотя может формироваться в условиях, созданных при участии заимствованных из-за рубежа идей. Но сам он непосредственно вырастает внутри ослабленного, лишенного духовного стержня общества. На Западе процесс его зарождения начался раньше, чем в России, и был более продолжительным. В значительной степени он вырос из абстрактных представлений эпохи Просвещения о силах, создавших и управляющих Вселенной, когда Бог постепенно стал заменяться в мировоззрении на Высший Разум и Верховное Существо, а впоследствии — на Абсолютных Дух, Мировую Волю и т. п. В интеллектуальной среде популярными стали идеи деизма, которые впоследствии привели к развитию агностицизма. Однако представление о Боге как о Творце и Личностном Духе не исчезло даже тогда, когда агностицизм подготовил почву для благосклонного восприятия западным человеком атеистического мировоззрения. Теизм как бы медленно таял и убывал из европейской культуры. Этому способствовали популярные социально-философские концепции, возникавшие на Западе в середине XIX – середине XX в., например марксизм, фрейдизм, неомарксизм Франкфуртской школы и др.

В отличие от Европы, в России секуляризация сознания протекала быстрее не столько потому, что в нашей стране произошла революция — революции под атеистическими или квазирелигиозными лозунгами совершались и в других странах, — сколько потому, что атеистическая пропаганда действовала в нашей стране долго, непрерывно и сопровождалась реальными действиями по борьбе с «религиозным (читай — монотеистическим) мракобесием». Поэтому к концу XX в. и на Западе, и в России, и даже в Китае атеизм начал

¹ *Plasterk R.* Ietsisme // Internet archive Wayback Machine. URL: https://web.archive.org/web/20080305024712/http://taal.web-log.nl/taaladviesdienst/2007/02/ronald_plasterk.html (дата обращения: 15.03.2026).

приобретать формы апатеизма — равнодушного отношения к традиционным религиям.

Однако не бывает такого, чтобы в обществе превалировало равнодушие к религии вообще. Позднесоветский апатеизм касался именно традиционных конфессий. При этом не гас, а даже возрастал интерес населения к религиозной экзотике — йоге, восточным гороскопам, экстрасенсорике, родноверию и т. д. И это вполне объяснимо: как гласит пословица, свято место пусто не бывает, и после гонений на Церковь и разгром монотеистических богословских школ многие граждане переключились на политеизм в самых разных его вариациях. Дальнейшее разочарование большей части населения в коммунистических идеалах, нередко имевших квазирелигиозную основу, создало своеобразный духовный вакуум, когда десятки миллионов людей оказались в ситуации идейного кризиса: в Бога уже давно не верили, а теперь перестали верить и в истинность коммунистических постулатов. Такая духовная пустота должна была чем-то заполняться, и в 1990-е гг. ее начал активно заполнять итсизм.

Примечательно, что процессы превращения итсизма из маргинального, периферийного с точки зрения социологии религии явления в массовое в Европе и в России по времени совпали. В этот же исторический период он быстро начал овладевать умами жителей США, Канады и Австралии и, таким образом, охватил практически всю цивилизацию, еще недавно считавшуюся христианской, возможно за исключением ряда стран Латинской Америки, хотя вскоре итсизм стал набирать обороты и там. Неудивительно, что особую популярность в России приобрели маги, астрологи и экстрасенсы, славянские неоязычники, псевдоиндуистские и псевдохристианские секты, так как народ в большинстве своем был отучен от православного представления о Боге и оказался не готов вернуться к монотеизму².

Более того, как видно из ситуации, сложившейся в начале XXI в., население в основе своей оказалось не готово и к восприятию политеизма, поэтому интуитивно избрало самый легкий способ заполнения духовного вакуума — не задавать философских вопросов и представлять себе мир так, как в данный момент хочется. Многим хочется признать себя свободной и уникальной личностью, над которой не стоят Бог или боги. Итсизм соответствует подобным духовным запросам.

Характерные особенности итсизма

Практика многолетних исследований показывает, что итсизм не просто занимает промежуточное положение между атеизмом и теизмом, но и колеблется между двумя этими формами религиозных представлений [Ткаченко, Итсизм как основная форма..., 2012; Ткаченко, Духовные представления..., 2013; Ткаченко, 2024]. При обсуждении религиозных вопросов итсист часто солидаризируется

² Итсизм — зона повышенного риска // Акторис. URL: <https://actoris.livejournal.com/183969.html> (дата обращения: 15.03.2026).

с атеистом, так как не доверяет основанным на традициях институциям. Но в случае личной необходимости он прибегает к помощи не только неформальных групп, вроде сообществ экстрасенсов, но и, подобно теисту, к поддержке со стороны официально признанных организаций, включая Церковь.

Итсист — это человек, не определившийся как с выбором, к кому он может идейно примкнуть, так и с мнением о том, что из себя представляет Высшая Сила, но вполне определившийся с двумя вопросами: с тем, что все существующие традиционные религии, и особенно связанные с ними организации, неверны и мешают свободе личности, и с тем, что Высшая Сила в каком-то виде точно существует. Первое убеждение — от атеистов, второе — от теистов. Раз эти два четких убеждения принципиальны для любого итсиста, нельзя говорить о том, что итсисты как неопределившиеся легко могут быть привлечены на свою сторону проповедниками любой религии. На деле оказывается, что не любой, а только той, которая критически относится к традиционным религиозным институтам, например критикующей ортодоксов сектой. Поэтому высказанное нами прежде предположение о том, что итсистов как идейно неопределившихся легко убедить в чем угодно, не подтверждается последующими наблюдениями. У итсистов есть позиции, на которых они, при всей обтекаемости своих суждений, стоят достаточно твердо и, судя по их публикациям в интернете, готовы отстаивать свои принципы в дискуссии [Ткаченко, Осторожно: итсизм!, 2012]. Другое дело, что в силу поверхностных знаний о религии и аморфности мировоззрения они не могут подкреплять аргументы фактами. По сути, итсисты сами придумывают то, во что хотят верить.

Итсизм, как и практически любая другая религия, не может ограничиться только «верой в душе» и мысленным общением с Высшими Силами. Не имея собственной институционализации, итсисты вынуждены обращаться к уже существующим религиозным организациям и обрядам, включая церковные, или примыкать к тем, что заново создаются (к новым религиозным движениям, неоязычеству). Поэтому что бы итсисты ни говорили, отвечая на вопросы анкет, о том, что храмы не нужны и молиться можно дома, необязательно вслух и необязательно по распечатанным молитвенникам, сами они время от времени в церковь заходят и просят Высшую Силу о помощи.

Вообще, известный термин «внеконфессиональная вера» плохо объясняет суть итсизма, так как под это определение можно подвести еще много так называемых нетрадиционных, или не оформленных институционально форм религиозных представлений: пантеизм, агностицизм, деизм, киберрелигию и т. д. [Дворников, 2017]. Религиозное мировоззрение не всегда привязано к конкретной конфессии, хотя любому человеку приятно найти единомышленников, и как социальное существо человек сам стремится присоединиться к какому-то близкому ему по духу сообществу³. Собственно, этим и объясняется вовлечение итсистов в разные секты.

³ Фаликов Б. З. Религия без религии // Газета.ru. 2010. 11 января. URL: https://www.gazeta.ru/comments/2010/01/11_a_3309930.shtml (дата обращения: 15.03.2026).

Возросший в последние годы интерес общества к неоязычеству не в последнюю очередь связан с распространением итсизма и теми условиями, которые его подпитывают, а именно с ослаблением традиционных социальных институтов. Не видя в них опоры, некоторые люди пытаются сконструировать противоположную монотеистической картину мира, самостоятельно придумывая традиции, похожие на древние. Такая имитация старинных обычаев и верований устраивает итсиста, так как противостоит нелюбимым им формальным правилам и соответствует свойственному ему нежеланию глубоко изучать любые вопросы. Аморфное представление о Высшей Силе позволяет итсисту, когда он захочет, увидеть в ней единого Бога или нескольких богов, как в язычестве, и принять новое религиозное движение за реконструкцию древней религии.

Мнение итсиста о себе как о свободном человеке, не скованном традиционными религиозными рамками догм и обрядов, делает его легкой добычей порвавших с традиционализмом альтернативных религиозных движений (АРД). Итсист везде ищет альтернативу традиционным религиям, прежде всего авраамическим, с которыми сталкивается чаще всего и которые не понимает, так как уже не в первом поколении старается их игнорировать.

Хотя итсизм — явление массового порядка, его широкое распространение было бы невозможно без процесса индивидуализации жизни и сознания, когда человек все больше отрывается от коллектива и коллективных устоев. Такое явление можно было бы назвать антисоборностью, потому что в противовес характерной для Церкви идее общинности итсист пытается выступить как обособленная от окружающих интеллектуальная единица. Более того, благодаря процессу урбанизации индивидуалист оказывается в мегаполисе в отдельной квартире и замыкается в мыслях о своих частных проблемах, что, в свою очередь, создает благоприятную почву для его перехода к итсизму: не надо ходить с другими людьми в храм; не надо соблюдать моральные правила, которые ограничивают в достижении личных целей ради блага других; не надо тратить время на духовные поиски. Можно решать свои дела и повторять, что вера должна быть не в храме, а в душе, и оправдывать свой эгоизм словами о том, что все свободны и каждый имеет право верить во что хочет.

Итсизм приводит к моральному релятивизму, о чем мы неоднократно писали в работах 2010-х гг. [Ткаченко, Итсизм как основная форма..., 2012; Ткаченко: Духовные представления..., 2013]. Причинно-следственная связь здесь такая: абстрактное представление о Высшей Силе приводит к абстрактному представлению о морали. На практике это означает, что человек поступает так, как ему выгодно в конкретной ситуации. Системы жестких правил, которые могли бы его ограничить, для итсиста не существует, как не существует мысли о том, что Личностный Бог сам дал эти правила и может наказать за их несоблюдение. Убеждение итсиста в его самоценности и свободе его собственной личности лишь подкрепляет мотивацию поступков, нередко идущих вразрез с нормами традиционной морали.

Итсизм создает угрозу не только традиционной морали, но и традиционным религиям, которые в значительной степени ее выработали, и в первую очередь христианству, потому что он созрел в рамках происходящей дехристианизации европейского и американского общества. С социологической точки зрения итсизм создает угрозу всему бывшему и существующему христианскому миру, так как, будучи порождением преимущественно западной социальной системы, подрывает ее границы и делает возможным внедрение в нее внесистемных явлений, вроде АРД, или явлений, приходящих из других социокультурных систем, вроде проникающего из Азии и Африки ислама.

Христианское общество долгое время сохраняло определенную стабильность, даже несмотря на Реформацию и иные церковные расколы, которые способствовали появлению новых сект и деноминаций, но все-таки в рамках общей христианской ойкумены. А широкое приобщение населения к итсизму постепенно и, в отличие от атеизма, почти незаметно вычищает из общества интерес и доверие к христианским традициям и ценностям. Даже тот ренессанс, который сейчас переживает христианство в России и некоторых странах Восточной Европы, не меняет общей тенденции, поскольку при опросах большинство верующих причисляют себя к христианам лишь по социокультурной самоидентификации, а не по убеждениям.

В то же время итсизму нечего предложить взамен, кроме абстракций вроде абстрактной морали, абстрактной веры в нечто аморфное и потакания стремлению людей к абстрактной свободе — абстрактной потому, что не объясняется, в чем она заключается и от чего и зачем люди освобождаются. А раз итсизму реально нечего предложить — ни организации, ни культа, ни догматики, — то его сторонники неизбежно уступают под натиском других, более четко оформленных религиозных организаций и не сказать, что более внятных, но более конкретных религиозных концепций.

Итсист отвергает взгляд теистических религий на Божество, но в определенные моменты своей жизни может отступить от своей позиции и обратиться к Высшей Силе с просьбой как к Богу. Бывает это в тех случаях, когда возникает острая и вовсе не абстрактная проблема, которую вряд ли сможет решить абстрактное Нечто. Естественно, для решения проблемы лучше обратиться к кому-то конкретному, и если не к экстрасенсу, то к Богу и святым христианской Церкви. При этом итсист не увидит в этом противоречия со своим скептическим отношением к идее Личностного Бога и к Церкви, ведь каждый, как ему кажется, может верить в кого угодно, и почему бы не представить на какое-то время Высшую Сущность не в виде сгустка космической энергии, а наподобие незримого Бога? Независимо от результата обращения к Богу, когда проблема, по поводу которой было это обращение, станет неактуальной, итсист опять вернется к прежним фантазиям на тему существования чего-то свыше. Иначе он уже не будет итсистом.

Покорив христианский мир, итсизм может двинуться в сторону мира исламского, а именно в те страны, где раньше всего началась секуляризация

культуры, например в Турцию, особенно в крупные города и западные ее регионы, в Азербайджан, Казахстан. Но для анализа ситуации, характерной для современных мусульманских обществ, не хватает эмпирических данных, а собрать их нелегко.

Имея благоприятные условия для распространения в силу ослабления влияния традиционного монотеизма, итсизм будет еще несколько десятилетий увеличивать число своих приверженцев на планете. Однако, не имея институционализации, рано или поздно он должен притормозить свою экспансию. Иными словами, итсизм как массовое явление, вероятно, останется популярен лишь до тех пор, пока в результате его деятельности по подрыву традиционных устоев общества его не вытеснит более сильное идеологически и организационно религиозное течение. Представляется, что это будет некая квазирелигия, а по сути новое религиозное движение, которое вберет в себя что-то из пропаганды нелиберальных ценностей и догматики уже существующих религий. То есть итсизм должен расчистить дорогу для утверждения нового религиозного мировоззрения и, вероятнее всего, в планетарном масштабе. Сам по себе итсизм не имеет творческого начала и не способен породить ничего нового, но может успешно создать ситуацию очередного духовного вакуума, который заполнит новая религия — новая потому, что все традиционные религии итсизмом отвергаются.

Основные трудности, связанные с изучением итсизма

Возникает вопрос: если итсизм уже стал массовым явлением и способен теоретически изменить всю религиозную картину в мире, почему о нем мало говорят, не устраивают научных конференций для обсуждения этой темы, почти не проводят научных исследований и вообще мало знают о самом его существовании? Проблема научного исследования итсизма, на наш взгляд, широка и состоит из нескольких ключевых факторов. Прежде всего, не всегда просто отделить итсизм от других форм нетрадиционных религиозных представлений, особенно от агностицизма. И итсист, и агностик критически относятся к традиционному теистическому мировоззрению и традиционным религиозным институтам. Так же как и итсист, агностик готов признать существование Чего-то непознаваемого, что при желании можно представить и в виде Бога. Но если агностицизм является шагом на пути к атеизму, то итсизм — это попытка противопоставить атеизму пусть и слабое догматически, но сильное верой мировоззрение; не просто допускающее, а признающее несомненным бытие стоящей над нами Высшей Силы. Иными словами, проблема решается путем отсекаания от агностиков тех, кто верит в Нечто свыше без сомнений. Опросы показывают, что в этом случае итсистов может быть гораздо больше, чем агностиков.

Вторая проблема сводится к отсутствию на сегодняшний день большой базы данных об итсистах, накопленной с помощью эмпирических методов

исследования. Малое количество материала не позволяет делать однозначные, недискуссионные выводы. Например, до конца неясно, как итсизм влияет на социальное поведение. В частности, есть многочисленные сведения о распространении западных сект, неоязычества и морального релятивизма и о гонениях на Церковь на Украине, но нет ни одного научного исследования, которое бы доказало связь этих явлений с итсизмом. Данная проблема может быть решена лишь с помощью сравнительного анализа сходных процессов, происходящих в религиозной жизни Украины и других стран, по которым накоплен эмпирический материал.

Препятствием для проведения исследований было и остается незнание самого термина «итсизм» и его содержания большинством социологов, философов, религиоведов и теологов. В ряде случаев термин известен, но ему не придается значения из-за отсутствия информации о широком распространении обозначенного им явления. Даже те ученые и представители духовенства, которые констатировали, что часто встречались с людьми итсистских убеждений, долгое время не знали, как их назвать одним словом, в соответствии с научной терминологией. Выход из данной ситуации видится только в популяризации знаний об итсизме и о проведенных исследованиях.

Некоторых ученых может отпугнуть расплывчатость итсистского мировоззрения, чреватая неточностью при формулировании объекта и предмета религиоведческих исследований, когда изначально неясно, что надо изучать. Для того чтобы развеять подобные опасения, следует ознакомиться хотя бы со справочной литературой и использовать в качестве образца уже проведенные исследования. При этом с выводами таких исследований необязательно соглашаться, но учитывать их необходимо, поскольку, говоря о том, что исследования проводились давно или за рубежом, или с малой выборкой, начинающий исследователь итсизма вынужден будет заново разрабатывать уже созданную до него исследовательскую методологию.

Еще одним барьером на пути ученого может стать неясность проблемы исследования, связанная с отсутствием четко доказанного влияния итсизма на нравственные установки его приверженцев и на формирование мотивации поступков. Помимо логики и обязательных для ученого аналитических способностей, на помощь здесь придут навыки разработки исследовательского инструментария, позволяющего включить в него взаимосвязанные вопросы, ответы на которые позволяют выявить их корреляционную зависимость друг от друга. Такая практика давно наработана в психологии и социологии и не раз позволяла увидеть взаимовлияние убеждений человека и его действий.

Незаинтересованность в изучении итсизма, помимо всего прочего, связана с устоявшимся в науке представлением о делении всех людей на верующих и неверующих. Ученые часто забывают задаться вопросом: верующих и неверующих в кого? Обычно априори считается, что верующие — это те, кто верят в Бога, а неверующие — те, кто в него не верят. Но ведь то, что атеист не верит в Бога, не значит, что он ни во что не верит. Если теист верит в Бога или богов,

то атеист верит как минимум в их отсутствие, а заодно может неукоснительно верить во что-то другое: в технический прогресс, в себя, в трансгуманизм, в дарвинизм, в какую-то политическую доктрину и т. д. [Пряхин, 2012]. Прimitивное деление всех людей на верующих и неверующих исключает возможность распознать не только итсистов, но и тех же пантеистов, деистов, фаталистов и приверженцев других систем мировоззрения, которые не относятся к авраамическим религиям или не говорят о простом отрицании существования Божества, создавшего мир и влияющего на его развитие. Решение проблемы заключается в отказе от упрощения действительности и в поиске форм религиозного мировоззрения, промежуточных между теизмом и атеизмом.

Особо можно отметить неизбежность влияния субъективного отношения исследователя к религии на его анализ итсистского и любого другого религиозного мировоззрения. Поскольку изъять из себя свои личные убеждения человек не может, он должен поступать так, как подобает ученому, — описывать явление, а не давать ему оценку, а если уж и давать, то строго на основании анализа того, что выявлено и описано, с использованием определенных критериев оценки. Любопытно, что итсизм не дает подобных критериев, так как он вольно относится к вопросу о том, что можно, а что нельзя, что хорошо, а что плохо. Но это не значит, что исследователь не может использовать юридические критерии или критерии, основанные на предписаниях других религий или того, что называют светской этикой.

К сожалению, относительная новизна итсизма как массового явления имеет следствием отсутствие включенности каких бы то ни было вопросов о нем в стандартный исследовательский инструментарий социолога. Понятно, что все новое приживается не сразу, но в течение последних тридцати лет проводились редкие исследования и, соответственно, составлялись опросники⁴, куда включались вопросы о вере респондентов в нечто неопределенное, от чего зависит мир [Ткаченко, Духовные представления..., 2013]. Поэтому ученым уже давно пора признать, что итсизм есть, он широко распространен и игнорировать его распространенность — значит упускать из вида, возможно, главную тенденцию в развитии религиозной жизни сейчас и в ближайшие десятилетия.

Тем не менее следует признать отсутствие запроса на изучение итсизма со стороны большинства религиозных, научных и иных общественных организаций и органов власти, которые не заинтересованы в усложнении своей работы и детализации собранного статистического материала о количестве приверженцев разных религий. Складывается парадоксальная ситуация: итсизм все больше распространяется, а научный интерес к нему, возможно, даже уменьшается в последние несколько лет. Почти за полтора десятилетия, которое прошло со времени публикации итогов социологических исследований на тему итсизма, проведенных нами в Москве, в России не появилось ни одной научной работы,

⁴ Van Beek M. Ongelovigen halen de gelovigen in // AMEN Bijbelmagazine. 2015. Mei. URL: <https://www.amen.nl/artikel/1262/ongelovigen-halen-de-gelovigen-in> (дата обращения: 15.03.2026).

посвященной конкретно этому религиозному феномену. Значимых работ не вышло и за рубежом, за исключением философской статьи Дж. Эллиотта, где он отметил такое преимущество итсизма перед ультимизмом и другими формами религиозного мировоззрения, как его простота [Elliott: 2017].

При этом познавательный интерес к теме есть, о чем свидетельствуют частые ссылки в научных статьях на прежние работы и отсылка к некоторым из них в статье «Итсизм», размещенной в «Википедии». Единственная исследовательская статья об итсизме, на которую ссылаются англо- (Ietsism)⁵, франко- (Ietsisme)⁶ и испаноязычная (Ietsismo)⁷ версии «Википедии» — статья 2012 г., написанная по итогам проведенного нами социологического исследования отношения московской молодежи к религии [Ткаченко, Итсизм как основная форма..., 2012]. В русскоязычной версии «Википедии» и «Рувики» (Итсизм)⁸ даются ссылки на две наши публикации в научных журналах [Ткаченко, Итсизм как основная форма..., 2012; Ткаченко, Во что нам верить?, 2013], — остальные ссылки относятся либо к компилятивным публицистическим статьям и сообщениям СМИ, либо к статьям на другие темы, где итсизм упоминается лишь между прочим. Германоязычная «Википедия» содержит статью об итсизме, но без упоминания о нашем исследовании (Ietsismus)⁹.

В версиях «Википедии», предназначенных для ряда стран, об итсизме не написано вообще ничего. А ведь миллионы людей узнают о данном феномене либо из этого сайта, либо из случайных сообщений в интернет-чатах, где обсуждаются вопросы веры. Стратегия замалчивания неизбежно используется относительно тем, обсуждение которых невыгодно тем, кто формирует общественное мнение: зачем людям знать о том, что принятая ими картина мира отчасти внушается им современными СМИ? Интернет-каналы, телевидение, радио, кино очень часто подрывают доверие к традиционным религиозным авторитетам и ценностям, и многие люди вынуждены отказываться от веры предков, интуитивно используя итсизм как защитное средство от крайностей в виде теистического и атеистического фанатизма. Чтобы не поддаться стратегии замалчивания острых тем, ученому необходимо использовать свои навыки поиска информации — если надо, на иностранном языке.

Изучению итсизма мешает также слаборазвитая прогностическая функция социологии религии: нет ясности, каким путем итсизм будет развиваться далее. Чаще всего исследователи ограничиваются констатацией ситуации, которая сложилась в религиозной жизни на тот момент, когда проводилось исследование. Религиозные процессы и тенденции представляются учеными смутно, из-за чего роль прогнозистов часто берут на себя далекие от науки публицисты и блогеры. Проблема будет постепенно решаться по мере публикации результатов

⁵ Ietsism // En.wikipedia. URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Ietsism> (дата обращения: 15.03.2026).

⁶ Ietsisme // Fr.wikipedia. URL: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Ietsisme> (дата обращения: 15.03.2026).

⁷ Ietsismo // Es.wikipedia. URL: <https://es.wikipedia.org/wiki/Ietsismo> (дата обращения: 15.03.2026).

⁸ Итсизм // Википедия. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Итсизм> (дата обращения: 15.03.2026).

⁹ Ietsismus // De.wikipedia. URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Ietsismus> (дата обращения: 15.03.2026).

новых исследований, которые позволят сравнивать их с предыдущими и выявлять общие временные тенденции.

Наконец, следует обратить внимание на не очень удачный выбор термина, обозначающего сложное религиозное явление. Простому жителю России слово «итсизм» ни о чем не говорит, оно ему непонятно, непривычно и фонетически не очень хорошо воспринимается. Однако в религиоведении и социологии религии этот термин уже устоялся, западной публике он более понятен, краток и прост, поэтому нет смысла отказываться от него или искать ему русскоязычную либо иную замену. Проблема решается через знакомство с иностранными языками, раскрывающими этимологию слова «итсизм» — от голландского *Iets* (нечто, что-нибудь, что-то).

Заключение

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы:

К настоящему времени итсизм стал массовым религиозным мировоззрением и продолжает распространяться.

Слабая сторона итсизма заключается в отсутствии четко оформленной догматической системы и институционализации, сильная сторона — в простоте содержания и отсутствии обязательных для исполнения требований.

Итсизм призван заполнить духовную пустоту, которая начала образовываться прежде всего на Западе и на постсоветском пространстве в связи с разочарованием немалой части населения в традиционном монотеизме и политической идеологии, которая строилась по принципу квазирелигиозности и какое-то время пыталась заменить собой монотеизм.

Критически относясь к традиционным религиозным организациям, итсисты ищут вдохновение в псевдохристианских и псевдоиндуистских сектах, неоязычестве и эзотерике. Критикуя христианство, они способствуют усилению конкурентных позиций ислама, который тоже подвергается их критике, но меньше от нее страдает, поскольку осуществляет экспансию из тех стран, где итсизм еще не приобрел влияния.

В силу абстрактного представления о Высшей Силе и морали итсисты склоняются к моральному релятивизму.

Со временем итсизм может создать условия для зарождения и распространения нового религиозного движения, основанного на критике традиционной морали и монотеизма, но должного вобрать в себя для институционализации ряд положений традиционных теистических религий.

Тема итсизма слабо изучена в современной науке, что уже привело ее к парадоксальной ситуации, когда от взгляда научного сообщества ускользает едва ли не самое массовое из зафиксированных религиозных течений.

Несмотря на наличие в ряде стран социологических исследований, которые затрагивают тему итсизма, нет ни одного труда, обобщающего полученные

данные, и общих положений в описании этого явления, признанных всеми религиоведами на международном уровне.

Проблема научного изучения итсизма сводится прежде всего к сложности его описания, так как итсистское мировоззрение достаточно размыто, и его выявления, так как итсизм часто путают с агностицизмом. Проблему усложняет привычное для специалистов по социологии религии деление всех людей на верующих и неверующих, в котором не отводится место для форм религиозного мировоззрения, промежуточных между теизмом и атеизмом.

Решение проблемы видится в популяризации знаний об итсизме и использовании в исследовательской работе уже апробированных методов, инструментария и результатов эмпирических исследований на тему итсизма.

Список источников

1. Ткаченко А. В. Итсизм как основная форма религиозных представлений современной молодежи // Системная психология и социология. 2012. № 6. С. 112–120.
2. Ткаченко А. В. Духовные представления современной московской молодежи // Фундаментальная наука и технологии — перспективные разработки: материалы международной научно-практической конференции. Москва, 22–23 мая 2013 г. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013. Т. 1. С. 149–157.
3. Ткаченко А. В. Итсизм и религиозные представления московской молодежи // Культурные коды Москвы: информационно-справочные материалы / отв. ред. И. Н. Райкова, сост. А. В. Жукоцкая. М.: Зерцало-М, 2024. С. 126–134.
4. Ткаченко А. В. Осторожно: итсизм! Контент-анализ сообщений об итсизме на Интернет-форумах // Молодежь и общество. 2012. № 4. С. 86–95.
5. Дворников В. В. Внеконфессиональная религиозность в информационном пространстве: итсизм, «new age», киберрелигия // Журнал философских исследований. 2017. Т. 3. № 1. С. 18–28.
6. Пряхин В. Ф. Русский космизм и трансгуманизм // Приволжский научный вестник. Серия: Философские науки. 2012. № 8 (12). С. 44–59.
7. Elliott J. The power of humility in sceptical religion: why Ietsism is preferable to J. L. Schellenberg's Ultimism // *Religious Studies*. 2017. Vol. 53. № 1. P. 97–116.
8. Ткаченко А. В. Во что нам верить? (интервью с О. Т. Брушлинской) // Наука и религия. 2013. № 9. С. 14–17.

References

1. Tkachenko, A. V. (2012). Ietsism as the main form of religious beliefs among modern youth. *Systemic Psychology and Sociology*, (6), 112–120. (In Russian).
2. Tkachenko, A. V. (2013). Spiritual representations of contemporary moscow youth. In *Fundamental science and technology — promising developments: proceedings of the international scientific and practical conference. Moscow, May 22–23, 2013* (vol. 1, pp. 149–157). North Charleston, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform. (In Russian).
3. Tkachenko, A. V. (2024). Ietsism and the religious beliefs of moscow youth. *The cultural codes of Moscow: information and reference materials* (I. N. Raikova, Ed.; A. V. Zhukotskaya, Comp.; pp. 126–134). Zertsalo-M. (In Russian).

4. Tkachenko, A. V. (2012). Caution: Ietsism! Content analysis of Ietsism messages on Internet forums. *Youth and Society*, (4), 86–95. (In Russian).
5. Dvornikov, V. V. (2017). Non-denominational religiosity in the information space: ietsism, “new age”, cyberreligion. *Journal of Philosophical Research*, 3, (1), 18–28. (In Russian).
6. Pryakhin, V. F. (2012). Russian cosmism and transhumanism. *Volga Scientific Bulletin. Series: Philosophical Sciences*, (8 (12)), 44–59. (In Russian).
7. Elliott, J. (2017). The power of humility in sceptical religion: why Ietsism is preferable to J. L. Schellenberg’s Ultimism. *Religious Studies*, 53, (1), 97–116.
8. Tkachenko, A. V. (2013). What should we believe in? (interview with O. T. Brushlinskaya). *Science and Religion*, (9), 14–17. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Александр Владимирович Ткаченко — кандидат исторических наук, доцент, доцент департамента философии и социальных наук Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Alexander V. Tkachenko — PhD in History, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences of the Institute for the Humanities, Moscow City University, Moscow, Russia.

tkachenkoav@mgpu.ru, orcid.org/0000-0002-5271-3665

Аналитическая статья

УДК 316.75; 32.019.5

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-85-96

РОЛЬ МЕДИА В РАСПРОСТРАНЕНИИ ИДЕОЛОГИЙ: ПРОПАГАНДА, МАНИПУЛЯЦИЯ И ОПРАВДАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Диана Эдуардовна Новикова

Московский городской педагогический университет,

Москва, Россия,

novikovade@mgpu.ru, [https:// orcid.org/0000-0002-6434-7359](https://orcid.org/0000-0002-6434-7359)

Аннотация. В статье анализируется роль медиа как инструмента распространения идеологий через механизмы пропаганды, манипуляции и оправдания реальности. Опираясь на классические теории Маркса, Грамши, Фуко, Хабермаса, Жижека и других мыслителей, автор раскрывает историческую эволюцию медиа от печати до цифровых платформ, механизмы воздействия на сознание (повторение, фрейминг, агенда-сеттинг, симулякры) и философские последствия подобного воздействия для общества. Уделяется внимание этическим проблемам, критике и перспективам противодействия, подчеркивая необходимость критического мышления для сохранения автономии индивида.

Ключевые слова: медиа, идеология, пропаганда, манипуляция, оправдание реальности

Для цитирования: Новикова Д. Э. Роль медиа в распространении идеологий: пропаганда, манипуляция и оправдание реальности // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 85–96. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-85-96>

Analytical article

UDC 316.75; 32.019.5

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-85-96

THE ROLE OF MEDIA IN THE DISSEMINATION OF IDEOLOGIES: PROPAGANDA, MANIPULATION, AND JUSTIFICATION OF REALITY

Diana E. Novikova

Moscow City University,

Moscow, Russia,

novikovade@mgpu.ru, [https:// orcid.org/0000-0002-6434-7359](https://orcid.org/0000-0002-6434-7359)

Abstract. The article analyzes the role of the media as a tool for spreading ideologies through the mechanisms of propaganda, manipulation, and justification of reality. Drawing on the classical theories of Marx, Gramsci, Foucault, Habermas and others, the author explores the historical evolution of the media from print to digital platforms, the mechanisms of influencing consciousness (repetition, framing, agenda-setting, and simulacra), and the philosophical implications for society. The article also addresses ethical issues, criticism, and the prospects for countering, emphasizing the importance of critical thinking to preserve individual autonomy.

Keywords: media, ideology, propaganda, manipulation, and justification of reality

For citation: Novikova, D. E. (2026). The role of media in the dissemination of ideologies: propaganda, manipulation, and justification of reality. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 85–96. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-85-96>

Введение

В современном обществе медиа давно вышли за рамки простого канала передачи информации — они превратились в мощный инструмент формирования идеологий, активно конструирующий социальную реальность и задающий рамки массового сознания. Их влияние простирается далеко за пределы новостных сводок: через систематическое распространение идей, убеждений и ценностей медиа определяют, как миллионы людей будут воспринимать мир, интерпретировать события и выстраивать систему жизненных ориентиров.

Пропаганда и манипуляция через медиа служат для оправдания существующего порядка, маскируя противоречия и конфликты под естественный ход вещей. Иными словами, медиа не просто рассказывают новости — они диктуют, как эти новости нужно воспринимать. Под видом объективного информирования нам ненавязчиво подсказывают, что считать нормой, а что отклонением; какие проблемы достойны внимания, а какие нет; каких героев следует уважать, а кого осуждать.

Этот тихий, почти незаметный процесс стандартизирует мышление: вместо критического анализа люди получают готовые оценки и шаблоны поведения. В долгосрочной перспективе подобные процессы приводят к следующим последствиям:

– углубление социального неравенства — неравенство становится привычным и воспринимается как неизбежная часть жизни, что снижает мотивацию к его преодолению и реформам;

– снижение гибкости общества — любые попытки поиска новых путей или альтернативных решений подавляются, так как они рассматриваются в качестве угрозы устоявшемуся порядку;

– формирование ложного единства — внешне общество может казаться сплоченным, однако за этой иллюзией скрываются нерешенные конфликты и противоречия, которые со временем могут привести к кризису.

В результате общество становится менее адаптивным, а накопленные противоречия могут проявиться в виде социальных потрясений или стагнации. Не менее значима роль медиа в создании когнитивных рамок (от *англ.* *fram grinding* — «обрамление»), внутренних структур, регулирующих процессы восприятия, интерпретации и оценивания информации.

Суть этого механизма удачно передает аналогия с оптическими линзами. Линзы не меняют объективную реальность: физические параметры предметов остаются неизменными. Однако они принципиально трансформируют способ видения: определяют, какой аспект выйдет на первый план, на чем зафиксируется внимание, в каком смысловом контексте будет осмысливаться увиденное.

Таким образом, медиа не ограничиваются функцией простого информирования. Они активно конструируют способы осмысления информации, задавая незримые границы того, что мы считаем очевидным и нормальным. Через формирование когнитивных рамок медиа влияют не на содержание отдельных суждений, а на саму структуру восприятия действительности — на то, как мы видим, понимаем и оцениваем мир.

Постановка проблемы

Термин «идеология» был введен в конце XVIII в. французским философом Антуаном-Луи-Клодом Дестютотом де Траси. Он рассматривал идеологию как науку об идеях — универсальную дисциплину, изучающую происхождение, взаимосвязь и влияние человеческих мыслей на жизнедеятельность общества [Дестютот де Траси, 2013]. Мыслитель видел в идеологии инструмент для рационализации общества через образование, считая, что она поможет создать разумное устройство государства.

Карл Маркс радикально переосмыслил понятие идеологии. В соавторстве с Фридрихом Энгельсом в работе «Немецкая идеология» (1845–1846) он выдвинул два ключевых аспекта понимания идеологии.

Во-первых, идеология рассматривалась как форма ложного сознания, которая представляет собой искаженное восприятие социальной действительности. В концепции Маркса идеологические системы не отражают реальность в ее истинном виде, а формируют искаженное восприятие, смешивая причину и следствие, а также путая базовые и производные элементы социальной действительности. В противовес этому утверждался принцип, согласно которому общественное бытие определяет сознание: идеи и мировоззрение индивидов формируются их материальными условиями жизни и социальным опытом.

Во-вторых, Маркс определял идеологию как совокупность доминирующих идей, выражающих и легитимизирующих интересы экономически господствующего класса. В классовом обществе, по его мнению, идеология функционирует как механизм поддержания власти правящего слоя (например, буржуазии при капитализме). Государство, согласно Марксу, служит инструментом выражения интересов господствующего класса, а такие институты, как система образования, религиозные учреждения и средства массовой информации, выступают в роли идеологических аппаратов, распространяющих эти идеи и маскирующих классовые противоречия.

Если Дестют де Траси видел в идеологии фундамент для разумного устройства общества, то Маркс развенчал этот миф, доказав, что идеология не более чем орудие в руках господствующего класса.

В современном мире, где информация стала не только ресурсом, но и товаром, а медиaprостранство — ареной формирования смыслов, особенно остро встает вопрос: насколько объективно мы воспринимаем социальную реальность?

Философская концепция Маркса и Энгельса об идеологии как механизме ложного сознания сегодня обретает новую актуальность — она позволяет разглядеть, как современные медиа не просто отражают действительность, а активно конструируют ее, маскируя классовые интересы под видом «естественных» норм [Маркс, Энгельс, 1988].

Концепция культурной гегемонии Антонио Грамши — это не просто теория о том, как элиты зомбируют общество через СМИ. Это куда более тонкий и многослойный механизм, объясняющий, почему многие из нас добровольно поддерживают систему, которая, возможно, работает не в наших интересах. По Грамши, культурная гегемония — это господство правящего класса, достигаемое не через прямое насилие, а через формирование общепринятого мировоззрения. Доминирующие идеи, ценности, нормы и даже здравый смысл внедряются в культуру так искусно, что люди начинают воспринимать их как естественные, самоочевидные. Иными словами, власть убеждает массы, что существующий порядок — единственно возможный, неравенство — справедливо (например, «кто больше работает, тот больше получает»), а критика системы — нелепа («так всегда было», «это просто зависть») [Грамши, 1999].

Согласно Юргену Хабермасу, современная медиасреда разрушает подлинную публичную сферу — пространство рационального диалога, где граждане могли бы свободно обсуждать общественные проблемы, критически оценивать

действия власти и формировать независимое общественное мнение, влияющее на политические решения. Вместо этого медиа превращают публичную сферу в инструмент манипуляции и коммерциализации: заменяют аргументированный дискурс эмоциональными провокациями, подчиняют редакционную политику интересам рекламодателей и корпораций, фрагментируют аудиторию через персонализированный контент, а PR-технологии используют для маскировки истинных интересов элит под видом общего блага. В результате подрывается основа демократического общества — способность граждан к критическому осмыслению реальности и совместному поиску справедливых решений [Хабермас, 2022].

Карл Маннгейм в работе «Идеология и утопия» (1929) переосмыслил понятие идеологии, отказавшись от марксистской трактовки как инструмента классового господства, и определил ее как субъективное мировоззрение любой социальной группы, формируемое ее положением в обществе и историческим контекстом. При этом идеология выполняет важную функцию — стабилизирует социальный порядок, создавая чувство общности и легитимизируя сложившиеся институты. В контексте медиа Маннгейм показал, что современные средства коммуникации перестают быть однонаправленным каналом трансляции «единой доминирующей идеологии». Вместо этого они превращаются в поле идеологической конкуренции — пространство, где сталкиваются и соперничают мировоззренческие позиции различных групп, каждая идеология стремится утвердить свое видение реальности как естественное и общепринятое [Маннгейм, 1992].

Мишель Фуко переосмыслил определение дискурса, выходя за рамки традиционного понимания его как простой совокупности высказываний или текстов. По Фуко, дискурс — это система правил, определяющая, какие высказывания возможны в конкретном обществе и в конкретный исторический период. Эти правила неразрывно связаны с механизмами власти: они устанавливают, какие идеи признаются правильными или истинными, а какие нет. Тем самым дискурс влияет на мышление и поведение людей, формируя границы допустимого знания [Фуко, 2004].

Концепция Фуко превращает анализ дискурса в инструмент разоблачения: она показывает, как власть через знание определяет, о чем мы можем думать и как мы должны действовать. Это помогает понять, что существующий порядок вещей не предопределен природой, а создан историей и потому может быть переосмыслен и изменен.

Славой Жижек переосмысливает понятие идеологии: вместо марксистского ложного сознания он выделяет систему символических конструкций, которые структурируют восприятие мира, устраняя обнаруживаемые в нем противоречия и пробелы. Суть в том, что мир полон противоречий и травматических пробелов — идеология создает убедительную картинку, скрывающую эти трещины. Она не просто обманывает, а формирует саму структуру нашего восприятия: через нее мы понимаем, чего желать, как интерпретировать события

и что считать нормальным [Жижек, 2012]. Медиа играют в этом ключевую роль — они массово производят и транслируют такие фантазии, продвигают культурные модели (например, культ индивидуального успеха); нормализуют определенные практики (потребление, карьерные траектории); формируют повестку, выделяя темы, которые укрепляют существующий порядок; создают героев и антигероев, задавая рамки правильного и неправильного.

Например, образ процветающего общества в новостях и рекламе маскирует реальные кризисы — экономическое неравенство, экологические проблемы, социальную разобщенность. Зритель видит не систему с изъянами, а цельную, привлекательную картину, которая внушает: все в порядке, так и должно быть.

В таблице 1 сравниваются ключевые теории, которые образуют основу для анализа медиа как идеологического аппарата.

Таблица 1

**Ключевые теории, образующие основу для анализа медиа
как идеологического аппарата**

Теория	Основная идея	Связь с медиа
Ложное сознание	Искажение реальности господствующим классом	Медиа фильтруют информацию в интересах владельцев
Культурная гегемония	Согласие через культуру	Медиа формируют нормы как естественные
Дискурс власти	Производство истины	Медийные нарративы определяют допустимое
Коммуникативное действие	Идеальное обсуждение	Медиа колонизируют общественное пространство
Идеология как фантазия	Заполнение пустоты	Медиа создают симулякры реальности

Историческая эволюция роли медиа в идеологии

Роль медиа в формировании идеологии претерпела значительную эволюцию, тесно связанную с технологическим прогрессом, социальными изменениями и политическими трансформациями.

Можно выделить несколько ключевых этапов этого процесса.

В доиндустриальную эпоху медиа существовали в примитивных формах: наскальная живопись, устная речь, письменность. Они выполняли функцию инструмента передачи информации, но еще не были самостоятельными агентами идеологического влияния. Медиа в этот период служили универсальными средствами объективации утопических или мифологических представлений, а не формировали идеологию в современном смысле.

С развитием книгопечатания (с XV в.) медиа начали играть более значимую роль. Печатная книга позволила массово распространять идеи, что повлияло на Реформацию и научные революции. На этом этапе медиа начали участвовать

в идеологическом дискурсе, но их влияние было ограничено технологическими и социальными рамками.

Промышленная революция привела к формированию массового общества, вследствие чего влияние медиа существенно возросло. Появились газеты, журналы, позже — радио и телевидение. Медиа стали не просто трансляторами информации, но и самостоятельными источниками знаний, формирующими общественное мнение.

Например, в конце XIX – начале XX в. британская пресса активно продвигала имперскую идеологию, создавая в массовом сознании образы национальной исключительности и мессианского предназначения. Пресса интерпретировала события внутри империи и на международной арене, формируя образ врага и усиливая националистические настроения.

В зависимости от политического режима роль и функции средств массовой информации в обществе кардинально меняются и этот контраст выявляет двойственную природу информационного пространства.

В тоталитарных режимах медиа перестают быть источником информации и превращаются в орудие пропаганды. Их задача — не рассказывать о происходящем, а создавать нужную властям картину мира: продвигать официальную идеологию, спланировать народ вокруг государственных лозунгов и выдавливать из публичного пространства любые альтернативные голоса. В итоге граждане получают не отражение реальности, а ее искаженную версию, одобренную сверху, — и лишаются возможности выбирать, каким взглядам следовать [Королев, 2024].

Потенциал медиа как четвертой власти в демократических странах реализуется через мониторинг действий власти, репрезентацию общественных интересов и защиту прав граждан путем разоблачения злоупотреблений. Вместе с тем коммерциализация медиасферы порождает противоречие: стремление к высоким рейтингам и ориентация на развлекательный контент снижают качество информационной повестки, упрощают проблематику и создают условия для манипуляции общественным сознанием [Новые медиа..., 2024].

Роль медиа определяется балансом между политическим режимом и экономическими интересами. В тоталитаризме доминирует идеологическая унификация и контроль, в демократии — потенциальная свобода, осложненная коммерциализацией. Это ставит перед обществом вечный вопрос: как сохранить медиа одновременно независимыми, социально ответственными и финансово устойчивыми?

От ответа на этот вопрос зависит, станут ли медиа силой, укрепляющей демократию и гражданскую свободу, или инструментом манипуляции.

Интернет и соцсети позволили децентрализовать медиaprостранство, но одновременно создали условия для таргетированной пропаганды и алгоритмического управления вниманием.

В эту эпоху усилилась роль визуализации и эмоций в медиадискурсе. Реклама, развлекательные программы и соцсети стали мощными инструментами распространения идеологии потребительства, где успех связывается с потреблением

товаров и определенным стилем жизни. При этом медиа могли как продвигать доминирующие идеологии, так и создавать пространство для конкуренции различных взглядов, хотя не все из них получали равное освещение.

Сегодня медиа продолжают эволюционировать под влиянием больших данных, искусственного интеллекта и нейротехнологий. Возникают новые формы манипуляции сознанием, например глубокий фейк или алгоритмическая персонализация контента.

Историческая эволюция роли медиа в идеологии отражает переход от инструментальной функции (просто передача информации) к активному конструированию реальности. Если в древности медиа были лишь каналами коммуникации, то в современном мире они стали мощной силой, формирующей мировоззрение, ценности и социальные практики. При этом их влияние всегда было связано с технологическим развитием, политическими режимами и экономическими интересами.

Пропаганда как феномен идеологического воздействия: философский анализ механизмов медиавоздействия

В эпоху цифровой коммуникации средства массовой информации превратились в ключевой инструмент формирования мировоззрения. Пропаганда не просто манипуляция фактами, а сложный социокультурный механизм, встраивающий идеологические конструкции в ткань общественного сознания. Ее изучение требует выхода за рамки политологического анализа и обращения к философской рефлексии: *каковы онтологические основания пропагандистского воздействия? Как оно трансформирует саму природу человеческого восприятия реальности?*

Идеология, по определению А. В. Жукоцкой, — это многофункциональная система, элементы которой внедрены во все сферы материальной и духовной жизни общества. Она представляет собой интерпретирующее сознание, которое затрагивает не только властные отношения, но и принципы социального поведения, ценностные ориентиры, стиль мышления. Пропаганда в этом контексте выступает как механизм распространения и манипуляции массовым сознанием с целью формирования определенного мировоззрения и стимулирования нужного политического действия [Жукоцкая, 2022].

Механизмы пропаганды идеологии — это комплекс методов и инструментов, направленных на формирование, закрепление и распространение определенных мировоззренческих установок, ценностей и моделей поведения в обществе. Эти механизмы воздействуют как на рациональное, так и на эмоциональное восприятие информации, часто подавляя критическое мышление. Они включают лингвистические, психологические, визуальные, технологические и дискурсивные приемы, которые воздействуют на массовое сознание и формируют лояльность к определенной идеологической системе.

Феномен пропаганды понимается в философии и социальной теории как особый способ идеологического воздействия, при котором через медиа и массовую коммуникацию формируется, укрепляется или перестраивается система убеждений, ценностей и образов действительности в обществе. Пропаганда особенно эффективна при синхронности каналов — когда одни и те же идеи продвигаются в СМИ, школе, культуре, религии, юриспруденции и повседневной жизни одновременно.

Философский взгляд на пропаганду начинается с вопроса о ее эпистемологическом статусе. В отличие от научного познания, стремящегося к объективности, пропаганда оперирует не истинами, а убеждениями — когнитивными структурами, принимаемыми без критической проверки, создает альтернативные эпистемические рамки, где критерии достоверности подменяются эмоциональной убедительностью.

В основе эффективности пропаганды — использование фундаментальных особенностей человеческой психики (табл. 2) и психологических методов воздействия (табл. 3).

Таблица 2

Фундаментальные особенности человеческой психики, лежащие в основе пропаганды

Потребность в когнитивной экономии	Мозг предпочитает готовые интерпретации сложным аналитическим процедурам. Пропаганда предлагает упрощенные карты реальности, снижая когнитивную нагрузку
Эмоциональная заражаемость	Через апелляцию к страху, гордости или солидарности она активизирует коллективные аффекты, подавляя рациональный контроль
Стремление к идентичности	Идеологические нарративы дают человеку чувство принадлежности к «правильной» группе, удовлетворяя экзистенциальную потребность в смысле

Таблица 3

Психологические методы воздействия, лежащие в основе пропаганды

Внушение (суггестия)	Подразумевает воздействие на сознание, при котором отсутствует критическое восприятие транслируемых убеждений и установок. Цель — вселить в зрителя определенную точку зрения, создав ощущение ее самоочевидности. Для этого используются синтаксические средства (парцелляция, риторические вопросы), которые позволяют расставлять акценты и задавать нужный нарратив
Агитация	Направлена на побуждение к определенным действиям или навязывание мнения через длительное и целенаправленное воздействие. Включает распространение агитпродукции (листовок, плакатов), организацию мероприятий (митингов, акций), создание медийных образов для подражания. В отличие от внушения, агитация — более явный, прямой метод

Убеждение	Процесс передачи образцов поведения или оценок через объяснение. В пропаганде этот метод часто сочетается с необъективностью: СМИ могут исказить информацию, игнорировать определенные проблемы или преувеличивать значение других
Стереотипизация	Формирование устойчивых упрощенных представлений о группах людей, событиях или явлениях
Проблематизация	Направление внимания аудитории в желаемую сторону, нередко опираясь на устоявшиеся стереотипы, которые вызывают предсказуемые реакции
Эмотивная лексика и оценочные конструкции	Использование слов и выражений с явной эмоциональной окраской для воздействия на чувства аудитории
Эвфемизмы и дисфемизмы	Смягчение или усиление негативного оттенка терминов для формирования нужного восприятия. Например, замена словосочетания «сокращение штатов» на «оптимизацию кадров»
Преобразование терминов	Изменение значения слов в соответствии с целями пропаганды (например, использование термина «реформа», который вызывает положительные ассоциации)
Фрейминг	Способ подачи информации, который влияет на восприятие события или явления
Аллюзии и коннотативные значения	Использование скрытых ссылок на известные образы или события для создания ассоциаций
Манипуляция алгоритмами	Использование алгоритмов ранжирования, рекомендаций и продвижения контента для формирования повестки дня или создания «пузыря фильтров», где пользователь получает только согласованную с пропагандой информацию
Отвлечение внимания	Переключение фокуса на менее значимые события, чтобы скрыть важные проблемы, затрагивающие интересы элит

Заключение

Философский взгляд демонстрирует, что эффективная борьба с пропагандой не сводится лишь к запрету спорного контента. Ключевым инструментом становится формирование развитого критического мышления — умения видеть за внешней формой информации скрытые идеологические установки и осознавать, как легко человек может стать объектом манипуляций. Такой подход позволяет поддерживать искренний диалог, что особенно важно в условиях современных информационных противостояний, где смыслы нередко используют как средство воздействия.

Философия не дает мгновенных решений или универсальных алгоритмов, но предлагает надежные, проверенные веками инструменты для осмысления действительности. Рациональный подход выступает альтернативой безликой логике вычислительных алгоритмов, а внутренняя свобода личности служит

щитом от искаженной, искусственно сконструированной реальности. В эпоху стремительного развития искусственного интеллекта философия выходит за пределы академических дискуссий и превращается в жизненно важный инструмент — способ уберечь человеческое мышление от утраты самостоятельности.

Список источников

1. Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова / пер. с фр. Д. А. Ланина. М.: Альма матер; Академический проект, 2013. 336 с.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / пер с нем. М.: Политиздат, 1988. 574 с.
3. Грамши А. Тюремные тетради: в 3 ч. / пер. с итал. Г. П. Смирнова [и др.], под общ. ред. М. Н. Грецкого, Л. А. Никитич. М.: Политиздат, 1999. Ч. 1. 456 с.
4. Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности: в 2 т. / пер. с нем. А. К. Судакова. М.: Весь мир, 2022. Т. 2. 479 с.
5. Маннгейм К. Идеология и утопия / пер. с нем. М. И. Левиной. М.: [б. и.], 1992. Ч. 1. 155 с.
6. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой и А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия; Университетская книга, 2004. 416 с.
7. Жижек С. Чума фантазий / пер. с англ. Харьков: Гуманитарный Центр, 2012. 388 с.
8. Королев Г. Н. Пропаганда и контрпропаганда в «горячей фазе» информационного... противостояния // Управление коммуникациями – 2023 (Communications Management – Com-M-2023): материалы III Международной научно-практической конференции. М.: Блок-Принт, 2024. С. 110–112.
9. Новые медиа: парадоксы и потенциал // Университетская книга. 2024. № 5. С. 17–21.
10. Жукоцкая А. В. Идеология: фобии и ожидания // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2022. № 3 (43). С. 17–28. <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2022.43.3.2>

References

1. Destutt de Tracy, A.-L.-C. (2013). *Elements of ideology. Ideology in its proper sense* (D. A. Lanin, Trans.). Alma Mater; Academic Project. (In Russian).
2. Marx, K., & Engels, F. (1988). *The German ideology* (Trans.). Politizdat. (In Russian).
3. Gramsci, A. (1999). *Prison notebooks in 3 parts* (G. P. Smirnov, V. A. Dmitrenko, P. A. Kozlov, E. G. Molochkovskaya, A. K. Orel, L. B. Popov, & Yu. A. Suvorov, Trans.; M. N. Gretskey, L. A. Nikitch, Ed.; part 1). Politizdat. (In Russian).
4. Habermas, J. (2002). *Theory of communicative action in 2 vols* (A. K. Sudakov, Trans.; vol. 2). Ves' Mir. (In Russian).
5. Mannheim, K. (1992). *Ideology and utopia* (M. I. Levina, Trans.; part 1). S. n. (In Russian).
6. Foucault, M. (2004). *Archaeology of knowledge* (M. B. Rakova, & A. Yu. Serebryannikov, Trans.). Humanitarian Academy; University Book. (In Russian).
7. Žižek, S. (2012). *The plague of fantasies* (Trans.). Humanitarian Center (In Russian).

8. Korolev, G. N. (2024). Propaganda and counter-propaganda in the “hot phase” of information... confrontation. In *Communications management – 2023 (Com-M-2023): proceedings of the III International scientific and practical conference* (pp. 110–112). Block-Print. (In Russian).

9. New media: paradoxes and potential (2024). *University Book*, (5), 17–21. (In Russian).

10. Zhukotskaya, A. V. (2022). Ideology: phobias and expectations. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (3 (43)), 17–28. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Диана Эдуардовна Новикова — старший преподаватель департамента социально-психологических технологий и коррекционно-развивающих методик Института психологии и комплексной реабилитации, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Diana E. Novikova — Senior Lecturer of the Department of Social and Psychological Technologies and Correctional and Developmental Methods of the Institute of Psychology and Comprehensive Rehabilitation, Moscow City University, Moscow, Russia.

novikovade@mgpu.ru, [https:// orcid.org/0000-0002-6434-7359](https://orcid.org/0000-0002-6434-7359)

Научно-исследовательская статья

УДК 1:316.77; 1:659.4

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-97-111

АККРЕДИТАЦИЯ ЖУРНАЛИСТОВ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Сергей Евгеньевич Гришин

Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова,

Москва, Россия,

grishin.se@rea.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0990-4175>

Аннотация. В статье предпринята попытка ответить на вопрос, что представляет собой аккредитация как социальный феномен: какова ее природа, ее скрытые функции, ее место в системе отношений между обществом, медиа и властью? Настоящее исследование представляет собой попытку философско-социологического осмысления аккредитации, выхода за пределы ее технической данности к пониманию ее сущности. Новизна предлагаемого подхода заключается в самом угле зрения: мы рассматриваем аккредитацию не как техническую процедуру, а как социальный институт, как форму символического обмена, как механизм производства и воспроизводства социальных различий. Выделены функции аккредитации: селективная, рекогнитивная, редукционная и контрольная. Мы различаем явные функции аккредитации (то, для чего она формально предназначена) и латентные (то, что она реально производит в социальной системе). Выделенные четыре функции охватывают оба уровня, позволяя увидеть как официальное назначение института, так и его скрытые эффекты. Критерием выделения именно этих функций послужило их соответствие четырем фундаментальным измерениям социального бытия, которые в различных теоретических системах рассматриваются как конституирующие. Первое измерение — дифференциация и иерархизация (селективная функция), второе — взаимное признание субъектов (рекогнитивная функция), третье — управление сложностью и неопределенностью (редукционная функция), четвертое — осуществление власти и поддержание порядка (контрольная функция). В совокупности они описывают как горизонтальные связи между субъектами (признание), так и вертикальные (селекция, контроль), а также отношение системы к окружающей среде (редукция сложности). Таким образом, выделение четырех функций задает полную систему координат для анализа аккредитации как социального феномена.

Ключевые слова: аккредитация журналистов, социальный институт, символический обмен, функции аккредитации, социальные различия, социальная коммуникация, философия связей с общественностью

Для цитирования: Гришин С. Е. Аккредитация журналистов как феномен социальной коммуникации: социально-философский анализ // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 97–111. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-97-111>

Scientific research article

UDC 1:316.77; 1:659.4

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-97-111

ACCREDITATION OF JOURNALISTS AS A PHENOMENON OF SOCIAL COMMUNICATION: A SOCIO-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Sergey E. Grishin

Plekhanov Russian University of Economics,
Moscow, Russia,
grishin.se@rea.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0990-4175>

Abstract. The article attempts to answer the question: what is accreditation as a social phenomenon? What is its nature, its hidden functions, and its place in the system of relations between society, media, and government? The present study is an attempt at a philosophical and sociological understanding of accreditation, going beyond its technical reality to understanding its essence. The novelty of the proposed approach lies in the very angle of view: we consider accreditation not as a technical procedure, but as a social institution, as a form of symbolic exchange, as a mechanism for the production and reproduction of social differences. The functions of accreditation are highlighted — selective, cognitive, reduction and control. We distinguish between explicit functions of accreditation (what it is formally intended for) and latent ones (what it actually produces in the social system). The highlighted four functions cover both levels, allowing you to see both the official purpose of the institute and its hidden effects. The criterion for distinguishing these functions was their correspondence to the four fundamental dimensions of social existence, which are considered constitutive in various theoretical systems. The first dimension is differentiation and hierarchization (a selective function); the second is mutual recognition of subjects (a cognitive function); the third is the management of complexity and uncertainty (a reductive function); the fourth is the exercise of power and the maintenance of order (a control function). Collectively, they describe both horizontal connections between subjects (recognition) and vertical (selection, control), as well as the relationship of the system to the environment (reduction of complexity). Thus, the allocation of four functions sets a complete coordinate system for the analysis of accreditation as a social phenomenon.

Keywords: accreditation of journalists, social institution, symbolic exchange, functions of accreditation, social differences, social communication, the philosophy of public relations

For citation: Grishin, S. E. (2026). Accreditation of journalists as a phenomenon of social communication: a socio-philosophical analysis. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 97–111. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-97-111>

Постановка проблемы

Аккредитация журналистов в организациях представляет собой один из тех феноменов, которые, будучи широко распространенными и практически значимыми, редко становятся предметом фундаментального теоретического осмысления. Достаточно отметить, что по проблеме

аккредитации журналистов в научной электронной библиотеке eLIBRARY.ru имеется не более 20 статей. В некоторых статьях аккредитация исследуется в историческом аспекте [Мамонова, 2024, с. 47–59; Ниткин, 2017, с. 177–180]. В большинстве публикаций она рассматривается в юридическом, процедурном или техническом ключе: анализируются нормативные основания, обсуждаются проблемы правоприменения [Артамонова, Кочнева, 2012, с. 36–39; Вихрова, Горлова, 2022, с. 489–508; Гольяпина, Лукаш, 2019, с. 182–185; Козлов, 2024, с. 303–306; Купреев, Ляхов, 2013, с. 36–39; Толстых, 2020, с. 743–748; Федотчев, Стрелкова, Петрова, 2024, с. 172–175; Ягудина, 2019, с. 121–127]. Такой подход, будучи необходимым для решения прикладных задач, оставляет в стороне главное: что есть аккредитация как социальный феномен? Какова ее природа, ее скрытые функции, ее место в системе отношений между обществом, медиа и властью?

Настоящее исследование представляет собой попытку социально-философского осмысления аккредитации, выхода за пределы ее технической данности к пониманию ее сущности. Мы исходим из гипотезы, что аккредитация есть не просто процедура допуска, но сложный социальный механизм, в котором переплетаются отношения власти и подчинения, признания и исключения, доверия и контроля. Аккредитация маркирует границу между «своими» и «чужими» в информационном пространстве, определяет статус журналиста в иерархии доступа, формирует те неформальные связи, которые часто оказываются важнее формальных процедур.

Новизна предлагаемого подхода заключается в самом угле зрения: мы рассматриваем аккредитацию не как техническую процедуру, а как социальный институт, как форму символического обмена, как механизм производства и воспроизводства социальных различий. Мы пытаемся показать, что за внешне нейтральными процедурами скрываются глубинные механизмы социальной дифференциации и власти.

Методология исследования

Ключевое значение для нашего исследования имеют следующие концепции:

- концепция символического капитала и социального поля Пьера Бурдьё, позволяющая рассматривать аккредитацию как механизм распределения доступа к информационным ресурсам и как форму признания;
- теория социальных систем Никласа Лумана, дающая инструментарий для анализа аккредитации как способа редукции сложности и формирования доверия в условиях неопределенности;
- фрейм-анализ Ирвинга Гофмана, позволяющий увидеть в аккредитации способ организации восприятия и интерпретации социальной реальности;
- концепция публичной сферы Юргена Хабермаса, задающая нормативную рамку для оценки практик аккредитации с точки зрения их соответствия идеалам открытости и равного доступа;

– философская деконструкция Жака Деррида, помогающая увидеть нестабильность ключевых понятий (журналист, аккредитация) и их зависимость от контекста интерпретации.

Аккредитация как социальный институт

Аккредитация журналистов, рассматриваемая в социально-философской перспективе, предстает не как простая техническая процедура, а как сложный социальный институт, выполняющий ряд фундаментальных функций.

Во-первых, аккредитация есть механизм селекции и фильтрации. В условиях, когда число желающих получить доступ к информации превышает физические возможности организаторов мероприятий, необходимы критерии отбора, которые никогда не являются чисто техническими. Они всегда выражают определенные представления о том, кто достоин доступа, каковы легитимные основания для включения в число аккредитованных. Как отмечает Пьер Бурдьё, любая социальная селекция есть одновременно акт символического насилия — навязывания определенных представлений о социальном порядке [Бурдьё, с. 187]. Аккредитация свидетельствует, что одни журналисты (аккредитованные) легитимны, а другие (неаккредитованные) — нет. Это различие воспроизводится в повседневных практиках, формируя иерархию внутри журналистского сообщества.

Селективная функция является, пожалуй, наиболее очевидной, но при этом наиболее сложной по своим социальным последствиям. На поверхностном уровне она заключается в отборе журналистов, которые будут допущены к мероприятию исходя из объективных ограничений (вместимость зала, пропускная способность пресс-центра, требования безопасности). Однако за этим техническим аспектом скрывается фундаментальная социальная операция — проведение границы между «своими» и «чужими», между включенными и исключенными.

В терминах системной теории Никласа Лумана, любая социальная система конституируется через различие системы и окружающей среды [Луман, с. 62]. Аккредитация есть механизм, который операционализирует это различие применительно к информационному обмену. Аккредитованные журналисты образуют «систему» — тех, кто имеет легитимный доступ к информации. Неаккредитованные остаются в «окружающей среде» — они могут наблюдать за происходящим издали, но не участвовать в непосредственном информационном обмене.

Это различие, однако, не является однозначным и стабильным. Оно постоянно воспроизводится через процедуры подтверждения аккредитации, через ритуалы входа (предъявление пропуска), через символические маркеры (бейджи разных цветов для разных категорий участников). Как показал Ирвинг Гофман, такие повседневные ритуалы имеют огромное значение для поддержания социального порядка [Гофман, с. 134]. Бейдж аккредитованного

журналиста — это не просто пропуск, это символ принадлежности к привилегированной группе: знак, открывающий не только двери, но и доступ к неформальному общению, к кулуарным обсуждениям, к информации, не предназначенной для широкой публики.

Более того, селективная функция создает не просто бинарную оппозицию «аккредитован / не аккредитован», но и более тонкую иерархию внутри самой аккредитованной группы. Многолетний анализ практик крупных мероприятий показывает, что существуют различные уровни доступа: постоянная аккредитация при органе власти, разовая аккредитация на мероприятие, аккредитация с правом прохода в «стерильную зону», аккредитация для пула и т. д. Каждый уровень доступа маркирует определенный статус журналиста в неформальной иерархии. Как отмечает Бурдые, такие символические различия имеют тенденцию конвертироваться в реальные преимущества: журналисты с более высоким уровнем доступа получают информацию раньше, имеют возможность задать вопросы первыми, устанавливают личные отношения с ньюсмейкерами [Бурдые, с. 198].

Во-вторых, аккредитация есть акт взаимного признания. Журналист, подавая заявление на аккредитацию, признает организацию как легитимный источник информации. Организация, выдавая аккредитацию, признает журналиста как профессионального субъекта, достойного доверия. Этот двусторонний акт создает основу для дальнейших коммуникативных обменов. Происходит диалектическое движение признания, в котором обе стороны конституируют друг друга как субъектов социального взаимодействия. Без аккредитации журналист остается для организации чужим, чьи запросы могут игнорироваться; организация для журналиста остается закрытой.

Вторая функция, названная нами рекогнитивной, имеет еще одно важное измерение — она конституирует идентичность участников коммуникации. Журналист, регулярно получающий аккредитацию, начинает воспринимать себя как часть определенного профессионального сообщества, как носителя определенного статуса. Организация, регулярно выдающая аккредитацию, утверждает себя как открытый институт, готовый к диалогу.

В-третьих, аккредитация есть способ редукции сложности. Луман показал, что любая социальная система сталкивается с проблемой неопределенности и вынуждена вырабатывать механизмы ее снижения [Луман, с. 135]. Аккредитация — один из таких механизмов. Редукционная функция аккредитации позволяет организации заранее знать, кто будет присутствовать на мероприятии, что значительно облегчает подготовку к нему. Журналист, в свою очередь, знает, что будет допущен и услышан.

Рассмотрим ситуацию до введения аккредитации. Организация планирует мероприятие. Кто придет? Сколько будет журналистов? Из каких изданий? Каковы их профессиональные интересы? Какова вероятная тональность их вопросов? Без ответов на эти вопросы организация находится в состоянии высокой неопределенности, что затрудняет подготовку и повышает риски. Аккредитация

снижает эту неопределенность сразу по нескольким направлениям. Во-первых, она дает количественную определенность: организация заранее знает, сколько человек придет, и может соответствующим образом спланировать пространство, количество мест, объем раздаточных материалов. Во-вторых, она дает качественную определенность: организация знает, какие СМИ представлены, какова их специализация, каковы профессиональные характеристики журналистов, каков вероятный характер вопросов. В-третьих, она создает возможность для предварительной коммуникации: аккредитованные журналисты могут получать информационные материалы до мероприятия, формулировать вопросы, уточнять детали.

Для журналиста аккредитация также снижает неопределенность. Получив подтверждение, он знает, что доступ на мероприятие будет обеспечен, что его вопросы будут услышаны, что он получит необходимые материалы. Он может планировать свое время, не опасаясь, что его не пропустят на входе. Он может заранее готовить вопросы, опираясь на полученные материалы.

Однако редуцирующая функция имеет и оборотную сторону. Снижая неопределенность для участников, аккредитация одновременно создает новую неопределенность — неопределенность процедуры отбора. Как уже отмечалось, решения об аккредитации часто принимаются на основе критериев, которые не являются полностью прозрачными. Это создает ситуацию, которую Луман называет рефлексивной неопределенностью: неопределенность не уменьшается, а перемещается на другой уровень [Луман, с. 198].

Более того, редуцирующая функция может вступать в противоречие с другими функциями, например с функцией социального контроля. Стремление полностью контролировать информационную среду может привести к такому сужению пула аккредитованных журналистов, что коммуникация утрачивает публичный характер. В терминах системной теории, здесь происходит нарушение баланса между открытостью и закрытостью системы, что ведет к ее дисфункции.

В-четвертых, аккредитация есть форма социального контроля. Процедура рассмотрения заявлений, возможность отказа или аннулирования создают механизм влияния на поведение журналистов. Угроза лишения аккредитации может действовать как сдерживающий фактор, ограничивающий критический потенциал медиа.

Контрольная функция аккредитации является наиболее проблематичной с этической точки зрения, но при этом неотъемлемой от самой природы института. Чтобы понять ее, необходимо обратиться к анализу власти и дисциплины, разработанному Мишелем Фуко. Исследователь в третьей части книги «Надзирать и наказывать» показал, что современные общества осуществляют власть не столько через прямое принуждение и запреты, сколько через создание дисциплинарных механизмов, которые нормализуют поведение индивидов [Фуко, 2015, с. 197–195]. Аккредитация прекрасно вписывается в эту модель. Она не запрещает журналисту критиковать организацию — это было бы

прямым нарушением закона. Но она создает условия, в которых критика становится рискованной.

Каков механизм контроля? Во-первых, это контроль доступа. Организация имеет право отказать в аккредитации или аннулировать ее. Основания для отказа сформулированы достаточно широко, что оставляет пространство для усмотрения. Журналист, который регулярно публикует критические материалы, может столкнуться с бюрократическими препятствиями: его заявление будут рассматривать дольше, потребуют дополнительные документы, в конце концов откажут по формальным основаниям. Доказать, что отказ связан именно с содержанием публикаций, практически невозможно. Во-вторых, это контроль поведения на мероприятии. Аккредитованный журналист обязан соблюдать определенные правила. Эти правила могут включать запрет на вопросы определенного типа, ограничения на использование техники, требования к поведению. Нарушение правил может привести к аннулированию аккредитации. Таким образом, создается система ожиданий, которые журналист вынужден учитывать.

Контрольная функция аккредитации имманентно присуща самой структуре данного института. Любая процедура допуска с необходимостью включает элементы контроля — иначе это не процедура, а хаос. Проблема возникает тогда, когда контроль перерастает свои разумные пределы, когда из средства обеспечения порядка он превращается в средство подавления инакомыслия.

Выделение указанных четырех функций — селективной, рекогнитивной, редуccionной и контрольной — обусловлено следующими теоретическими соображениями.

Во-первых, выделенные функции охватывают четыре различных измерения социального бытия аккредитации. Селективная функция относится к измерению дифференциации — разделению социального пространства на включенных и исключенных, на высших и низших. Рекогнитивная функция относится к измерению интеграции — установлению связей взаимного признания между субъектами. Редуccionная функция относится к измерению адаптации — способности системы справляться со сложностью окружающей среды. Контрольная функция относится к измерению власти — способности одних субъектов влиять на поведение других. В совокупности эти четыре измерения задают полную систему координат для анализа любого социального явления.

Во-вторых, выделенные функции соответствуют четырем стадиям жизненного цикла аккредитации. Селекция происходит на входе, до начала взаимодействия. Признание осуществляется в момент выдачи аккредитации и поддерживается на протяжении всего срока ее действия. Редуccion неопределенности происходит в процессе подготовки и проведения мероприятий. Контроль осуществляется на всех этапах. Таким образом, четыре функции охватывают всю временную протяженность института аккредитации.

Обсуждение

Проведенный анализ позволяет выйти на уровень философской рефлексии, где аккредитация предстает не как изолированная процедура, но как точка пересечения фундаментальных социальных противоречий.

Аккредитация и доверие: парадоксы институционализации

С одной стороны, аккредитация есть проявление доверия со стороны организации к журналисту. Выдавая аккредитацию, организация предполагает, что журналист будет соблюдать правила, не нарушит порядок, не станет использовать доступ во вред. Это доверие не является личным (организация может не знать журналиста лично), но институциональным: оно основано на принадлежности журналиста к определенной профессиональной группе, формальных критериях, предшествующем опыте взаимодействия с данным СМИ.

С другой стороны, аккредитация сама нуждается в доверии. Журналист должен верить, что аккредитация действительно обеспечит ему доступ, что организация выполнит свои обязательства, что обещанная информация будет предоставлена. Это доверие также институционально: оно основано на репутации организации, ее истории взаимодействия с прессой, формальных гарантиях.

Парадокс заключается в том, что аккредитация, будучи призвана укреплять доверие, часто его подрывает. Почему? Потому что доверие возникает в ситуациях неопределенности и риска, когда стороны добровольно идут навстречу друг другу. Аккредитация же, особенно когда она становится инструментом селекции и контроля, заменяет доверие расчетом, открытость — проверкой, спонтанность — процедурой. Еще более глубокий парадокс состоит в том, что чрезмерное использование контроля подрывает саму возможность доверия. Если организация проверяет каждого журналиста, собирает досье, отслеживает публикации, это сигнализирует о недоверии. Журналисты отвечают взаимностью: они начинают подозревать организацию в неискренности, сокрытии информации, манипуляции. Возникает замкнутый круг: недоверие порождает контроль, контроль усиливает недоверие.

Аккредитация, практикуемая как открытый, предсказуемый, справедливый институт, способствует накоплению доверия. Журналисты, имеющие позитивный опыт взаимодействия, будут больше доверять организации и, в свою очередь, вызывать больше доверия. Аккредитация, практикуемая как инструмент произвольного исключения и давления, ведет к растрате доверия, к эрозии тех неформальных связей, которые составляют основу эффективной коммуникации.

Аккредитация как символический обмен

Следуя за Бурдье, мы можем рассматривать аккредитацию как форму символического обмена, в которой участвуют различные виды капитала [Бурдье, с. 223]. Журналист приносит символический капитал своего издания (его репутацию, влияние, тираж), а также собственный культурный капитал (профессиональные компетенции, знание темы, связи). Организация, в свою очередь, распоряжается доступом к информации — ресурсу, обладающему высокой символической ценностью.

Аккредитация в этом контексте есть момент конвертации капиталов. Журналист, обладающий достаточным символическим капиталом (представляющий влиятельное издание), с высокой вероятностью получит аккредитацию и, следовательно, доступ к информации, которая укрепит его позиции. Журналист, чей символический капитал незначителен, столкнется с барьерами, что еще больше ослабит его позиции. Таким образом, аккредитация не просто отражает существующие иерархии, но и воспроизводит их, усиливая неравенство доступа к информации.

Этот механизм особенно отчетливо проявляется в корпоративной аккредитации. Крупные компании, формируя пул аккредитованных журналистов, отдают предпочтение изданиям, чья аудитория совпадает с целевыми аудиториями компании, чья редакционная политика не вызывает нареканий. Это создает замкнутый круг: доступ получают те, кто уже лоялен; лояльность укрепляется доступом; те, кто вне круга, не имеют возможности его изменить.

Аккредитация и публичная сфера

Юрген Хабермас в своей концепции публичной сферы показал, что демократическое общество нуждается в пространстве, где граждане могут обсуждать общественно значимые вопросы, формировать общественное мнение, контролировать власть [Хабермас, с. 112]. Одним из ключевых условий существования такой публичной сферы является равный доступ к информации и равные возможности участия в дискуссии.

Аккредитация, рассматриваемая в этой перспективе, предстает как механизм, который может как способствовать, так и препятствовать формированию публичной сферы. В идеале она должна обеспечивать цивилизованное взаимодействие между властью и медиа, создавать условия для эффективной работы журналистов. В реальности она часто превращается в инструмент ограничения доступа, в фильтр, пропускающий лояльных и отсеивающий критически настроенных.

Хабермас различает коммуникативное действие, ориентированное на взаимопонимание, и стратегическое действие, ориентированное на успех [Хабермас, с. 187]. Аккредитация может обслуживать оба типа. Как коммуникативное

действие, она создает условия для диалога, взаимного признания, совместного поиска истины. Как стратегическое действие она становится инструментом манипуляции, контроля, исключения. В современной российской практике, как показывает анализ, преобладает стратегическое измерение.

Проблема «нежурналистов» и деконструкция профессии

Цифровая революция поставила под вопрос традиционные представления о журналистике как о профессии. Блогеры, авторы телеграм-каналов, независимые онлайн-издания без официальной регистрации — все эти новые акторы претендуют на роль в информационном пространстве. Однако институт аккредитации, сложившийся в эпоху традиционных медиа, с трудом адаптируется к новым реалиям.

С философской точки зрения здесь происходит то, что Жак Деррида называл деконструкцией — выявление нестабильности понятий, их зависимости от исторического контекста и властных отношений [Деррида, с. 45]. Понятие «журналист», казавшееся самоочевидным, обнаруживает свою проблематичность. Кого считать журналистом? Того, кто имеет удостоверение? Того, кто работает в зарегистрированном СМИ? Того, кто просто публикует информацию, представляющую общественный интерес?

Большинство действующих регламентов аккредитации (автором были проанализированы десятки подобных документов) остаются консервативными, требуя официального подтверждения профессионального статуса. Это приводит к исключению из системы новых медиаакторов, что, с одной стороны, ограничивает их возможности, с другой — создает для них особый статус непризнанных, который может быть как недостатком, так и преимуществом (свобода от формальных ограничений).

Аккредитация и проблема границ: диалектика включения и исключения

С одной стороны, необходимость границ очевидна. Полная открытость невозможна по техническим причинам: ни одно мероприятие не может вместить всех желающих. Невозможна она и по соображениям безопасности: организация должна знать, кто приходит в ее пространство. Полную открытость исключают также организационные причины: взаимодействие с неограниченным числом журналистов требует ресурсов, которых у организации может не быть.

С другой стороны, проведение границы всегда содержит риск исключения тех, кто имеет право быть включенным. История знает множество примеров, когда формально нейтральные критерии доступа использовались для дискриминации определенных групп. В случае аккредитации подобным критерием

может стать профессионализм, трактуемый так, что под него не попадают журналисты критических изданий, или специализация, исключаящая независимых блогеров.

Проблема усугубляется тем, что граница не является стабильной, но постоянно переопределяется в процессе социального взаимодействия. То, что сегодня считается легитимным критерием включения, завтра может быть оспорено. Кто имеет право участвовать в этом переопределении? Только организация, устанавливающая правила, или также журналистское сообщество и общественность?

В этом контексте особое значение приобретает принцип прозрачности критериев отбора. Если граница проводится на основе непубличных, субъективных критериев, она утрачивает легитимность и становится инструментом произвола. Если же критерии публичны, обоснованны и одинаково применяются ко всем, граница приобретает статус необходимого организационного инструмента. Проблема, однако, в том, что даже самые прозрачные критерии могут быть дискриминационными по своей сути. Поэтому вопрос о границах требует постоянной рефлексии и общественного контроля.

Аккредитация и власть: микрофизика информационного контроля

На первый взгляд, власть в аккредитации принадлежит организации: это она решает, кого допустить, а кого нет. Но при ближайшем рассмотрении ситуация оказывается сложнее. Организация сама находится в сети властных отношений: она должна учитывать требования вышестоящих инстанций, соображения безопасности, ожидания спонсоров, давление общественности. Ее власть ограничена законом, профессиональными нормами, репутационными рисками.

Журналист, в свою очередь, тоже обладает властью — властью влиять на общественное мнение, властью формировать образ организации. Угроза негативной публикации может быть не менее действенной, чем угроза лишения аккредитации. Таким образом, аккредитация есть не одностороннее отношение господства, но поле взаимодействия различных сил, где каждый участник обладает определенными ресурсами влияния.

Важно подчеркнуть, что власть в аккредитации осуществляется не только через включение и исключение, но и через градуирование доступа. Разные уровни аккредитации (постоянная, разовая, на конкретное мероприятие, с допуском в разные зоны) создают сложную иерархию привилегий. Эта иерархия порождает конкуренцию среди журналистов, стремление приблизиться к «ядру», получить особый статус. Конкуренция, в свою очередь, усиливает власть организации, так как журналисты оказываются заинтересованы в ее расположении.

Аккредитация и справедливость: проблема распределения доступа

Мы видим, что доступ к информации распределяется далеко не по принципу наибольшей пользы для наименее защищенных. Напротив, преимущество получают наиболее влиятельные, уже обладающие значительным символическим капиталом издания. Журналисты региональных СМИ, независимые блогеры, представители малотиражных изданий — те, кто больше всего нуждается в доступе, чтобы заявить о себе, — часто сталкиваются с наибольшими барьерами. Влиятельное издание (экономический капитал) легче получает доступ (информационный капитал), что еще больше укрепляет его влияние. Происходит накопление привилегий.

С этой точки зрения справедливая система аккредитации должна препятствовать такой конвертации. Она должна гарантировать, что доступ к информации определяется не прошлыми заслугами и не текущим влиянием, а способностью выполнять профессиональную функцию — информировать общество. На практике это означало бы, например, резервирование квот для региональных и независимых СМИ, для новых медиа, для журналистов, работающих с социально значимыми темами.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что аккредитация является подлинным социальным феноменом, в котором отражаются фундаментальные противоречия современного общества. Исследование этих противоречий не может быть завершено раз и навсегда; оно требует постоянного возвращения, новой постановки вопросов, нового осмысления практик.

Выводы

Аккредитация журналистов не является простой технической процедурой, а представляет собой сложный социальный институт, выполняющий функции селекции, признания, редукции сложности и социального контроля. За формальными процедурами скрываются глубинные механизмы производства и воспроизводства социальных различий и властных отношений.

Аккредитация может быть понята как форма символического обмена, в которой происходит конвертация различных видов капитала. Символический капитал издания определяет вероятность получения аккредитации, а сама аккредитация, в свою очередь, укрепляет символический капитал журналиста. Этот механизм усиливает существующее неравенство доступа к информации.

Автором выделены четыре функции аккредитации: селективная, рекогнитивная, редукционная и контрольная. Мы различаем явные функции аккредитации (то, для чего она формально предназначена) и латентные (то, что она реально производит в социальной системе). Выделенные четыре функции

охватывают оба уровня, позволяя увидеть как официальное назначение института, так и его скрытые эффекты. Критерием выделения именно этих функций послужило их соответствие четырем фундаментальным измерениям социального бытия, которые в различных теоретических системах рассматриваются как конституирующие. Первое измерение — дифференциация и иерархизация (селективная функция), второе — взаимное признание субъектов (рекогнитивная функция), третье — управление сложностью и неопределенностью (редукционная функция), четвертое — осуществление власти и поддержание порядка (контрольная функция). В совокупности они описывают как горизонтальные связи между субъектами (признание), так и вертикальные (селекция, контроль), а также отношение системы к окружающей среде (редукция сложности). Таким образом, выделение четырех функций задает полную систему координат для анализа аккредитации как социального феномена.

Будущее института аккредитации будет определяться способностью общества найти баланс между необходимостью организации работы массмедиа и требованиями открытости, между соображениями безопасности и правом на информацию, между формальными нормами и реальными практиками. Возможным шагом могла бы стать выработка единого типового регламента, максимально четко ограничивающего основания для отказа и создающего эффективный механизм обжалования.

Новизна предложенного подхода заключается в самом способе рассмотрения: аккредитация предстает не как процедура, а как социальный феномен, требующий философско-социологической рефлексии. Такой подход позволяет увидеть за внешне нейтральными процедурами глубинные механизмы власти, признания и исключения, что открывает перспективы для дальнейших исследований в области социальной философии, социологии медиа и теории коммуникации.

Список источников

1. Мамонова Ю. О. Иностранцы военные журналисты в Маньчжурии в 1904–1905 гг.: особенности повседневной деятельности // Исторический журнал: научные исследования. 2024. № 3. С. 47–59.

2. Ниткин П. С. Аккредитация журналистов в Государственную Думу Российской империи и борьба за влияние на общественность (1906–1907 гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12-5 (86). С. 177–180.

3. Артамонова Г. К., Кочнева Д. Г. Институт аккредитации средств массовой информации: правовой анализ // Право. Безопасность. Чрезвычайные ситуации. 2012. № 4 (17). С. 36–39.

4. Вихрова О. Ю., Горлова Я. С. Гармонизация законодательства о СМИ в странах Евразийского экономического союза как фактор информационной безопасности // Вопросы теории и практики журналистики. 2022. Т. 11. № 3. С. 489–508.

5. Гольяпина И. Ю., Лукаш А. В. Актуальные вопросы правового статуса журналиста // Право и государство: теория и практика. 2019. № 10 (178). С. 182–185.

6. Козлов А. В. К вопросу об аккредитации представителей средств массовой информации в условиях проведения контртеррористических операций в Курской, Брянской и Белгородской областях // Социально-гуманитарные знания. 2024. № 11. С. 303–306.
7. Купреев С. С., Ляхов Б. А. Административно-правовой статус корреспондентов иностранных средств массовой информации в Российской Федерации // Юридический мир. 2013. № 8. С. 36–39.
8. Толстых А. И. Проблемы правового регулирования деятельности СМИ в международных отношениях на примере аккредитации журналистов // Инновации. Наука. Образование. 2020. № 19. С. 743–748.
9. Федотчев Д. А., Стрелкова К. Р., Петрова Д. А. Правовой статус журналиста в праве массовой информации // Образование и право. 2024. № 12. С. 172–175.
10. Ягудина Д. Д. Особенности ответственности в административном порядке (на примере лишения журналиста аккредитации) // Ответственность в государственном управлении. Москва; Берлин: Директ-медиа, 2019. С. 121–127.
11. Бурдые П. Социология социального пространства / пер. с англ. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.
12. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб.: Наука, 2007. 648 с.
13. Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта / пер. с англ. Р. Е. Бумагина, Ю. А. Данилова, А. Д. Ковалева, О. А. Оберемко; науч. ред. Г. С. Батыгин, Л. А. Козлова. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», Институт социологии РАН, 2003. 746 с.
14. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 508 с.
15. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы / пер. с нем. В. В. Иванова. М.: Весь мир, 2016. 342 с.
16. Деррида Ж. О грамматологии / пер. с франц. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.

References

1. Mamonova, Yu. O. (2024). Foreign military journalists in Manchuria in 1904–1905: features of daily activities. *Historical Journal: Scientific Research*, (3), 47–59. (In Russian).
2. Nitkin, P. S. (2017). The accreditation of journalists to the State Duma of the Russian Empire and the struggle for influence on the public (1906–1907). *Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies and Art Criticism. Questions of Theory and Practice*, (12-5 (86)), 177–180. (In Russian).
3. Artamonova, G. K., & Kochneva, D. G. (2012). Institute of mass media accreditation: legal analysis. *Right. Safety. Emergency Situations*, (4 (17)), 36–39. (In Russian).
4. Vikhrova, O. Yu., & Gorlova, Ya. S. (2022). Harmonization of media legislation in the countries of the Eurasian Economic Union as a factor of information security. *Questions of the theory and practice of journalism*, 11, (3), 489–508. (In Russian).
5. Goltzapina, I. Y., & Lukash, A. V. (2019). Topical issues of the legal status of a journalist. *Law and the State: Theory and Practice*, (10 (178)), 182–185. (In Russian).
6. Kozlov, A. V. (2024). On the issue of accreditation of media representatives in the context of counter-terrorism operations in the Kursk, Bryansk and Belgorod regions. *Social and Humanitarian Knowledge*, (11), 303–306. (In Russian).

7. Kupreev, S.S., & Lyakhov, B. A. (2013). Administrative and legal status of correspondents of foreign mass media in the Russian Federation. *The Legal World*, (8), 36–39. (In Russian).
8. Tolstykh, A. I. (2020). Problems of legal regulation of media activity in international relations on the example of accreditation of journalists. *Innovation. Science. Education*, (19), 743–748. (In Russian).
9. Fedotchev, D. A., Strelkova, K. R., & Petrova, D. A. (2024). The legal status of a journalist in the law of mass media. *Education and law*, (12), 172–175. (In Russian).
10. Yagudina, D. D. (2019). Peculiarities of administrative responsibility (on the example of the deprivation of a journalist's accreditation). In *Responsibility in public administration* (pp. 121–127). Direct-media. (In Russian).
11. Bourdieu, P. (2007). *Sociology of social space* (N. A. Shmatko, Trans.). Institute of Experimental Sociology; Aleteia. (In Russian).
12. Luhmann, N. (2007). *Social systems. An essay on general theory* (I. D. Gaziev, Trans.). Nauka. (In Russian).
13. Hoffman, I. (2003). *Frame analysis: an essay on the organization of everyday experience* (R. E. Bumagin, Yu. A. Danilov, A. D. Kovalev, & O. A. Oberemko, Trans.; G. S. Batygin, & L. A. Kozlova, Ed.). Institute of the Public Opinion Foundation; Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences. (In Russian).
14. Foucault, M. (2015). *Surveiller et punir: naissance de la prison* (V. Naumov, Trans.). Ad Marginem Press. (In Russian).
15. Habermas, Yu. (2016). *Structural change in the public sphere* (V. V. Ivanov, Trans.). The Whole World. (In Russian).
16. Derrida, J. (2000). *About grammatology* (N. S. Avtonomova, Trans.). Ad Marginem. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Сергей Евгеньевич Гришин — доктор политических наук, кандидат философских наук, профессор кафедры рекламы, связей с общественностью и дизайна, Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова, Москва, Россия.

Sergey E. Grishin — Doctor of Political Sciences, PhD in Philosophy, Professor of the Department of Advertising, Public Relations and Design, Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russia.

grishin.se@rea.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0990-4175>



Научно-исследовательская статья

УДК 174.8; 140.8

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-112-126

АНАЛИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ФЕНОМЕНЕ ТРУДА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ПРОИЗВОДСТВЕННЫХ И ПОТРЕБИТЕЛЬСКИХ ПРАКТИК

Андрей Алексеевич Сухов

Московский городской педагогический университет,
Москва, Россия,

suhovandrei@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-3722-0050>

Аннотация. В статье рассматривается феномен труда в рамках производственных и потребительских процессов. Философия труда широко представлена в научных исследованиях. Динамика современного общества преобразовывает содержание трудовых практик. Представлен анализ феномена труда с позиции производства и потребления. Феномен изучается в рамках деятельностного подхода и материалистической идеологии. Описана эволюция представлений о трудовых практиках в обществе. Раскрыта специфика труда в сфере производства и потребления. Утверждением труда в обществе выступает глобальный процесс индустриализации. Труд приобретает новые качества и характеристики, меняется его общественное значение и переосмысливается ценность для человека и общества. Капиталистическое общество вызывает ряд существенных деформаций труда. Развивается феномен отчуждения труда. Анализируется проблема труда в современном обществе изобилия. Акцент делается на потребительской сфере. Анализируются аксиологические основания труда. Крайняя форма потребительских процессов в обществе обозначается как культура выбрасывания результатов труда. Анализируется содержание труда на поле цифровых трансформаций в обществе. Дается обзор мировых трендов в части сущностных основ труда. Описывается взаимовлияние труда и сформированной им среды. Делается вывод о необоснованном снижении роли труда в структуре общественных отношений.

Ключевые слова: труд, философия труда, производство, потребление, культура потребления, общество изобилия, социальные практики

Для цитирования: Сухов А. А. Анализ представлений о феномене труда в контексте развития производственных и потребительских практик // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 112–126. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-112-126>

Scientific research article

UDC 174.8; 140.8

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-112-126

ANALYSIS OF THE CONCEPT OF LABOR IN THE CONTEXT OF THE DEVELOPMENT OF PRODUCTION AND CONSUMER PRACTICES

Andrey A. Sukhov

Moscow City University,

Moscow, Russia,

suhovandrei@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-3722-0050>

Abstract. The article examines the phenomenon of labor within the framework of production and consumer processes. The philosophy of labor is broadly presented in scientific studies. The dynamics of the modern society transforms the content of labor practices. An analysis of the phenomenon of labor from the position of production and consumption is presented. The phenomenon is studied within the framework of the activity approach and materialistic ideology. The evolution of representations of labor practices in society is described. The specifics of labor in the sphere of production and consumption have been revealed. The global process of industrialization provides the strengthening of labor in society. Labor acquires new qualities and characteristics, its social significance changes and its value is rethought for the person and society. Capitalist society imposes on labor a series of essential deformations. The phenomenon of the alienation of labor is developing. The problem of labor in a modern society of abundance is analyzed. Emphasis is placed on the consumer sphere. The axiological foundations of work are analyzed. The extreme form of consumer processes in society is defined as the “culture of throwing out” the results of labor. The content of work on the field of digital transformations in society is analyzed. An overview of world trends is given in part of the nature basis of labor. Describes the mutual influence of labor and the environment formed by it. A conclusion is made about the unjustified reduction of the role of labor in the structure of public relations.

Keywords: labor, philosophy of labor, production, consumption, culture of consumption, society of abundance, social practices

For citation: Sukhov, A. A. (2026). Analysis of the concept of labor in the context of the development of production and consumer practices. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 112–126. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-112-126>

Введение

Актуализация темы труда перманентно присутствует на любой стадии развития общества. Трудовые отношения и образующиеся по их поводу связи являются существенным компонентом современного жизнеустройства и во многом формируют культурную детерминанту общества. Исследовательское поле феномена труда в области гуманитарных наук включает такие сферы, как философия труда, отчуждение труда, религиозные представления о труде, этику труда, экономику труда, экологию труда и пр. Динамика современного общества преобразовала институт производства, изменив структуру и ряд сущностных компонентов труда. Производство и потребление как парные зависимые процессы находят отражение в трудовых отношениях людей. Но если в процессе производства труд занимает одну из ключевых позиций и является главным двигателем экономики, то в потреблении его роль размыта и неявна.

Методология

В изучении труда обычно господствует деятельностный подход. Представление о сущности труда складывается преимущественно в рамках материалистической идеологии. Марксистская концепция позволяет проанализировать сущностные основы труда в логике производства и потребления. Системный характер труда делает возможным применение ретроспективного и компаративистского подходов.

Результаты исследования

В научном дискурсе основная проблема труда связана с взаимоотношениями человека и природы, где центральным звеном являются сознание и воля человека. В сфере производства и потребления труд затрагивает множество процессов, механизмов, стратегий. Цикл производства и потребления задает логику всем включенным в него элементам: если в производстве труд овеществляет, объективирует, то в потреблении он распредмечивает, субъективирует.

В научной литературе тема труда обычно поднимается в рамках экономической теории и права. Помимо этих сфер проблематику труда также рассматривают социология, философия, политология, психология и др. Сложно выделить какую-либо исследовательскую деятельность человека, которая не использовала бы понятие труда и не извлекала бы из него новые смыслы.

Сущность труда в экономической теории заключается в осознанной, целенаправленной деятельности человека по созданию какого-либо материального или идеального продукта, за который выплачивается вознаграждение. При этом

сегодня широко распространены виды активности человека, которые не предполагают участия денег, где взаимозачеты осуществляются бартерным способом (ведение домашнего хозяйства, волонтерство, уход за детьми и пожилыми). Кроме этого, труд — это акт воздействия на окружающий мир в целях добычи благ в процессе «обмена между человеком и окружающей его действительностью» [Хохлов, 2007, с. 10].

Социальная философия понимает труд как волеизъявление. При этом в научной литературе подчеркивается, что исчерпывающее определение такого феномена, как труд, дать невозможно, поскольку его значение и объем входящих в него видов деятельности непрерывно изменяются и расширяются. Труд играет решающую роль в становлении и развитии отдельного человека и человечества в целом, поскольку имеет деятельностную основу и считается специфической цивилизационной характеристикой общества.

В отечественных теоретических исследованиях отмечается диалектическая взаимосвязь материальной и духовной культуры труда: сознание и действия человека постоянно согласуются между собой и в итоге в процессе труда человек создает то, что он идеально представляет, придает идее материальный облик [Михайлова, 1999; Соловьев, 2012; Шадриков, 1982].

С появлением и развитием капиталистического способа производства проблемный характер труда входит в круг основных вопросов философии. Исследование отношения к труду и его легитимацию в обществе следует начать с зарождения человеческой цивилизации. В контексте производства и потребления существенные характеристики труда обнаруживаются в явном виде в период индустриализации. Причем труду уделяется равная доля внимания как при капиталистическом, так и при социалистическом способе производства. Взяв в качестве отправной точки XIX в., на который приходится начало глобального процесса индустриализации, следует сперва понять, что способствовало становлению феномена труда и каковы были предпосылки его возникновения.

В представлениях мыслителей эпохи Античности ручной труд земледельцев и ремесленников носил явный, открытый и созидательный характер. Он был на виду, поскольку полисный способ существования поддерживал жизнь всех горожан. Такой подход к организации труда демонстрирует стойкую позицию древних греков в отношении совместного труда: уважать и ценить свой и в особенности чужой труд, не допускать излишеств (Сократ, Платон), брать столько, сколько нужно (Гесиод, «Труды и дни»). Как отмечают исследователи М. К. Петров [Петров, 1996] и Л. Б. Четыррова¹, в древнегреческом обществе отношение к труду отражалось в мифологии. Она объединяла людей, природу и богов в рамках одной концепции мироздания. Миф как бы аккумулировал социальный опыт людей. Там репрезентировался эталон, отсюда эксплицировались механизмы труда, определялась его ценность. В этой деятельностной среде человек приобретал

¹ Четыррова Л. Б. Философские проблемы труда в постсовременном обществе: учебное пособие. Самара: Издательство Самарского университета. 2023. 80 с.

нравственные качества, усваивал мотивы. В качестве основного мотива труда исследователи выделяли потребность в добыче средств к существованию. Позже эта особенность легла в основу концепции отчуждения труда.

В контексте производства и потребления Платон и Аристотель различали хозяйственную деятельность, то есть телесный труд, направленный на удовлетворение физиологических нужд человека, и познавательную активность — деятельность по «производству» души (созерцание, преследующее истинные цели). Они утверждали, что удовлетворение потребностей тела без параллельного процесса удовлетворения потребностей души способно культивировать в человеке дурное, ненасытное начало, делая человека рабом, в первую очередь самого себя.

В период распространения христианской идеологии труд рассматривался в контексте учения о Боге, мире и человеке. В культуре Средневековья вера имела фундаментальное значение в конструировании и структурировании социальной действительности. Крестьянин, так или иначе, находился в подчинении у церкви, которая рассматривала труд как средство спасения и очищения души от человеческих страстей: так, усилия конструируют человеческую душу и закаляют тело, воздерживают его от праздности. Подобная антропологическая позиция показывает, что, с одной стороны, труд выступает формой контроля, с другой — раскрывает сущность человека, обогащает его как творца. Христианская идеология различает производительный труд, подчиняющийся нужде (поэтому тягостный), и созерцательный, то есть свободный от желаний, условий, обстоятельств. Цель труда — обуздать гордыню, не дать ей развиться еще в зародыше: стоит воздержаться от чрезмерного тяготения и прославления того, что сделано руками человека, в мирских делах следует уповать на Божью волю. При этом, очевидно, что труд, лишенный своей самоценности, будет приносить не радость и удовлетворение, а неприятие и отторжение.

Так, материально-предметный труд, обусловленный «низшими» потребностями человека, идеологически подчинялся созерцательному труду, который предполагал стремление к высшему идеалу. Христианская модель существования и развития общества предполагала верховенство Божьего над земным и, соответственно, подчинение любой деятельности, включая производственные и потребительские процессы, религиозным догмам, соблюдение которых приближало наступление царства Божьего на Земле.

При этом не только религиозная идеология составляла жизнь человека и определяла ее направление. Зарождение и развитие производственных отношений, распространение принципа рационализации, внедрение достижений науки и техники, новые социальные практики (развитие торговли, появление новых профессий) — все это меняло представление людей о труде. Он стал отождествляться с творением — а человек считался творцом своего собственного мира. Легитимация повседневной жизни людей привела к легитимации производительного труда. Религиозное представление о феномене труда пересекалось с практиками производительного труда в части определения мотивов

деятельности человека. Идея избранности Богом присутствовала в протестантской этике, где упорный и успешный труд всячески поощрялся.

В эпоху роста промышленного производства классики политэкономии Адам Смит, Давид Рикардо, а также позитивист Джон Стюарт Милль определяли труд как усилия, потраченные для производства благ (вещей); следовательно, «цена всякого предмета, то есть то, что каждый предмет действительно стоит тому, кто хочет приобрести его, есть труд и усилия, нужные для приобретения этого предмета... от которых он может избавиться себя и которые он может возложить на других людей» [Смит, 1935, с. 30]. Так, труд трактуется как источник стоимости; следовательно, может выступать в качестве особого товара. Неоклассики политэкономии (Альфред Маршал, Джон Бейтс Кларк) закрепили модель рынка труда как рынка факторов производства, где зарплата определяется предельной производительностью труда. Идеи поздних экономсоциологов (Карл Поланьи, Пол ДиМаджио, Ричард Сведберг, Вивиана Зелизер) не только развивались в русле экономических взаимоотношений, но и включали феномен труда в социокультурный контекст общества. Это означает, что люди могут придавать труду ценность, выходящую за рамки личной выгоды, основываясь на культурных нормах.

Феномен труда не ограничивается только внешним проявлением, во многом он затрагивает внутренний мир человека. Например, по Гегелю труд — это аутентичный способ отрицания человеком самого себя, принимающий форму свободы (от самого себя). Именно труд заставляет человека непрерывно изменяться, не быть себе тождественным: «Этот труд есть поэтому первое внутреннее действие, [направленное] на себя самого, вполне нечувственное занятие и начало свободного возвышения духа, ибо он имеет здесь предметом себя — гораздо более высокий труд, чем ребяческие занятия внешними, чувственными или нарисованными картинами, растениями, животными» [Гегель, 1970, с. 296]. Гегель пишет: «Труд [есть] труд, погруженный в бытие; ...отчуждение [Entaeusserung]... В труде я непосредственно делаю себя вещью, формой, которая есть бытие. Это свое наличное бытие я тоже отчуждаю и сохраняю себя в нем» [1970, с. 327]. Конкретный труд, напротив, есть забота человека «о большей части или о целокупности своих потребностей» [1970, с. 366].

Критический метод Гегеля используется Карлом Марксом при анализе философии труда. По Марксу, труд — это деятельность человека по созданию потребительных стоимостей, «процесс, происходящий просто между человеком и природой» [Маркс, 1983, с. 355]. Также Маркс использует идею труда как способа реализации внутренней свободы человека, средство его самореализации и утверждения родовой, универсальной сущности. Созидательный труд позволяет раскрыть и развить способности человека, удовлетворить его стремление к творчеству. По Марксу, труд является фундаментальной основой исторического процесса, «вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом» [Маркс, 2010, с. 357]. В эпоху общества изобилия эти характеристики труда проявляются не только в производстве, но и в потребительской сфере. Поле практик самореализации

интенсивно заполняется самыми различными моделями поведения, включающими как привычные телесные экспозиции (одежда, интерьер), так и новые цифровые отпечатки (соцсети, каналы, подписки, игры).

В рамках материалистического понимания истории Маркс, обращаясь к двойственности труда, меняет ранее рассмотренные Гегелем значения абстрактного и конкретного труда. Так, абстрактный труд — всеобщий, усредненный, а потому ничей; конкретный же труд — это персонализированные усилия человека. Маркс заключает, что когда человек попадает в рамки действующей социально-экономической системы, он вынужден подчиниться ее законам и редуцировать часть своего труда, выраженного через категорию стоимости: «...определяя стоимость товаров, общественный процесс производства упраздняет разнообразие конкретного труда и оставляет в качестве нормы измерения ту пропорцию необходимого абстрактного труда, которая содержится в товаре. Вывод Маркса о том, что стоимость товара определяется количеством абстрактного труда, общественно необходимого для воспроизводства, представляет собой фундаментальное положение его трудовой теории стоимости» [Маркузе, 2000, с. 380–381].

Маркс развивал свою теорию в эпоху промышленных революций, которая отражала экономическую ситуацию того времени. Рыночный способ производства предлагал простой механизм взаимодействия двух социальных классов: буржуазия предоставляла капитал (средства производства, ресурсы и пр.), пролетарии нанимались к ней на работу. В результате такого механизма образовалась форма эксплуатации и закрепощения работников. Вложенный труд экспроприировался, изымался в форме продукта. Результат труда больше не принадлежал рабочему, он принадлежал собственнику средств производства. Труд приобретал угнетенный характер, что влекло за собой форму «отчужденного от самого себя труда, которому созданное им богатство противостоит как чужое богатство, его собственная производительная сила — как производительная сила его продукта, его обогащение — как самообеднение, его общественная сила — как сила общества, властвующая над ним» [Маркс, 1983, с. 268]. Если учесть, что труд есть родовая сущностная основа человека, то в данном случае отчуждается «часть» самого рабочего, его природная, естественная составляющая, «поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самими собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает, а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это — принудительный труд» [Маркс, 2010, с. 328]. Маркс рассматривает труд в рамках категории отчуждения, ситуации, при которой продукт деятельности и отношений человека объективируется, «противостоит ему как превосходящая сила и превращает его из субъекта в объект ее воздействия»².

² Новая философская энциклопедия: в 4 т. / науч.-ред. совет: В. С. Степин [и др.]. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 181.

Отчуждение труда также выражается в противопоставлении людей и вещей (товарный фетишизм). В процессе обмена создается иллюзия, что вещи будто бы самостоятельно вступают в отношения между собой без участия человека, хотя на самом деле они лишь опосредуются вещами. Маркс в «Капитале» пишет, что «фетишистский характер товарного производства порождается... своеобразным общественным характером труда, производящего товары. Предметы потребления становятся вообще товарами лишь потому, что они суть продукты независимых друг от друга частных работ. Комплекс этих частных работ образует совокупный труд общества. Так как производители вступают в общественный контакт между собой лишь путем обмена продуктов своего труда, то и специфически общественный характер их частных работ проявляется только в рамках этого обмена» [Маркс, 1983, с. 71]. При развитом капитализме сохраняется высокий риск деградации самого процесса производства, а следовательно, и потребления. Неупорядоченный выпуск вещей создает массу «чуждых сущностей, под игом которых находится человек» [Маркс, 2010, с. 595]. Вследствие этого сам человек становится «расчетливым рабом нечеловечных, рафинированных, неестественных и надуманных вожелений» [Маркс, 2010, с. 595].

Если Маркс позиционирует производственную жизнь человека как истинно родовую, то в эпоху общества изобилия, когда производство количественно и качественно растет, можно наблюдать некоторое смещение фокуса в сторону сферы потребления, которая приобретает черты родовой сущности человека. Тяжесть производственного труда сменяется «тяжестью» потребительских практик: человек утопает в изобилии вещей, созданных ему в помощь, на деле же закрепощающих его. Так, Фридрих Энгельс отмечал: «Если человек наукой и творческим гением подчинил себе силы природы, то они ему мстят, подчиняя его самого, поскольку он пользуется ими» [Энгельс, 1961, с. 303–304]. Вследствие такого затоваривания возникает необходимость принимать меры по обработке и утилизации вышедших из эксплуатации вещей. Это ставит перед обществом новые вызовы, ведь подобные меры не должны идти во вред ни самим вещам, ни человеку, ни окружающей среде.

Глубокий анализ труда как категории философии можно найти в работах русского мыслителя С. Н. Булгакова. Решая проблему труда, он обращается к сфере хозяйствования человека, где труд является сущностным фактором деятельности. Принимая во внимание то, что человек есть часть природы, Булгаков отмечает, что его труд носит надприродный характер. При этом силы природы выступают одновременно и средством, и объектом человеческого труда. Во взаимодействии происходит объективация субъекта, ибо он «дан нам лишь во взаимодействии с объектом <...> я в мире или природе, а природа во мне» [Булгаков, 1993, с. 125]. «Хозяйство есть трудовая деятельность <...> Хозяйство, по существу, включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета <...> Мир как хозяйство — это мир как объект труда, а постольку и как продукт труда» [Булгаков, 1993, с. 86–87].

Труд здесь выступает «живой связью между субъектом и объектом, мостом, выводящим я в мир реальностей и неразрывно соединяющим его с этим миром, является труд, — человеческая актуальность, объективирующаяся вовне и тем объективирующая для нас этот мир» [Булгаков, 2009, с. 134]. Центральная идея труда по Булгакову — это очеловеченная природа: «Природа, достигнув в человеке самосознания и способности труда над собой, вступает в новую эпоху своего существования» [Булгаков, 2009, с. 143]. Такая позиция также характерна для античной культуры и культуры Средневековья. По мере углубления и утверждения в обществе идей рационализма природа и человек расщепляются на объект и субъект. Жизнь, как отмечает Булгаков, «предстала лишь как мир отношений, а не сущностей, как механизм причин и следствий». [Булгаков, 1993, с. 23]. Это проявилось отнюдь не случайно, ознаменовав эпоху промышленных революций и распространения идей экономического материализма.

Булгакову удалось развить философию хозяйства (а вместе с ней и концепцию труда как главную ее составляющую) до предела, придав ей способность преодолевать смерть. При развитии хозяйства увеличивается продолжительность жизни человека, устраниваются болезни, голод, нищета. Труд способен победить как телесное увядание человека, так и духовное. Хозяйство, как пишет Булгаков, «есть победа организующих сил жизни над дезорганизующими силами смерти и делами ее» [Булгаков, 2009, с. 80].

Современные практики производства отличаются от ситуации в обществе индустриальной эпохи. Разница главным образом состоит в том, в каких условиях запускаются производственные процессы. Если в индустриальный период преобладала стратегия выживания, то есть производилось и потреблялось столько, сколько необходимо, то с развитием общества изобилия в середине XX в. эта стратегия гипертрофировалась в крайнюю форму — стратегию паталогического потребления, при которой значительная часть произведенных вещей становилась излишком, в итоге отрицавшимся и подлежащим выбрасыванию. Люди привыкают избавляться от вещей, что порой превращается в соревнование. Так называемая культура выбрасывания явилась следствием затоваривания и ориентацией социально-экономической системы на непрерывный, количественный рост, что сформировало экономику сферы услуг. Похожую ситуацию предсказывал Жан Бодрийяр в своей работе «Зеркало производства» (1973). Он полагал, что постоянное воспроизводство приводит к ситуации избыточности и отражается в растущей значимости символического потребления и виртуализации экономики (симулякров) [Baudrillard, 1975, с. 144–145]. Снимая одну из форм отчуждения труда, когда не стоит вопрос о выживании, человек оказывается в сфере активного потребления. Он реализует себя как потребитель и действует в личных интересах, пытаясь утвердиться и состояться в этой роли. Тут ему противостоит мощная производственная сфера рыночной экономики с ее незыблемыми приоритетами в части извлечения выгоды.

Сегодня различные международные организации³ фиксируют беспрецедентные случаи выбрасывания вещей, не утративших своих потребительских свойств (или вовсе не бывших в употреблении), что стало масштабной социальной проблемой: нужда и выживание одних соседствует с праздностью и расточительством других. В этой связи труд человека находится в уязвимом положении. При изобилии вещей и упрощенном доступе к ним их ценность падает. Следовательно, усилия людей по их производству также попадают в зону безразличия потребителей. Условия действующей социально-экономической системы изменили потребительские практики, принявшие характер так называемой культуры выбрасывания. Дальнейшее уничтожение вложенного труда происходит в сфере потребления. Так, в потребительской среде сохраняются как традиционные практики, проявляющиеся в естественном употреблении результатов труда, так и искаженные, заключающиеся в безразличии и обесценивании усилий людей. Люди действуют рационально, с позиции выгоды, и зачастую приобрести новую вещь дешевле, нежели починить старую. Распространение различного рода форм безразличия дезориентирует общественные отношения и не оставляет места для развития и созидания. Если при разумном потреблении сохраняется возможность возникновения нового на месте разрушенного (отрицание отрицания), то есть труд оценивается по достоинству, то при потреблении ради потребления (отчужденное потребление) отрицается сам факт существования этого труда. Таким образом, возникает дополнительная форма отчуждения труда, выражающаяся не в акте использования вещей, а в акте их игнорирования и отрицания всего, что с ними может быть связано.

Такое тотальное пренебрежительное отношение к труду есть бич современной, технологически развитой цивилизации. В контексте бесконечности и бессмысленности труда (когда его результат утрачивает всякую цель и полезность) вспоминается древнегреческий миф о Сизифе, в котором тяжкие усилия не вознаграждаются по достоинству, а приобретают характер отчужденной деятельности, подчиняющей человека, превращающей его из субъекта в объект, и являются наказанием. Это повторяет ситуацию с феноменом отчуждения в индустриальную эпоху (К. Маркс), когда оно выступает общим символом, обозначающим отрицательность мира, в смысле господства над людьми независимых от них сил. Данное проявление несовершенства мира и разрушение его руками человека есть существенное противоречие общественной жизни.

³ Агентство по охране окружающей среды (США), Публичная правовая компания «Российский экологический оператор», Ellen Macarthur Foundation («A New Textiles Economy»). См. об этом: Fletcher K. 2010 Slow fashion: an invitation for systems change fashion practice. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.2752/175693810X12774625387594> (дата обращения: 30.11.2025); All-wood J. M. [et al.]. Well-dressed? The present and future sustainability of clothing and textiles in the United Kingdom. URL: https://www.researchgate.net/publication/282249347_Well_Dressed_The_Present_and_Future_Sustainability_of_Clothing_and_Textiles_in_the_United_Kingdom (дата обращения: 30.11.2025).

Современные исследователи социологии труда отмечают факт его отчуждения в результате разделения труда. В работе Питера Людвиг Бергера и Томаса Лукмана «Социальное конструирование реальности» (1966) показано, что усвоение социальных норм и ролей происходит в том числе в рамках профессиональных групп и сообществ (вторичная социализация). Человек конструирует социальную реальность через взаимодействие и привыкание (хабитуализация), а затем эта реальность формирует самого человека через социальные институты и разделение труда. «Как мы видели, специализация знания и сопутствующая ей организация персонала, управляющего теми или иными специализированными системами знания, развиваются в результате разделения труда. В качестве ранней ступени такого развития представима ситуация, когда нет конкуренции между различными экспертами. Каждая область экспертизы определяется прагматическим фактом разделения труда. Эксперт по охоте не претендует на роль эксперта по рыбной ловле, а потому у него нет оснований конкурировать с последним» [Бергер, Лукман, 1995, с. 190–191].

Немецкий культуролог и философ Георг Зиммель рассматривает труд и творчество через пространство культуры человека. По Зиммелю, культура складывается из субъективного развития человека и объективных культурных ценностей, которые он создает. Их гармоничный синтез составляет культуру общества. Трудясь, человек совершенствуется сам и совершенствует продукт, но это развитие происходит неравномерно. Зиммель пишет: «В эпоху всеобщего развития и разделения труда культурные достижения обретают некую самостоятельность, вещи делаются все совершеннее, духовнее, целесообразнее по внутренней логике предметов, что не сопровождается таким же культивированием субъекта» [Зиммель, 2014, с. 301]. Зиммель считает принцип разделения труда ключевым фактором «отставания» человека от созданных им вещей: «окажется ли субъект в состоянии вновь извлечь вложенные сюда затраты духа и жизни с целью собственного прогресса или же при этом окажется удовлетворенной некая в высшей степени периферическая потребность» [Зиммель, 2014, с. 293]. Разделение труда обезличивает и работника, и произведенный им продукт, превращая и первое, и второе в серую массу. Вслед за производством, заключает Зиммель, обезличивается и объективируется потребление (массовое потребление).

В XXI в. существует немало практик, которые позволяют снять или хотя бы существенно ослабить противоречия по поводу эксплуатации человека человеком, следовательно, снизить градус напряженности в отношении отчуждения труда. На почве цифрового капитализма упрощается доступ к средствам производства («длинные» и дешевые кредиты, легкость овладения инструментарием, относительно свободная ресурсная база), упраздняются бюрократические схемы, широко внедряются и распространяются практики творческого труда, когда получаемый продукт сохраняется у создателя, наемный труд носит облегченный характер по сравнению с предыдущими периодами (нормы времени, средства труда и пр.), совершенствуются правовые механизмы новых форм

занятости населения (самозанятые, фрилансеры, внештатные исполнители), позволяющие легитимировать практически любую деятельность. Так, человек стремится снять отчуждающие оковы труда и приблизиться к идеалу человеческой свободы.

Творческий, неотчужденный труд очерчивает новые онтологические рамки. Он не привязывается к конкретной персоне, пространству или времени. Контекст современных трудовых отношений требует от человека непрерывного саморазвития, гибкости, умения работать в команде, отличных коммуникативных навыков [Morgan J., 2014].

Немецкий социолог Ульрих Бек в своем исследовании «Общество риска: на пути к другому модерну» (1944) подчеркивает трансформацию структуры труда: от массового серийного производства, стирающего границы и различия, до ручного, персонифицированного труда, способного удовлетворить индивидуализированные потребности человека. Так, труд персонализируется и выходит за рамки социальных институтов (семья, образование, производство). Бек отрицает устоявшуюся схему профессионального пути человека, которая обеспечивала социальные гарантии и стабильный доход. Вместо этого внедряется проектная («фрагментарная») деятельность, предполагающая персональную ответственность, адаптивность и автономию. Таковую парадигму Бек обозначает как общество риска, где многократно повышается вероятность наступления ситуации неопределенности [Бек, 2000].

Концепция технотрудовой структуры Джона Кеннета Гэлбрейта, описанная в его работе «Общество изобилия» (2018), рассматривает труд как инструмент поддержания и расширения производства и потребления. Он считает, что влияние крупных корпораций настолько велико, что они активно манипулируют рынком труда через рекламу и дешевые кредиты, превращая труд в механизм для обеспечения прибыльности, а не просто удовлетворения потребностей общества [Гэлбрейт, 2018].

При этом труд также претерпевает цифровую трансформацию. Повсеместное внедрение языковых моделей нейросети способно нивелировать субъективность работника, а с ней и ценность труда некоторых профессиональных групп (сценаристов, актеров дубляжа, дизайнеров и пр.). В связи этим возникает ряд вопросов экономического, этического, правового и социального характера. Профессиональные навыки работников, выступающие как средства производства, экспроприируются и эксплуатируются без должного на то согласия их носителей. Подобные практики уже не редкость и зачастую способны заменить реальный труд человека.

Нынешний тренд на технологическую оптимизацию труда средствами машин различного уровня интеллектуальности носит двоякий характер: с одной стороны, появляется масштабное поле профессиональной самореализации, с другой — замена не человеческим трудом рутинных операций, составляющих фундамент любой профессии, компрометирует трудовые усилия значительной части населения Земли. Социологические исследования на эту тему

показывают, что труд для некоторых профессий вполне может быть сведен к периферийной деятельности.

Любая профессия предполагает наличие социально видимых и социально невидимых действий. Например, певец, исполняющий произведение на сцене, и тот же певец, разучивающий свою партию при подготовке к выступлению, прилагают определенные усилия, осуществляя труд, работу. Исследователи рассуждают на тему того, что в итоге будет заменено автоматизацией: «Основой образа автоматизации становятся именно видимые элементы профессий, причем, как правило, благоприятно видимые» [Кловайт, Ерофеева, 2019, с. 69], хотя на самом деле замена человеческого труда нейросетью представляется возможной в обоих случаях. С одной стороны, анализ объема продаж, проводимый искусственным интеллектом (ИИ), становится основой для принятия менеджером управленческих решений, с другой — возможности ИИ, например, в части постановки медицинского диагноза зачастую превосходят человеческие. В этой ситуации «людям остаются социальные навыки и уровень профессионального мастерства» [Кловайт, Ерофеева, 2019, с. 75] (переговоры, убеждение, забота).

Заключение

Онто-гносеологический контекст труда человека изменялся по мере развития и усложнения общества. При этом усилия и стремления людей к воспроизводству составляют существенную часть жизни общества, где репрезентируются экономические, социальные, духовные отношения. В рамках глобальных производственных процессов и потребительских практик труд теряет естественное свойство персональности, он не перестает существовать, но игнорируется и его значение снижается в современной сложноорганизованной социально-экономической среде. При этом преодолеваются ранние формы отчуждения труда (труд ради выживания, изъятие результатов труда), но порождаются новые.

Список источников

1. Хохлов Е. Б. Труд как философская и правовая категории // Российский ежегодник трудового права. 2007. № 3. С. 7–31.
2. Михайлова Т. М. Труд: опыт социально-философского изучения. М.: Academia, 1999. 184 с.
3. Соловьев В. С. Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012. 656 с.
4. Шадриков В. Д. Проблемы системогенеза профессиональной деятельности / отв. ред. К. А. Абульханова-Славская. М.: Наука, 1982. 185 с.
5. Петров М. К. Историко-философские исследования / сост., введ. ст. В. Н. Дубровина, Ю. Р. Тищенко. М.: Росспэн, 1996. 510 с.

6. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов: в 2 т. / пер. с англ. М.; Л.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1935. Т. 1. 371 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. / пер. с нем. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 668 с.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии: в 3 т. / пер. с нем. И. И. Скворцова-Степанова. М.: Политиздат, 1983. Т. 1. 592 с.
9. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / пер. с нем. М.: Академический проект, 2010. 775 с.
10. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории / пер. с англ. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2000. 542 с.
11. Энгельс Ф. Об авторитете // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. М.: Госполитиздат, 1961. Т. 18. С. 302–305.
12. Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. 603 с.
13. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
14. Baudrillard J. The mirror of production / translated with “Introduction“ by M. Poster. St. Louis: Telos Press, 1975. 167 p.
15. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
16. Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни / пер. с нем. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2014. 392 с.
17. Morgan J. The future of work: attract new talent, build better leaders, and create a competitive organization. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, 2014. 256 p.
18. Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седелника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция. 2000. 383 с.
19. Гэлбрейт Дж. К. Общество изобилия / пер. с англ.; науч. ред. С. Д. Бодрунов. М.: Олимп – Бизнес. 2018. 404 с.
20. Кловайт Н., Ерофеева М. Работа в эпоху разумных машин: зарождение невидимой автоматизации // Логос. 2019. Т. 29. № 1. С. 53–84.

References

1. Khokhlov, E. B. (2007). Labor as a philosophical and legal category. *Russian Yearbook of Labor Law*, 3, 7–31. (In Russian).
2. Mikhaylova, T. M. (1999). *Labor: an experience of social and philosophical study*. Academia. (In Russian).
3. Solov'ev, V. S. (2012). *Justification of kindness* (O. A. Platonov, Ed.). Institut russkoy tsivilizatsii; Algoritm. (In Russian).
4. Shadrikov, V. D. (1982). Problems of systemogenesis in professional activity (K. A. Abulkhanova-Slavskaya, Ed.). Nauka. (In Russian).
5. Petrov, M. K. (1996). Historical and philosophical research (V. N. Dubrovina, Yu. R. Tishchenko, Comp.). Rosspen. (In Russian).
6. Smith, A. (1935). An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations in 2 vol. (Trans.; vol. 1). Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo. (In Russian).
7. Hegel, G. W. F. (1970). *Works of different years in 2 vol.* (Trans.; vol. 1). Mysl'. (In Russian).

8. Marx, K. (1983). *Capital: A critique of political economy in 3 vol.* (I. I. Skvortsov-Stepanov, Trans.; vol. 1). Politizdat. (In Russian).
9. Marx, K. (2010). *Economic and philosophic manuscripts of 1844 and other early philosophical works* (Trans.). Akademicheskii proekt. (In Russian).
10. Marcuse, H. (2000). *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory* (A. P. Shurbelev, Trans.). Vladimir Dal'. (In Russian).
11. Engels, F. (1961). On authority. In Marx, K., & Engels F. *Works in 50 vol.* (Trans.; vol. 18, pp. 302–305). Gospolitizdat. (In Russian).
12. Bulgakov, S. N. (1993). Philosophy of economy. In Bulgakov, S. N. *Works in 2 vol.* (vol. 1). Nauka. (In Russian).
13. Bulgakov, S. N. (2009). *Philosophy of the economy* (O. Platonov, Ed.). Institut russkoy tsivilizatsii. (In Russian).
14. Baudrillard, J. (1975). *The mirror of production* (M. Poster, Trans.). Telos Press.
15. Berger, P., & Luckmann, T. (1995). *The social Construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge* (E. D. Rutkevich, Trans.). Medium. (In Russian).
16. Simmel, G. (2017). *Selected works. Contemplation of life* (Trans.). Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Universitetskaya kniga. (In Russian).
17. Morgan, J. (2014). *The future of work: attract new talent, build better leaders, and create a competitive organization.* John Wiley & Sons.
18. Bek, U. (2000). *The risk society: towards a different modernity* (V. Sedel'nika, N. Fedorovoy, Trans.). Progress-Traditsiya. (In Russian).
19. Gelbreyt, Dzh. K. (2018). *The society of abundance* (Trans.; S. D. Bodrunov, Ed.). Olimp – Biznes. (In Russian).
20. Klovait, N., & Erofeeva, M. (2019). Work in the era of smart machines: the emergence of invisible automation. *Logos*, 29, (1), 53–84. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Андрей Алексеевич Сухов — преподаватель-исследователь Института гуманитарных наук, Московский городской педагогический университет, Москва, Россия.

Andrey A. Sukhov — Teacher-Researcher of the Institute for the Humanities, Moscow City University, Moscow, Russia.

suhovandrei@mgpu.ru, <https://orcid.org/0009-0002-3722-0050>

Научно-теоретическая статья

УДК 1:504; 504.06

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-127-137

ЦЕЛЕПОЛАГАЮЩИЕ СТРАТЕГИИ ФИЛОСОФИИ ЭКОМЕНЕДЖМЕНТА

Андрей Вадимович Юрко

Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова,
Москва, Россия,
yurkoandrey@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается философия экомеджмента как особая форма целеполагания, переопределяющая содержание и логику управления через соотношение целей деятельности с задачей сохранения природно-культурных оснований человеческого бытия. Проблема исследования заключается в выявлении мировоззренческих ограничений технократического подхода к управлению, редуцирующего критерии эффективности к краткосрочным экономическим показателям и игнорирующего долгосрочные условия воспроизводства жизни. Цель работы — обосновать социально-философский статус экомеджмента как жизнесохраняющей стратегии управления и показать его значение в контексте современных экологических и цивилизационных вызовов. Методология исследования включает экофилософскую перспективу (основанную на системном мышлении, принципах экорациональности, жизнесохранения и экологической ответственности) как нормативную базу управленческой деятельности. Показано, что экомеджмент выступает не только как совокупность управленческих инструментов, но и как особый тип рациональности, задающий новые критерии целеполагания, оценки эффективности и институционального развития. Делается вывод о необходимости интеграции экорациональных принципов в стратегии социального развития и практики публичного и корпоративного управления.

Ключевые слова: экомеджмент, философия управления, целеполагание, экологическая ответственность, экорациональность, системное мышление, стратегии развития, ноосферный город

Для цитирования: Юрко А. В. Целеполагающие стратегии философии экомеджмента // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 127–137. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-127-137>

Scientific and theoretical article

UDC 1:504; 504.06

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-127-137

GOAL-SETTING STRATEGIES OF THE PHILOSOPHY OF ECO-MANAGEMENT

Andrey V. Yurko

Plekhanov Russian University of Economics,
Moscow, Russia,
yurkoandrey@gmail.com

Abstract. The article examines the philosophy of eco-management as a specific form of goal-setting that redefines the content and logic of governance by correlating the aims of human activity with the preservation of the natural and cultural foundations of human existence. The research problem lies in identifying the worldview limitations of the technocratic approach to management, which reduces efficiency criteria to short-term economic indicators and neglects the long-term conditions for the reproduction of life. The aim of the study is to substantiate the socio-philosophical status of eco-management as a life-preserving strategy of governance and to demonstrate its relevance in the context of contemporary environmental and civilizational challenges. The methodological framework combines an eco-philosophical perspective based on the principles of eco-rationality and life-preservation, systems thinking, and the principle of ecological responsibility as a normative foundation of managerial activity. The results show that eco-management should be understood not merely as a set of managerial tools but as a distinct type of rationality that establishes new criteria for goal-setting, performance evaluation, and institutional development. The study concludes that the integration of eco-rational principles into social development strategies and both public and corporate governance practices is a necessary condition for sustainable transformation.

Keywords: eco-management, philosophy of governance, goal-setting, ecological responsibility, ecorationality, systems thinking, development strategies, noospheric city

For citation: Yurko, A. V. (2026). Goal-setting strategies of the philosophy of eco-management. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 127–137. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-127-137>

Введение

В философии экоманеджмента центральным становится не вопрос о том, какие именно отдельные управленческие решения рефлексированы в области экологии и какие соответствующие мероприятия проводятся. Приобретает особую важность проблематизация всего философско-управленческого поля в контексте целей, которые имеют основания для признания их рациональными в эпоху экологических и цивилизационных рисков. В этой связи ориентир на принцип экологической ответственности становится

одним из основных, так как он включает не только учет последствий принятых решений, но и изменение самой архитектуры целеполагания. Речь идет о «формировании обновленного мировидения субъекта управленческой деятельности и его целеполагающих установок» [Юрко, Принцип экологической ответственности..., 2025, с. 270]. Это важно подчеркнуть, поскольку философия экоменеджмента начинается там, где меняется не техника управления, а мировидение, задающее границы допустимого и желаемого. Современные управленческие практики демонстрируют противоречие между декларируемыми целями устойчивого развития и реальной логикой институционального поведения, ориентированного на краткосрочные показатели. Это противоречие указывает на необходимость философского анализа не отдельных экологических инструментов, а самой структуры целеполагания, определяющей поведение управляемых систем.

Проблема целеполагания в экоменеджменте

Философская проблематизация целеполагания позволяет увидеть, что цель — это не просто формулировка результата, а культурно-нормативный механизм, превращающий мир в объект действия и одновременно формирующий субъекта действия. В экофилософском анализе целеполагания показано, что «целеполагание — исходный и основной момент в определении смысло-жизненных позиций» [Баркова, 2019, с. 124]. Следовательно, целеполагание в экоменеджменте нельзя редуцировать к простой линейной схеме «цель → показатель → КРІ (Key Performance Indicators, ключевые показатели эффективности)»: оно есть выбор смысла, выбор меры, выбор горизонта будущего и тем самым выбор типа человека и типа общества, которые воспроизводятся управленческими решениями.

Отсюда вытекает специфический предмет настоящего исследования: целеполагающие стратегии философии экоменеджмента. Под стратегией здесь понимается не план действий и не набор инструментов, а философско-методологическая установка, определяющая: во-первых, онтологическую картину управляемой реальности (что считается реальным и значимым); во-вторых, антропологический образ субъекта управления (какой субъект способен удерживать цель); в-третьих, этическую норму допустимости целей (что нельзя оправдать даже эффективностью); в-четвертых, системную логику перехода от целей к институтам (какие правила, процедуры и формы ответственности требуется ввести). С позиции философии управления это означает, что экоменеджмент является особой формой мышления и деятельности, где целеполагание становится способом охраны условий бытия, а не только способом мобилизации ресурсов.

В этом ключе экоменеджмент требует переопределения самой сущности управления. В одном из авторских текстов управление описывается не как механика процедур, а как «жизнесохраняющий способ мышления и деятельности»

[Юрко, Экофилософия менеджмента..., 2025, с. 99]. Здесь формулируется принципиальный тезис: управленческая цель должна быть совместима с сохранением жизни — биосферной, культурной, социальной, — иначе она утрачивает рациональность в философском смысле (как соразмерность целого и части, средства и основания, настоящего и будущего). Поэтому субъект экоменеджмента мыслит не только в горизонте эффективности, но и в горизонте меры: он способен «мыслить... в категориях соразмерности, ответственности и устойчивости» [Юрко, Экофилософия менеджмента..., 2025, с. 99]. Экоменеджмент, следовательно, не добавляет к управлению автономного экокомпонента; он меняет критерий разумности цели.

Говоря философским языком, это означает переход от инструментальной рациональности к экорациональности. В экофилософской монографии Э. В. Барковой предложена ключевая дефиниция: «Этот тип рациональности мы и называем экорациональностью» [Баркова, 2020, с. 7]. Однако понятие важно не само по себе, а как основание целеполагания: экорациональность связывает управленческие цели с ответственностью за судьбу человека и мира; она фиксирует необходимость ориентации «на позицию ответственности... и защиту жизни своей Земли» [Баркова, 2020, с. 7]. Это и задает онтологический сдвиг: мир мыслится не как внешний ресурс, а как целостность, внутри которой управление либо поддерживает жизненные основания, либо разрушает их. Внутри такой онтологии экономический рост перестает автоматически быть высшей целью: он становится допустимым лишь в тех формах, которые не подрывают биосферных и культурных условий воспроизводства.

Системное измерение целеполагания усиливает этот вывод. В системной теории подчеркивается, что «наименее очевидная часть системы — ее функция или цель — часто является наиболее важным детерминантом поведения системы» [Meadows, 2008, с. 17]. Иначе говоря, действия организаций, городов и экономик в конечном счете определяется их целью: если цель — наращивание оборота любой ценой, то экологические программы становятся внешним декором, а не внутренней нормой, если же цель — качество жизни и устойчивость среды, то экологическое перестает быть отдельной сферой и превращается в меру всех решений. Поэтому философия экоменеджмента должна рассматриваться как теория переустановки целей систем: она работает с телосом управления, а не только с его методами.

Социально-философский диагноз рисков добавляет принципиально важный аспект: цели управления не нейтральны к социальной структуре, потому что последствия распределяются неравномерно. В теории рисков общества отмечено, что риски удерживают классовую логику «лишь в обратном порядке: богатство накапливается наверху, риски — внизу» [Beck, 1992, с. 35]. Для экоменеджмента этот тезис имеет практическое следствие: целеполагание обязано включать критерий риск-справедливости, то есть недопустимости такого развития, при котором экологические издержки концентрируются у уязвимых групп, а выгоды — у сильных. Значит, цели экоменеджмента должны быть

социально развернуты: они относятся не только к природе, но и к справедливости распределения защиты, доступа к здоровой среде, возможности участия в решениях.

Наконец, экономико-философский предел роста и ресурсной емкости мира требует включения физических параметров в целеполагание. В концепции стационарной экономики дано определение, принципиально важное для управленческой философии: «стационарная экономика... есть экономика с постоянными запасами людей и артефактов» [Daly, 1997, с. 17]. Эта формулировка фиксирует ключевую идею: экономика — подсистема биосферы, следовательно, цели развития должны быть согласованы с ограничениями материально-энергетических потоков, иначе управление по определению становится разрушительным. В прикладной логике экоманеджмента это означает, что цели должны формулироваться так, чтобы стоимость решения включала физические последствия, а не только финансовый результат.

Выделение целеполагающих стратегий философии экоманеджмента

Исходя из этого теоретического контура, целеполагающие стратегии философии экоманеджмента могут быть определены как восемь взаимосвязанных установок.

Их выделение носит не произвольный, а методологически обусловленный характер: каждая стратегия отражает определенное измерение управления — онтологическое, антропологическое, этическое, институциональное и социальное. В совокупности они образуют целостную модель философского переопределения целей, в которой сохраняется системная связность и нормативная определенность.

Первая стратегия — жизнесохранительная (онтологически-антропологическая). Ее смысл заключается в признании сохранения жизненных оснований (биосфера, здоровье, культурная среда) как предельного критерия доступности целей. В философии города это выражено предельно ясно: «Их главная цель... — сохранение... пространства Жизни» [Баркова, 2025, с. 7]. В логике экоманеджмента данная стратегия трансформирует целеполагание организаций и территорий: приоритет получают цели снижения экологической нагрузки, защиты здоровья, предотвращения деградации среды, а показатели экономической эффективности становятся подчиненными и ограниченными. Практическое следствие для России заключается в том, что стратегии развития регионов и городов должны формально закреплять жизненные индикаторы (здоровье, экологическое качество, доступность природных благ) как равноправные целевые параметры наряду с экономическими.

Вторая стратегия — экорациональная (методологическая). Она задает тип рациональности, в которой разумность цели проверяется не только логикой

выгоды, но и логикой соразмерности и ответственности. Экорациональность как тип рациональности прямо связывает целеполагание с ответственностью за жизнь [Баркова, 2020, с. 7]. Практически это означает, что при разработке программ и проектов требуется не только расчет эффективности, но и философско-нормативная экспертиза цели: соотносится ли она с сохранением культурной и природной целостности? Здесь особенно важна переоценка успеха: успех управленца определяется не только достижением показателя, но и сохранением условий, делающих показатель возможным (здоровье работников, устойчивость территорий, экологическая способность среды выдерживать нагрузку).

Третья стратегия — коэволюционная (онтологическая и этическая). Ее смысл — перевод цели с победы над природой на партнерство человека и природных систем. Эта установка предохраняет целеполагание от скрытого антропоцентризма: если природа мыслится как ресурс, то даже экологические цели могут служить лишь поддержанию ее эксплуатации. Коэволюционная стратегия фиксирует: задача управления не изъятие максимума, а достижение устойчивой совместимости человеческих практик и природных циклов. В российском контексте данная стратегия требует, чтобы в программе индустриального и инфраструктурного развития на равных присутствовали цели восстановления экосистем, компенсации ущерба, ограничения нагрузки и сохранения биоразнообразия (не как приложение, а как условие допустимости проекта).

Четвертая стратегия — системно-целевая (системное мышление и изменение цели системы). Исходная посылка: цель системы — наиболее мощный детерминант ее поведения [Meadows, 2008, с. 17]. Поэтому экоменеджмент должен работать с целями на уровне дизайна систем, а не только с мероприятиями. Практически это означает: если корпоративная цель формулируется как рост прибыли любой ценой, экологические отделы будут компенсаторными; если цель включает сохранение среды как внутреннее условие, меняются инвестиционные решения, технологические траектории и политика закупок. Для России важный институт здесь — стратегическое планирование организаций и территорий. Требуется внедрять процедуру экологической проверки цели на ранней стадии, до выбора средств (иначе экологичность будет подгонкой задним числом).

Пятая стратегия — институционально-ответственная (философия экономики и нормативная архитектура управления). Она направлена на превращение ответственности из дискурсивного лозунга в институт, встроенный в стоимость, процедуры и отчетность. В авторской работе это выражено в конкретной формуле: «принцип экологической ответственности предполагает интеграцию экологических издержек в стоимость продукции и услуг» [Юрко, Принцип экологической ответственности..., 2025, с. 270]. Это ядро институционального целеполагания: пока экологические издержки вытеснены, цели управления неизбежно будут игнорировать разрушение среды. Для России практическое следствие заключается в развитии норм и корпоративных процедур внутренней оценки экозатрат (включая жизненный цикл продукции), привязке инвестиционных решений к показателям воздействия, усилении

управленческой ответственности за экологические риски на уровне советов директоров и региональных программ.

Шестая стратегия — риск-справедливая (социально-философская). Ее смысл — включение в целеполагание измерения распределения рисков и выгод. Если «богатство накапливается наверху, риски — внизу» [Beck, 1992, с. 35], то управление, игнорирующее этот факт, будет воспроизводить экологическое неравенство и социальную напряженность. В экоменеджменте эта стратегия означает проведение социально-экологической оценки проектов (с указанием, кто несет ответственность риск), приоритет снижения рисков для уязвимых групп и институциональное участие населения в решениях, где есть экологические последствия. Для российской практики это означает необходимость закреплять в городских и региональных стратегиях показатели экологической справедливости: качество воздуха/воды по районам, доступ к зеленым зонам, распределение промышленных нагрузок, механизмы компенсации.

Седьмая стратегия — солидарно-партиципативная (социокультурная). Она исходит из того, что цели устойчивого развития не реализуются в режиме административной команды, если отсутствует солидарность и смысловая поддержка общества. Экофилософия в проектировании города формулирует это как задачу смены смыслового центра: она «призвана сместить центр смыслов... к всеобщему благосостоянию живых систем и экосферы» [Майснер, 2025, с. 32]. Для экоменеджмента это означает, что цель устойчивости требует процедур включения (общественные обсуждения, совместное проектирование, механизмы обратной связи), иначе цели останутся внешними и не будут поддержаны культурно. Для современной России это практически выражается в развитии партиципативных механизмов городской политики, прозрачности экологических данных, включении профессиональных сообществ и жителей в обсуждение проектов, влияющих на среду.

Восьмая стратегия — образовательно-воспроизводящая (антропологическая). Она фиксирует, что целеполагание требует субъекта, способного удерживать долгий горизонт, системную связность и этическую норму. Следовательно, экоменеджмент должен воспроизводить такого субъекта через образование. В педагогическом контексте подчеркивается: «в условиях нарастающих экологических рисков и глобальных вызовов возрастает роль формирования экологической ответственности» [Джумагазиева, 2025, с. 74]. В управленческом измерении это означает, что без образовательных модулей по экофилософии, системному мышлению, экологической этике и риск-справедливости цели устойчивого развития будут восприниматься как внешняя повестка, а не как критерий профессионализма. Для России стратегически важно формировать у управленцев следующие компетенции: системную диагностику целей, сценарное мышление, оценку последствий полного жизненного цикла, способность к партиципативному управлению.

Суммарно эти стратегии задают философскую матрицу целей экоменеджмента и показывают, что экоменеджмент является не отраслевой практикой,

а способом культурно-нормативной перестройки управления. При этом стратегии не конкурируют, а образуют целостный комплекс: жизнесохранение задает предельный критерий, экорациональность задает тип разумности, коэволюция задает онтологический формат отношений, системная стратегия задает метод изменения поведения систем, институциональная стратегия переводит ответственность в правила и стоимость, риск-справедливость удерживает социальную меру, солидарность обеспечивает культурную реализуемость целей, а образование воспроизводит субъектность управления нового типа.

Практическая реализация целеполагающих стратегий

В прикладной плоскости для России реализация целеполагающих стратегий означает необходимость синхронизации четырех контуров внедрения:

- образование управленцев;
- городская политика и территориальное планирование;
- корпоративное управление и экономическая оценка издержек;
- оценка и управление рисками.

Если хотя бы один контур выпадает, возникает типичный эффект декоративной экологизации: формально цели заявлены, но системное поведение не меняется, потому что цель системы не переопределена [Meadows, 2008, с. 17], а ответственность не встроена в институты [Юрко, Принцип экологической ответственности..., 2025, с. 270].

Для практической реализации целеполагающих стратегий целесообразно задать конкретные ориентиры. В образовании управленцев — внедрение обязательных дисциплин по экофилософии и системному мышлению, где управление рассматривается как «жизнесохраняющий способ мышления» [Юрко, Экофилософия менеджмента, 2025, с. 99], а целеполагание — как выбор смысло-жизненных позиций [Баркова, 2019, с. 124]; это должно сопровождаться проектной работой (карты заинтересованных сторон, модели причинно-следственных связей, анализ целей системы). В городской политике — переход от озеленения как украшения к целевому переопределению качества городской жизни (здоровье, экологическая безопасность, доступность природы), поскольку стратегический горизонт города в экофилософии фиксируется через цели сохранения «пространства Жизни» [Баркова, 2025, с. 7]. В корпоративном управлении — введение внутренних стандартов оценки экологических издержек и рисков, поскольку экологическая ответственность предполагает включение экозатрат в стоимость и решения [Юрко, Принцип экологической ответственности..., 2025, с. 270]; это дополняется установлением порогов допустимости (например, пределы выбросов/сбросов в цепочке поставок). В оценке рисков — обязательный учет социальной неравномерности распределения угроз [Beck, 1992, с. 35], введение процедур экосоциальной экспертизы проектов и механизмов компенсации.

В перспективе философия экоменеджмента может стать одним из ключевых методологических ресурсов стратегий развития современной России именно потому, что она позволяет согласовать технологический и экономический прогресс с предельными условиями биосферы и культурной судьбой человека. Целеполагание здесь выступает как узел перехода: изменяя цели, общество изменяет поведение систем; удерживая цели в горизонте жизни, общество удерживает возможность будущего. Именно поэтому в философии урбоэкологии подчеркивается, что «Центр... это ясно сформулированные цели Жизни и расцвета его культуры» [Баркова, 2025, с. 14]. Экоменеджмент как целеполагание в конечном счете означает, что развитие мыслится не как сумма проектов, а как сохранение и расширение пространства жизни, человеческой природы и культуры.

Заключение

Научная новизна проведенного анализа заключается в концептуализации экоменеджмента как формы философского целеполагания, в рамках которой управление переосмысливается не как инструмент достижения внешних показателей, а как нормативно ограниченная деятельность по сохранению условий бытия. Теоретическая значимость работы состоит в уточнении категории эко-рациональности как основания управленческой рациональности нового типа, а практическая — в формулировании стратегических ориентиров для образовательной, городской и корпоративной политики современной России. Тем самым философия экоменеджмента выступает не как отраслевое направление, а как методологический ресурс долгосрочного цивилизационного развития.

Список источников

1. Юрко А. В. Принцип экологической ответственности в развитии философии экономики и экоменеджмента // *Право и практика*. 2025. № 1. С. 269–273. <https://doi.org/10.24412/2411-2275-2025-1-269-273>
2. Баркова Э. В. Целеполагание как форма освоения универсальной эволюции: экофилософский аспект // *Социально-гуманитарное знание*. 2019. № 9. С. 124–131.
3. Юрко А. В. Экофилософия менеджмента — мировоззренческая основа проекта ноосферного города и мировоззрения его субъекта // *Экофилософия в проектировании ноосферного города: коллективная монография по итогам Четвертого Всероссийского Круглого стола (с международным участием) 16 мая 2025 года / под ред. Э. В. Барковой, О. М. Бузской*. М.: Русайнс, 2025. С. 99–106.
4. Баркова Э. В. Экорациональность в освоении целостности бытия. Волгоград: Волгоградский гос. ун-т, 2020. 130 с.
5. Meadows D. H. *Thinking in systems: a primer*. White River Junction, VT: Chelsea Green Publishing, 2008. 218 p.
6. Beck U. *Risk society: towards a new modernity*. London: SAGE Publications, 1992. 260 p.
7. Daly H. E. *Steady-state economics*. Washington, DC: Island Press, 1991. 297 p.

8. Баркова Э. В. Философия урбоэкологии в проектировании многомерного пространства ноосферного города // *Экофилософия в проектировании ноосферного города: коллективная монография по итогам Четвертого Всероссийского Круглого стола (с международным участием) 16 мая 2025 года / под ред. Э. В. Барковой, О. М. Бузской.* М.: Русайнс, 2025. С. 7–21.

9. Майснер Т. Н. Экофилософские основы и принципы экоградопланирования и роль социальной солидарности в проектировании ноосферного города (практические примеры) // *Экофилософия в проектировании ноосферного города: коллективная монография по итогам Четвертого Всероссийского Круглого стола (с международным участием) 16 мая 2025 года / под ред. Э. В. Барковой, О. М. Бузской.* М.: Русайнс, 2025. С. 32–38.

10. Джумагазиева А. К. Ноосферный подход как основа формирования экологической ответственности будущих учителей // *Экофилософия в проектировании ноосферного города: коллективная монография по итогам Четвертого Всероссийского Круглого стола (с международным участием) 16 мая 2025 года / под ред. Э. В. Барковой, О. М. Бузской.* М.: Русайнс, 2025. С. 74–79.

References

1. Yurko, A. V. (2025). The principle of environmental responsibility in the development of the philosophy of economics and environmental management. *Law and practice*, (1), 269–273. <https://doi.org/10.24412/2411-2275-2025-1-269-273> (In Russian).

2. Barkova, E. V. (2019). Goal-setting as a form of mastering universal evolution: an eco-philosophical aspect. *Social and Humanitarian Knowledge*, (9), 124–132. (In Russian).

3. Yurko, A. V. (2025). Ecophilosophy of management — the worldview basis of the noospheric city project and the worldview of its subject. In *Ecophilosophy in the design of the noospheric city: a collective monograph based on the results of the Fourth All-Russian round table (with international participation) on May 16, 2025* (E. V. Barkova, O. M. Buzskaya, Ed.; pp. 99–106). Rusayns. (In Russian).

4. Barkova, E. V. (2020). *Ecological rationality in the development of the integrity of being*. Volgograd: Volgograd State University Publishing House, 2020. 130 p. (In Russian).

5. Meadows, D. H. (2008). *Thinking in systems: a primer*. Chelsea Green Publishing.

6. Beck, U. (1992). *Risk society: towards a new modernity*. SAGE Publications.

7. Daly, H. E. (1991). *Steady-state economics*. Island Press.

8. Barkova, E. V. (2025). The Philosophy of urban ecology in the design of a multidimensional space of a noospheric city. In *Ecophilosophy in the design of the noospheric city: a collective monograph based on the results of the Fourth All-Russian round table (with international participation) on May 16, 2025* (E. V. Barkova, O. M. Buzskaya, Ed.; pp. 7–21). Rusayns. (In Russian).

9. Maysner, T. N. (2025). Ecophilosophical Foundations and Principles of Ecological Urban Planning and the Role of Social Solidarity in the Design of a Noospheric City (Practical Examples). In *Ecophilosophy in the design of the noospheric city: a collective monograph based on the results of the Fourth All-Russian round table (with international participation) on May 16, 2025* (E. V. Barkova, O. M. Buzskaya, Ed.; pp. 32–38). Rusayns. (In Russian).

10. Dzhumagazieva, A. K. (2025). The noospheric approach as the basis for the formation of environmental responsibility of future teachers. In *Ecophilosophy in the design of the noospheric city: a collective monograph based on the results of the Fourth All-Russian round table (with international participation) on May 16, 2025* (E. V. Barkova, O. M. Buzskaya, Ed.; pp. 74–79). Rusayns. (In Russian).

Информация об авторе / Information about the author:

Андрей Вадимович Юрко — аспирант кафедры истории и философии, Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова, Москва, Россия.

Andrey V. Yurko — Postgraduate Student of the Department of History and Philosophy, Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russia.

yurkoandrey@gmail.com

Научно-теоретическая статья

УДК 1(091)

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-138-150

ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ИБН ЗАФАРА АС-СИКИЛЛИ: АНАЛИЗ ТРАКТАТА «СУЛВАН АЛЬ-МУТА'»

Азизджон Набиджонович Акрамов

Московский педагогический государственный университет,

Москва, Россия,

geology.99.msu@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0006-2807-5364>

Аннотация. Статья посвящена анализу ключевых философских идей, изложенных Ибн Зафаром ас-Сикилли в его трактате «Сулван аль-мута' фи 'удван аль-атба'» («Утешение правителей при вражде подданных»). Рассматриваются пять основных добродетелей, или утешений (сулван), которые автор предлагает в качестве фундаментальных принципов для эффективного и справедливого государственного управления: тафвид (вверение дел Богу), тасья или ан-наси (утешение через уподобление), сабр (терпение), ар-рида (довольство) и зухд (аскетизм). Анализируется, как Ибн Зафар, используя коранические аяты, пророческие хадисы, афоризмы и обширные нарративные иллюстрации из персидской, арабской и греческой истории, трансформирует эти добродетели из религиозно-этических концептов в прагматичные инструменты политической философии.

Ключевые слова: Ибн Зафар, Сулван аль-мута', исламская философия, политическая философия, этика управления, тафвид, тасья, сабр, ар-рида, зухд

Для цитирования: Акрамов А. Н. Основные философские идеи Ибн Зафара ас-Сикилли: анализ трактата «Сулван аль-мута'» // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2026. № 2 (58). С. 138–150. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-138-150>

Scientific and theoretical article

UDC 1(091)

DOI: 10.24412/2078-9238-2026-258-138-150

THE MAIN PHILOSOPHICAL IDEAS OF IBN ZAFAR AL-SIQILLI: AN ANALYSIS OF “SULWAN AL-MUTA”

Azizdzhon N. Akramov

Moscow Pedagogical State University,

Moscow, Russia,

geology.99.msu@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0006-2807-5364>

Abstract. This article analyzes the key philosophical ideas expounded by Ibn Zafar al-Siqilli in “Sulwan al-muta’ fi ‘udwan al-atba’” (“The Consolation of Rulers in the Hostility of Subjects”). It examines five main virtues, or consolations (sulwan), which the author proposes as fundamental principles for effective and just governance: tafwid (entrusting affairs to God), tasya or an-nasi (consolation through emulation), sabr (patience), al-rida (contentment), and zuhd (asceticism). The article analyzes how Ibn Zafar, drawing upon Qur’anic verses, prophetic hadiths, aphorisms, and extensive narrative illustrations from Persian, Arabic, and Greek history, transforms these virtues from religio-ethical concepts into pragmatic tools of political philosophy.

Keywords: Ibn Zafar, Sulwan al-muta’, Islamic philosophy, political philosophy, ethics of governance, tafwid, tasya, sabr, al-rida, zuhd

For citation: Akramov, A. N. (2026). The main philosophical ideas of Ibn Zafar al-Siqilli: an analysis of “Sulwan al-muta’”. *MCU Journal of Philosophical Sciences*, (2 (58)), 138–150. <https://doi.org/10.24412/2078-9238-2026-258-138-150>

Введение

Ибн Зафар ас Сикилли (1104–1170 или 1172), выдающийся арабский мыслитель и государственный деятель Сицилии, оставил значительный след в истории исламской политической философии своим трактатом «Сулван аль-мута’ фи ‘удван аль-атба’» («Утешение правителей при вражде подданных»). Это произведение, также известное как «ас-Сулванат фи мусамарат аль-хуляфа’ ва ас-садат», было первоначально написано в Сирии, а затем переработано в Сицилии. Оно относится к жанру «зеркал для правителей» (адаб аль-мулюк) и выходит за рамки простого сборника советов, представляя собой глубокое философское осмысление природы власти, этики управления и психологических качеств, необходимых для лидера в условиях политической нестабильности и внутренних конфликтов [Bellino, 2025, p. 63].

Ибн Зафар, родившийся на Сицилии в 497 году хиджры (1104 г.), но имевший, возможно, мекканское происхождение по отцу [Bellino, 2025, p. 64], провел свою юность в поисках знаний, путешествуя по Мекке, Египту и Ифрикии (Махдии), прежде чем обосноваться на Сицилии [Sekkakou, Maaziz, Sekkakou, 2025, p. 2]. Его жизнь была полна испытаний, включая бедность и политические потрясения, такие как нормандское завоевание Махдии в 1148 г. и внутренние конфликты между шиитами и суннитами в Алеппо, что постоянно вынуждало его менять место жительства. Он умер в Хаме (Сирия) между 1169 и 1172 гг. [Bellino, 2025, p. 2; Sekkakou, Maaziz, Sekkakou, 2025, p. 63]. Несмотря на все трудности, он был высокообразованным ученым, грамматиком, экзегетом и маликитским юристом, удостоенным почетных титулов «Худжа тад-Дин» (доказательство веры) [Ibn Khallikan, 1871, p. 104].

Следует добавить, что фундаментальный труд Ибн Зафара до сих пор не переведен на русский язык и остается малоизученным в отечественной философской традиции. Научная новизна данной статьи заключается в том, что впервые в русскоязычном дискурсе осуществляется подробный анализ эвристического переноса Ибн Зафаром религиозно-этических идей исламской теологии в сферу политического лидерства.

Следовательно, в контексте работы мыслителя традиционные концепты (тафвид, тасья, сабр, ар-рида и зухд) приобретают оригинальный смысл и трансформируются в конкретные, прагматичные инструменты политического управления, требующие пристального внимания.

Целью данной статьи является всесторонний анализ основных философских идей Ибн Зафара, представленных в пяти главах «Сулван аль-мута'», каждая из которых посвящена одной из ключевых добродетелей. В рамках этого анализа будут рассмотрены определения, обоснования и иллюстрации данных концептов, предложенные автором, а также выявлены их глубокие философские импликации для государственного управления, что подчеркивает актуальность его идей для понимания этики лидерства.

Тафвид (вверение): эпистемическая скромность и стратегическая выдержка

Первая глава трактата Ибн Зафара вводит концепт тафвида (вверения дел Богу) как основополагающей добродетели для правителя. Концепт тафвида исходит из признания ограниченности человеческого познания и контроля. Человек, по Ибн Зафару, не способен предвидеть все последствия поступков и часто заблуждается в оценке добра и зла. Введение в тему тафвида начинается с цитирования аята: «И может быть, вы ненавидите что-нибудь, а оно для вас благо, и может быть, вы любите что-нибудь, а оно для вас зло, — поистине, Аллах знает, а вы не знаете! [Коран, 2:213]. Этот аят служит эпиграфом, устанавливая ключевую идею: человеческое восприятие блага и зла субъективно и ограничено.

Тафвид в трактовке Ибн Зафара — это не пассивное смирение или фатализм, а активная позиция разумного субъекта, признающего существование высшего порядка и мудрости, превосходящей человеческую. Это философское принятие того, что не все события поддаются контролю и что иногда лучше отпустить желание контролировать, доверившись более масштабному течению событий. Правитель, практикующий тафвид, освобождает свой разум от чрезмерного бремени планирования и прогнозирования, которое часто приводит к тревогам и ошибочным решениям [Ибн Зафар, 1959, с. 3]. Он представляет тафвид как подчинение указам Бога, но акцентирует внимание на том, что это не означает пассивную сдачу, а скорее вверение своих дел Богу.

Для демонстрации принципа тафвида Ибн Зафар использует ряд нарративов. История верующего из семьи фараона иллюстрирует этический выбор перед лицом тирании. Верующий, призывая фараона к эпистемической скромности, говорит: «Вы вспомните то, что я говорю вам; я предаю свое дело Аллаху; поистине, Аллах видит рабов!» [Коран, 40:47]. Этот пример показывает, что тафвид — это не признак слабости, а проявление высшей силы духа и мудрости, позволяющей сохранять внутреннюю целостность перед лицом опасности.

В этом контексте Ибн Зафар также использует звериную басню о змее, захватившей нору лиса по имени Залим (что означает «угнетатель»). Залим, который довольствовался своей норой, нашел ее занятой змеей. После неудачной попытки вернуть ее он нашел убежище у другого лиса по имени Муфаввид (что означает «делегатор, доверяющий»), который предложил ему помощь. Однако Залим, вместо того чтобы принять помощь, обманул Муфаввида, чтобы занять его удобную нору, и даже замыслил его убить. История заканчивается тем, что Залим сгорел в норе Муфаввида, в то время как змея выжила. Эта басня символизирует политическую интригу и предательство, намекая на исторические фигуры, такие как Абд аль-Малик ибн Марван и его соперник Амр ибн Саид, где змея символизирует того, кто захватывает чужое, а Залим — того, кто обманывает [Alkolaly, Bara, Zeid, 2024, p. 12221–12223].

Тасья (утешение через уподобление): эмоциональная устойчивость и стратегическое мышление

В рамках второй главы рассматривается концепт тасья, или ан-наси. Следует подчеркнуть, что данный принцип учит правителя быть спокойным. Другими словами, это искусство врачевать душевные раны силой воли.

Следует отметить, что афоризмы, такие как «Тасья — это слава страдающих, сунна благородных и степень терпеливых», возводят тасью в ранг высшей добродетели. Пророческие хадисы, призывающие: «Смотрите на того, кто ниже вас [материально], и не смотрите на того, кто выше [вас материально], потому что это наилучшее [средство для того], чтобы вы не относились к милости Аллаха [оказанной вам] пренебрежительно» [Ибн Шараф ан-Навави,

2022, с. 105], служат основой для практической этики тасъи. Это позволяет правителю ценить имеющиеся блага, избегать зависти и гордыни в благополучии, а также уменьшать ощущение собственного страдания в испытаниях, способствуя стойкости и поиску решений [Ибн Зафар, 1959, с. 24–27].

Центральным элементом главы является аллегорическая история о персидском царе Шапуре II, который, вопреки предостережениям визиря, лично отправился в разведку во владения врага (Кайсара). Там он был схвачен, и Кайсар распорядился сделать из семи слоев бычьих кож огромное чучело коровы с дверцей на спине. Внутри этого чучела заключили Шапура, сковав ему руки и шею цепью. Тогда мудрый визирь Шапура под видом врача-отшельника проник в стан врага, завоевал его доверие и стал его ближайшим советником. По ночам он сидел с Кайсаром у костра и громко рассказывал назидательные истории так, чтобы пленный царь все слышал. В первую ночь визирь поведал историю о юноше по имени Айн Ахлих и «госпоже Огня». Этот юноша был влюблен в «госпожу Огня», но она была замужем. Охваченный страстью юноша был схвачен мужем и привязан к столбу в его доме. Приставленная сторожить пленника (влюбленного юношу) старуха-ведьма рассказала ему басню о коне и диком кабане: конь, убежавший от хозяина ради вольной жизни, не смог прокормиться в степи, мучился от узды и седла, а встреченный кабан обличил его, доказав, что подлинная свобода коня — в служении человеку и принятии своей природы. На следующую ночь визирь продолжил: старуха-ведьма поведала Айн Ахлиху (влюбленному юноше) историю о купце, его сыне, газели и олененке. У богатого купца есть маленький сын, которому дарят ручную газель, а затем олененка. Олененок рассказывает газели о вольных просторах пустыни, и они вместе убегают. Газель проваливается в яму, олененок попадает в силки. Купец, будучи в отчаянии от пропажи любимцев сына, снаряжает поиски, выкупает олененка у охотника и, следуя за плачем газели, находит ее в яме. Он возвращает обоих зверей сыну. Спасенные животные мирятся, осознав цену доверия и послушания. Кроме того, старуха открыла юноше собственную трагедию: некогда она была знатной женой всадника, но царь убил ее мужа и сыновей, а саму ее продал в рабство; несмотря на увечья и унижения, она сохранила стойкость и теперь утешает других. Все эти иносказательные сюжеты помогли Шапуру осознать свое безрассудство, недоверие к советнику и научили терпению. Параллельно визирь готовил побег. По прошествии нескольких дней он подсыпал в пищу стражи и Кайсара снотворное, а когда весь лагерь уснул, раскрыл «коровью тюрьму», снял с царя цепи и вместе с ним бежал к персидскому войску [Ибн Зафар, 1959, с. 29–44].

В ряду этих вставных басен особое место занимает басня «Конь и дикий кабан», которая построена на конфликте между стремлением к свободе и видовой неприспособленностью. Критика коня со стороны кабана служит иллюстрацией тезиса о важности самоограничения и принятия собственной природы [Bellino, 2015, p. 114].

Сабр (терпение): многогранная добродетель в управлении кризисами

В свою очередь, третья глава трактата посвящена аль-сабру — терпению, которое Ибн Зафар определяет как «плод стойкости», а также как «устойчивость, сдержанность и упорство». Важно подчеркнуть, что в понимании мыслителя это не пассивная выдержка, а скорее активное состояние, которое подразумевает удержание твердой позиции, обуздание импульсивных реакций и решительное следование выбранному курсу. При этом особое внимание автор уделяет феномену царского терпения, выступающего важнейшим стратегическим ресурсом для правителей [Ибн Зафар, 1959, с. 45–47].

В рамках данного концепта Ибн Зафар выделяет три ключевые силы царского терпения.

Во-первых, это сила Снисходительности. Ее плод — прощение [Sekkakou, Maaziz, Sekkakou, 2025, р. 7]. Проявляется в прощении и помиловании. Это не слабость, а расчетливое сдерживание, стратегический инструмент примирения и поддержания социальной сплоченности.

Во-вторых, это сила Усердия и Бдительности. Ее плод — основание царства [Sekkakou, Maaziz, Sekkakou, 2025, р. 7]. Ведет к благоразумному управлению. Это постоянный надзор, тщательное планирование и внимание к делам государства, проактивное терпение, обеспечивающее долгосрочную безопасность.

В-третьих, это сила Мужества. Ее плод для царей — стойкость [Sekkakou, Maaziz, Sekkakou, 2025, р. 7]. Истинное царское мужество — это не безрассудство, а хладнокровие и непоколебимая позиция перед лицом трудностей, вдохновляющая на верность и доверие.

Назидательные повествования иллюстрируют терпение в действии. Непоколебимость Хосрова Ануширвана перед атакующим слоном и неустрашимая решимость Мусы аль-Хади, который, будучи брошенным своей свитой, сам убил нападавшего хариджита, показывают личную стойкость и способность к решительным действиям под давлением. Ибн Зафар начинает главу с коранического аята: «Терпи же, ведь твое терпение — только с Аллахом, и не печалься за них и не будь в стеснении от того, что они ухищряются» [Коран, 16:128], который, по его толкованию, относится к заговорам против Пророка. Тем самым проводится параллель с трудностями, с которыми сталкивается правитель [Ибн Зафар, 1959, с. 75].

Самое длинное повествование — о стратегическом конфликте между Хосровом Ануширваном и индийским царем Рукном. Хосров, основываясь на ошибочной информации разведки, пытается манипулировать индийским населением, а затем посылает против него войско во главе с военачальником-марзбаном. Рукн, столкнувшись с внутренними волнениями, созывает совет. Дебаты визирей и главы Мазамиза (верховного зороастрийского жреца) раскрывают различные подходы к разрешению кризисов. Трое визирей

поочередно предлагают свои меры — задабривание народа, наказание смутьянов, тайное расследование заговора. Глава Мазамиза критикует стратегии умиротворения, карательных мер и публичных расследований, подчеркивая, что мудрость диктует разные реакции в зависимости от первопричины проблемы. Тогда слово берет четвертый визирь и рассказывает притчу: богатому купцу досаждают крысы, которые гнездятся между потолком и подшивкой его дома. Когда купец в гневе велит разрушить гнездо и перебить крыс, лишь немногие спасаются. Выжившие крыса и мышь уходят в пустыню и селятся у подножия холма, не послушав предостережений живущего наверху мудрого тушканчика: тот советует им не строиться в низине, ибо в долине случаются паводки. Вскоре ливень и селевой поток разрушают их нору, унося все потомство, а уцелевшая крыса с опозданием признает правоту тушканчика. Вторая притча того же визиря — о йеменском мудреце и царе: мудрец советовал царю построить неприступную крепость, чтобы укрыться от врагов. Царь долго медлил, но, вняв совету, построил твердыню и тем спас царство. Эти истории учат дальновидности, необходимости экспертного совета и решительным действиям в нужный момент. Рукн, восприняв мудрость, обосновывается в укрепленной цитадели, демонстрируя стратегическое терпение и готовность к обороне. Благодаря этому он выдерживает осаду: военачальник Хосрова, восстановив против себя местное население жестокостью и грабежами, в конце концов терпит поражение из-за своей жестокости, а Рукн возвращает свое царство благодаря терпеливому и справедливому правлению [Ибн Зафар, 1959, с. 50–68].

Эта история перекликается с эпизодом об Османе (третьем праведном халифе), который во время осады своего дома в Медине говорит: «Я склонился перед ними — и они оседлали меня. Я был мягок с ними — и они отняли у меня власть» [Ибн Зафар, 1959, с. 60]. Тем самым указывается, что чрезмерное терпение было истолковано как слабость.

Дополнительные размышления о терпении в управлении кризисами включает философский запрос Дарджаба ибн Бахрама, который связывает терпение с подготовленностью и серьезным подходом к управлению [Ибн Зафар, 1959, с. 68–70].

Таким образом, сабр для Ибн Зафара — это стратегический императив, обеспечивающий долгосрочное видение, устойчивость и разумное осуществление власти.

Ар-рида (довольство): внутренний покой как основа справедливого правления

Четвертая глава посвящена ар-рида, или довольству, которое Ибн Зафар определяет как более глубокое состояние принятия и удовлетворения, чем просто терпение. Довольство проявляется после того, как события произошли,

особенно те, которые не зависят от воли человека. Это состояние души, согласно Ибн Зафару, является признаком мудрости и глубокого понимания жизни.

Философские идеи о довольстве для правителя раскрываются в диалоге между царем Йездгердом и философом. Философ выделяет причины смут (несправедливость, злословие, скупость богатых, жадность бедных) и предлагает меры для их успокоения, включая «вооружение терпением и довольством предопределенным». Он подчеркивает, что «исправление царя — это кротость перед высокомерием, взятие прав без насилия, любовь к справедливости, обеспечение безопасности путей, защита угнетенных» [Ибн Зафар, 1959, с. 65]. Это устанавливает прямую связь между личной добродетелью довольства и справедливым управлением.

Дидактическая роль притч в этой главе особенно значима. История воспитания принца Бахрама, сына царя-тирана Йездгерда, показывает, как добродетель довольства формируется через обучение и испытания. Джалис, наставник Бахрама, советует ему проявлять внешнее довольство, даже если внутренне он недоволен, объясняя, что истинная мудрость правителя — в способности видеть за пределами внешнего [Ибн Зафар, 1959, с. 71–73].

Ибн Зафар использует в этой главе ряд басен, героями которых нередко являются животные, в том числе «Медведь и обезьяны», «Монах и вор», «Мельник, его жена и клад», а также «Птица и дочь царя». В басне о медведе и обезьянах медведь притворяется мертвым, чтобы поймать обезьян для сбора фруктов. Одна мудрая обезьяна предлагает сжечь его, цитируя поговорки о наиболее справедливом решении — дистанцировании. В рамках этой истории рассказывается басня «Монах и вор», где монах ловит вора, используя хитрую ловушку (яму с вращающейся крышкой), что приводит к распятию вора. Однако глупая обезьяна, не слышавшая мудрого совета, подходит к медведю, попадает в ловушку и становится его слугой. Затем обезьяна, чтобы освободиться, симулирует слабое зрение и предлагает медведю обратиться к мудрой обезьяне [Jarouche, Criado, 2021, p. 204–209]. Медведь приводит своего слугу к мудрой обезьяне, и здесь одна басня вплетается в другую. Мудрая обезьяна рассказывает медведю басню «Принцесса и птица в неволе». В ней греческая принцесса, страдающая меланхолией, выздоравливает, наблюдая и слушая пение прекрасной птицы. Царь ловит птицу и сажает ее в клетку. Птица перестает петь и есть, теряет красоту, а принцесса снова заболевает. Доктор советует выпустить птицу в окруженный сетями сад. Птица выздоравливает, и принцесса тоже. Мораль, которую мудрая обезьяна внушает медведю, такова: его раб, как и птица, страдает от неестественных условий неволи, и чтобы «вылечить» его зрение и вернуть работоспособность, нужно дать ему больше свободы. Затем мудрая обезьяна советует медведю продлевать их прогулки по лесу для сбора фруктов до поздней ночи. Медведь соглашается, и обезьяна начинает собирать больше фруктов, чем обычно. Однако медведь, лишь делая вид, что поверил, остается подозрительным. Однажды ночью медведь

притворяется спящим, чтобы проверить не попытается ли обезьяна сбежать. Когда та действительно срывается с места, медведь убивает ее за попытку сбежать [Jarouche, Criado, 2021, p. 210–212].

Следующая басня «Мельник, его жена и злой сосед» иллюстрирует последствия наивности, жадности и чрезмерного контроля. Мельнику снится сон, в котором ему указывают место, где спрятан клад. В увиденном во сне месте он находит сокровище в реальной жизни, но совершает ошибку, рассказав об этом жене, которая делится секретом с любовником-соседом. Пара откапывает клад, но сосед, опасаясь, что женщина его предаст, и желая завладеть всем богатством, убивает жену. Мельник, вернувшись, пытается заставить своего осла работать, но тот упирается, потому что наткнулся на труп. В гневе мельник убивает осла, затем находит тело жены и, осознав всю цепочку трагических событий, убивает себя. Эти истории учат правителя быть осмотрительным, использовать интеллект для защиты государства и понимать, что истинное благополучие зависит от свободы и естественности, а не от насильственного удержания [Jarouche, Criado, 2021, p. 209].

Апофеозом мудрости у Ибн Зафара становится восхождение Бахрама на престол. Чтобы взойти на трон, он проходит испытание, в ходе которого убивает двух львов, охранявших корону, и забирает ее. После этого он сменяет погибшего отца-тирана и являет образец справедливого правления [Ибн Зафар, 1959, с. 84]. Тем самым автор подтверждает, что довольство в сочетании с терпением, мудростью и справедливостью образует фундамент устойчивого государства.

Зухд (аскетизм):

отрешение от мирского как защита от тирании

Пятое утешение — это аскетизм (зухд), который Ибн Зафар интерпретирует не как отказ от мира, а как «отказ от излишеств, высокомерия и тирании» [Ибн Зафар, 1959, с. 87]. Это внутреннее отрешение от мирских соблазнов, глубокое понимание бренности земного и сосредоточение на истинных ценностях и ответственности [Bellino, 2025, p. 73]. Для правителей это означает отречение от царства и обращение к поклонению и благочестию, укрепляющее решимость и самообладание [Sekkakou, Maaziz, Sekkakou, 2025, p. 7].

Философское обоснование аскетизма правителя начинается с предания о царе, который, осознав огромную ответственность власти, оставил свое царство и жил как простой труженик. Это подчеркивает, что истинная ценность человека не определяется его положением, а внутренняя свобода обретается через отказ от привязанности к мирским благам. Слова Сулеймана ибн Абд аль-Малика о мимолетности мирского величия, а также стихи Ибн Зафара о бренности земного существования, призывают правителя к дальновидности и осознанию того, что его правление — лишь временный этап [Ибн Зафар, 1959, с. 85–87].

Ибн Зафар развивает тему брэнности власти через ряд нарративов: падение принцессы Хурки, добровольный уход халифа Муавии и обращение Нумана к аскезе под впечатлением от созерцания могил [Ибн Зафар, 1959, с. 88–92]. Подкрепленные поэзией о разрушенных империях, эти истории утверждают аскетизм как источник подлинной мудрости и душевного покоя.

Аскетизм служит также защитой от произвола и коррупции. Пример греческого царя и его визиря-христианина демонстрирует, что вера в высшую силу и ответственность перед ней способны удержать правителя от деспотизма. Визирь, желая наставить царя, прибегает к аллегории сломанного лука. Изначально он объясняет, что постоянно натянутый лук теряет упругость и ломается, намекая на то, что и человеческая душа нуждается в отдыхе от напряжения. Однако затем визирь переходит на более глубокий, метафизический уровень, используя лук как отправную точку для духовного урока. Визирь приводит царя к осознанию существования высшего Творца, что побуждает царя к отречению от мирской власти и принятию аскетического образа жизни [Ибн Зафар, 1959, с. 95–96].

Наиболее глубокое понимание аскетизма Ибн Зафар раскрывает через историю Ардашира и его сына Бабака. Аскетизм Ардашира заключался в постоянной внутренней борьбе с пороками. Наставляя сына, Ардашир использует аллессию дикого слона и его дрессировщика. В этой аллессии дикий слон символизирует саму власть (государство, армию, казну) с ее огромной созидательной и разрушительной мощью, а дрессировщик — это правитель. Задача правителя заключается не в том, чтобы считать себя хозяином этой силы, а в том, чтобы быть ее умелым и осторожным «дрессировщиком», используя атрибуты власти как инструменты для служения народу, а не символы личного превосходства. Как только правитель возомнит себя выше своего долга, неуправляемая мощь власти уничтожит его самого [Ибн Зафар, 1959, с. 97–98].

Тему отношений между правителем и подданными как временного попечительства, требующего самоотверженного служения, продолжает история пастуха и отшельника. В ней отшельник, изначально бескорыстно помогавший пастуху, постепенно поддается искушению мирскими благами. Принимая от пастуха дары в знак благодарности, он начинает их накапливать, и его мысли всецело занимают заботы об имуществе, вытесняя духовные практики. Ошибки отшельника заключались в привязанности к мирскому, утрате своей основной цели — служения Богу — и, как следствие, в алчности и гневе, когда дары пастуха уменьшились. Отшельник, осознав глубину своего падения, раскаивается и произносит слова о брэнности мира: «Мир — это мост, по которому проходят, но не живут», — призывая к внутренней чистоте и борьбе с пороками [Ибн Зафар, 1959, с. 99–102].

В этой главе также встречается басня «Два слона», где образованный слон и дикий слон обсуждают свои различные подходы к условиям подчинения человеку. Образованный слон, хоть и обучен, осознает важность свободы,

и это послание противоположно уроку о коне, который не был готов к дикой жизни. Басня завершается тем, что настоящая свобода от рабского подчинения человеку достигается осознанием того, что «если смысл рабства состоит в служении другим и в нужде в них, то рабами являются и царь, и возлюбленный, и тот, кто получил выгоду; ибо все трое находятся в плену, как внешне, так и внутренне» [Bellino, 2015, p. 115].

Философские импликации аскетизма для правителей включают осознание бренности и ответственности, внутреннее отрешение от мирских соблазнов, борьбу с внутренними пороками, служение как основу правления, справедливость и умеренность, а также дальновидность и стратегическое мышление.

Заключение

Ибн Зафар ставит своей целью создание системы принципов для решения вопросов, связанных с деятельностью правителя. Эти принципы призваны помочь правителю быть справедливым и мудрым. Первый принцип учит его признавать ограниченность своего познания и принимать тот факт, что невозможно контролировать все. Второй принцип, называемый утешением через уподобление, призывает правителя трезво оценивать свои шансы на успех в тех или иных ситуациях. Третий принцип — терпение — является ресурсом правителя: он учит решительному следованию своему выбору. Четвертый принцип — утешение через довольство — вытекает из синтеза двух принципов: вверения дел Богу и терпения. То есть правитель должен довольствоваться тем, что имеет, и принимать свое положение. С одной стороны, он сделал свой выбор и должен ему следовать, тем самым проявляя терпение. С другой стороны, он должен верить свое дело Богу, тем самым придерживаясь первого принципа и признавая ограниченность своего познания. И, наконец, пятый принцип — аскетизма — учит правителя не быть высокомерным и тираном, а требует укреплять самообладание.

Можно с уверенностью сказать, что Ибн Зафар выстраивает целостную модель лидерства. Эта модель представляет собой здание из взаимосвязанных элементов (мусульманских догм и персидской мудрости). В качестве фундамента этого здания выступают пять принципов (добродетелей). Таким образом, «Сулван аль-мута‘ фи ‘удван аль-атба‘» сохраняет свою актуальность как источник универсальных принципов мудрого и добродетельного управления.

Список источников

1. Bellino F. *Ibn Zafar. Perle preziose: saggi biografici sul mondo islamico offerti a Claudio Lo Jacono per il suo ottantesimo compleanno / a cura di D. Amaldi, M. Bernardini, R. Tottoli.* Roma: Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, 2025. P. 63–80.

2. Sekkakou M., Maaziz A., Sekkakou H. The political thought of Ibn Zafar al-Siqilli (d. 565 AH / 1169 CE) through his book “Sulwān al-Muṭā‘ fī ‘Udwān al-Atbā’” // *South Florida Journal of Development*. 2025. Vol. 6. № 5. P. 1–9. <https://doi.org/10.46932/sfjdv6n5-065>

3. Ibn Khallikan. *Biographical dictionary* / transl. from the Arabic by B. Mac Guckin de Slane. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1871. Vol. IV. 699 p.

4. Коран / пер. с араб. И. Ю. Крачковского. М.: Раритет, 1990. 528 с.

5. أبو عبد الله محمد بن أبي محمد بن ظفر الصقلي. سلوان المطاع في عدوان الأتباع. تونس: الدار

التونسية للنشر، 1959 (1379 هـ). 102 ص. =

= Абу Абдулла Мухаммад ибн Аби Мухаммад ибн Зафар ас-Сикилли. Салван аль-Мута фи «Удван аль-Атба». Тунис: Тунисское издательство, 1959 (1379 г. хиджры). 102 с.

6. Alkolaly M. M., Bara A., Zeid F. The concept of “history” in comparative literary studies // *Pakistan Journal of Life and Social Sciences*. 2024. Vol. 22. № 2. P. 12210–12225.

7. Яхья ибн Шараф ан-Навави, имам. Сады праведных (краткое изложение). Махачкала: Даруль-Фикр, 2022. 312 с.

8. Bellino F. Animal fables in the Sulwān al-Muṭā‘ by Ibn Zafar al-Şiqillī // *Quaderni di Studi Arabi*. 2015. № 10. P. 103–122.

9. Jarouche M. M., Criado P. M. Fábulas do “Consolo dos Poderosos” // *Revista de Estudos Orientais*. Universidade de São Paulo. 2021. № 9. P. 202–212. <https://doi.org/10.11606/issn.2763-650X.i9p202-212>

References

1. Bellino, F. (2025). Ibn Zafar. In *Perle preziose: saggi biografici sul mondo islamico offerti a Claudio Lo Jacono per il suo ottantesimo compleanno* (di D. Amaldi, M. Bernardini, & R. Tottoli, Ed.; pp. 63–80). Istituto per l’Oriente C. A. Nallino.

2. Sekkakou, M., Maaziz, A., & Sekkakou, H. (2025). The political thought of Ibn Zafar al-Siqilli (d. 565 AH / 1169 CE) through his book “Sulwān al-Muṭā‘ fī ‘Udwān al-Atbā’”. *South Florida Journal of Development*, 6, (5), 1–9. <https://doi.org/10.46932/sfjdv6n5-065>

3. Ibn Khallikan (1871). *Biographical dictionary* (B. Mac Guckin de Slane, Trans.; vol. IV). Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland.

4. Krachkovsky, I. Yu., Trans. (1990). *Qur'an*. Raritet. (In Russian).

5. Abu Abdullah Muhammad ibn Abi Muhammad ibn Zafar al-Siqilli (1959 CE ((1379 AH)). *Salwan al-Muta ‘fi ‘Udwan al-Atba’*. Tunisian Publishing House. (In Arabic).

6. Alkolaly M. M., Bara A., & Zeid F. (2024). The concept of “history” in comparative literary studies. *Pakistan Journal of Life and Social Sciences*, 22, (2), 12210–12225.

7. Yahya ibn Sharaf an-Nawawi, imam (2022). *Gardens of the Righteous (summary)*. Darul-Fikr. (In Russian).

8. Bellino, F. (2015). Animal fables in the Sulwān al-Muṭā‘ by Ibn Zafar al-Şiqillī. *Quaderni di Studi Arabi*, (10), 103–122.

9. Jarouche, M. M., & Criado, P. M. (2021). Fábulas do “Consolo dos Poderosos”. *Revista de Estudos Orientais*. Universidade de São Paulo, (9), 202–212. <https://doi.org/10.11606/issn.2763-650X.i9p202-212>

Информация об авторе / Information about the author:

Азизджон Набиджонович Акрамов — аспирант кафедры философии, Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия.

Azizdzhon N. Akramov — Postgraduate Student of the Department of Philosophy, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia, Moscow, Russia.

geology.99.msu@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0006-2807-5364>

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-гуманитарного 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/instrukciya-dlya-avtorov/>

Публикации в журнале осуществляются на некоммерческой основе.

Электронные варианты статей прикрепляются на сайте журнала или высылаются 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

2026, № 2 (58)

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

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

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

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

Редактор:

Н. В. Бессарабова

Корректор:

К. М. Музамилова

Техническое редактирование и верстка:

А. В. Бармин, О. Г. Арефьева

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

Подписано в печать: 25.05.2026 г.
Формат: 70 × 108 ¹/₁₆. Бумага: офсетная.
Объем: 9,5 печ. л. Тираж: 1000 экз.