



УЧРЕДИТЕЛЬ

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования  
«Челябинский государственный университет»

Главный редактор

*Таскаев Сергей Валерьевич* — доктор физико-математических наук, доцент  
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);

ORCID: 0000-0001-6352-2816; Scopus Author ID: 55886287900; ResearcherID: AAU-9890-2021

Ответственный секретарь

*Майоров Андрей Владимирович* — кандидат юридических наук, доцент  
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия);

ORCID: 0000-0002-8629-9837; Scopus Author ID: 55629771300;

ResearcherID: AAK-3612-2021; Publons

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

**Бархатов Виктор Иванович**, доктор экономических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Болдырев Николай Николаевич**, доктор филологических наук, профессор (Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина, Россия); **Бубнов Юрий Александрович**, доктор философских наук (Воронежский государственный университет, Россия); **Бузгалин Александр Владимирович**, доктор экономических наук, профессор (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия); **Голованова Елена Иосифовна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Качалов Роман Михайлович**, доктор экономических наук, профессор (Центральный экономико-математический институт РАН, Россия); **Невелев Анатолий Борисович**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Нижегородцев Роберт Михайлович**, доктор экономических наук (Институт проблем управления РАН, Россия); **Питина Светлана Анатольевна**, доктор филологических наук, профессор (Челябинский государственный университет, Россия); **Ж. Ришар**, PhD, профессор университета Париж-Дофин (Франция).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ НАУЧНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Главный редактор

**Невелев Анатолий Борисович** — доктор философских наук, профессор  
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия)

Ответственный секретарь

**Камалетдинова Альфия Янаховна** — кандидат педагогических наук, доцент  
(Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия)

Редакционная коллегия

**П. Е. Бойко** (Краснодар, Россия), **Н. В. Брянник** (Екатеринбург, Россия), **Ю. А. Бубнов** (Воронеж, Россия), **В. И. Гладышев** (Челябинск, Россия), **В. А. Жилина** (Магнитогорск, Россия), **В. И. Ионесов** (Самара, Россия), **Н. С. Кирабаев** (Москва, Россия), **В. С. Невелева** (Челябинск, Россия), **Р. Уадлоу** (Женева, Швейцария), **В. А. Рыбин** (Челябинск, Россия), **Г. Тромпф** (Сидней, Австралия), **Н. Л. Худякова** (Челябинск, Россия), **М. Н. Щербинин** (Тюмень, Россия)

Журнал выходит 12 раз в год

Адрес издателя:  
Россия, 454001, Челябинск,  
ул. Братьев Кашириных, 129

Адрес редакции:  
Россия, 454001, Челябинск,  
ул. Братьев Кашириных, 129, каб. 350

Адрес редакции научного направления  
«Философские науки»:  
Россия, 454084, Челябинск,  
ул. Ворошилова, 4а, каб. 102  
Тел.: (351) 799-72-75  
e-mail: filos@csu.ru

С требованиями к оформлению статей  
можно ознакомиться на сайте  
[www.csu.ru](http://www.csu.ru)  
(раздел Наука/Вестник ЧелГУ)

Редакция журнала может  
не разделять точку зрения авторов  
публикаций

Ответственность за содержание статей  
и качество перевода аннотаций несут  
авторы публикаций

Журнал зарегистрирован  
в Роскомнадзоре.  
Свидетельство ПИ № ФС77-66312

Индекс 33077  
в каталоге «Пресса России»

Корректор *Е. С. Меньшенина*  
Верстка *Е. С. Меньшениной*  
Подписано в печать 31.03.22.

Выход в свет 13.04.22.

Формат 60×84 1/8. Бумага офсетная.  
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 14,0.  
Уч.-изд. л. 11,7.

Тираж 500 экз. Заказ 149.  
Цена свободная

Отпечатано:  
Издательство Челябинского  
государственного университета  
Россия, 454001, Челябинск,  
ул. Молодогвардейцев, 576

Журнал включен в перечень рецензируемых научных журналов,  
утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, по отраслям:  
экономические науки, филологические науки, философские науки.

Издание включено в базы данных: UlrichsWeb Global Serials Directory;  
EBSCO's research collections.



**FOUNDER**

Chelyabinsk State University (CSU)

**Editor-in-chief**

*S.V. Taskaev*, Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Associate Professor

**Executive secretary**

*A.V. Mayorov*, Candidate of Law Sciences, Associate Professor

**EDITORIAL BOARD**

**V. I. Barhatov**, Doctor of Economics, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **N. N. Boldyrev**, Doctor of Philology, Professor (Tambovsky State University named after G. R. Derzhavin, Russia); **Y. A. Bubnov**, Doctor of Philosophy (Voronezh State University, Russia); **A. V. Buzgalin**, Doctor of Economics, Professor (Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Russia); **E. I. Golovanova**, Doctor of Philology, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Katchalov**, Doctor of Economics, Professor (Central Economics and Mathematics Institute of RAS, Russia); **A. B. Nevelev**, Doctor of Philosophy, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **R. M. Nizhegorodtsev**, Doctor of Philosophy, Professor (Institute of Control Sciences of RAS, Russia); **S. A. Pitina**, Doctor of Philology, Professor (Chelyabinsk State University, Russia); **J. Richard**, PhD, Professor at the Paris-Dauphine University (France)

**EDITORIAL BOARD OF SCIENTIFIC DIRECTION**

**Editor-in-chief**

**A. B. Nevelev**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor  
(Chelyabinsk, Russia)

**Executive secretary**

**A. Y. Kamaletdinova**, Candidate of Pedagogical Sciences,  
Associate Professor (Chelyabinsk, Russia)

**Editorial Board**

**P. E. Boyko** (Krasnodar, Russia), **N. V. Bryanik** (Yekaterinburg, Russia), **Y. A. Bubnov** (Voronezh, Russia), **V. I. Gladyshev** (Chelyabinsk, Russia), **V. A. Zhilina** (Magnitogorsk, Russia), **V. I. Ionesov** (Samara, Russia), **N. S. Kirabaev** (Moscow, Russia), **V. S. Neveleva** (Chelyabinsk, Russia), **R. Wadlow** (Geneva, Switzerland), **V. A. Rybin** (Chelyabinsk, Russia), **G. Trompf** (Sydney, Australia), **N. L. Khudyakova** (Chelyabinsk, Russia), **M. N. Shcherbinin** (Tyumen, Russia)

**The journal is published  
12 times per year**

Address of Publisher:  
129 Bratiev Kashirinykh St.,  
Chelyabinsk, 454001, Russia

Editorial office's address:  
of. 350, 129 Bratiev Kashirinykh St.,  
Chelyabinsk, 454001, Russia

"Philosophy Sciences" editorial  
office's address:  
of. 102, 4a Voroshilov St.,  
Chelyabinsk, 454084, Russia  
Telephone: + 7(351) 799-72-75  
e-mail: filos@csu.ru

All the requirements  
are available on the web-site  
[www.csu.ru](http://www.csu.ru)

The Editorial Board may not share  
the views of the authors

Authors are responsible  
for the article content and quality  
of annotations' translation

Academic periodical  
is registered  
in Federal Supervision Agency  
for Information Technologies and  
Communications  
Certificate ПИИ № ФС77-66312

Index 33077  
in catalog "Russian Press"

Editor *Ye.S. Menshenina*  
Imposition by *Ye.S. Menshenina*

Passed for printing 31.03.22.  
Date of publication 13.04.22.  
Format 60×84 1/8. Litho paper.  
Font Times.  
Conventional print. sh. 14,0.  
Ac.-publ. sh. 11,7.  
Circulation 500 copies.  
Order 149. Open price

Printed:  
Publishing Office  
of Chelyabinsk State University  
57b Molodogvardeitsev St.,  
Chelyabinsk, 454021, Russia

**The journal is included into the list of peer-reviewed journals, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, in the following branches of knowledge: Economic Sciences, Philological Sciences, and Philosophical Sciences.**

**This journal is currently listed in: UlrichsWeb Global Serials Directory;  
EBSCO's research collections.**

## СОДЕРЖАНИЕ

### ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

- Дуреев С. П., Дуреева Н. С.* Созидание в социальной действительности как принцип практической реализации Лада . . . . . 5
- Мацына А. И., Невелев А. Б.* Предметно-энергийная природа преодоления как основа универсального диалога с миром . . . . . 12
- Архипов Б. А.* Реальный социализм в свете формационной теории . . . . . 23
- Каргаполов Е. П.* Культурный и цивилизационный коды: актуальные вопросы теории. . . . . 27
- Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я.* Единство исторического и логического в философских исследованиях. . . . . 36

### ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ, МИФ

- Жилина В. А., Креписов К. М.* Нормативность в основаниях свободы и творчества человека в анализе религиозно-философских рефлексий . . . . . 41
- Исмоилов Л. Э.* Образ благочестивого мальчика в мусульманских агиографических сочинениях (манакиб) Мавераннахра XVI в. . . . . 50
- Анварь С., Норузи М.* Что означает прилагательное «исламская» в термине «исламская философия»? . . . . . 57

### ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА

- Минченко А. Н.* Феномен культурного разрыва: формирование проблематики в социально-гуманитарном познании и основания философия осмысления. . . . . 66
- Закирова Т. В., Завьялова Г. И.* Философия как парадигма современного общего образования . . . . . 75
- Прилукова Е. Г., Квятковский Г. Ю., Полякова Ю. В., Бобров Д. В., Лантев Д. А.* Постчеловек — симулякр подмены человека . . . . . 82

### ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

- Седов Ю. Г.* Феноменологическое исследование пространственных структур в математике и модальной логике . . . . . 89
- Ляшов В. В., Скрипник К. Д.* Сигнифика в контексте философии перевода. . . . . 96

### МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

- Гуторович О. В.* Гуманизм как основа мировоззрения Пико делла Мирандолы. . . . . 104
- Саяпин В. О.* Идеал нравственного начала в этической теории Петра Лаврова . . . . . 114

## CONTENTS

### MODERN GLOBAL PROBLEMS

- Dureev S. P., Dureeva N. S.* Creation in Social Reality as a principle of practical realization of Lad . . . . . 5
- Matsyna A. I., Nevelev A. B.* The Object-Energy nature of Overcoming as the basics for the universal dialogue with the worl . . . . . 12
- Arhipov B. A.* Real socialism in the light of formation theory . . . . . 23
- Kargapolov E. P.* Cultural and civilization codes: topical issues of theory. . . . . 27
- Nevelev A. B., Kamaletdinova A. Ya.* The unity of the historical and logical in philosophical studies . . . . . 36

### PHILOSOPHY, RELIGION, MYTH

- Zhilina V. A. , Krepisov K. M.* Normativity in the foundations of human freedom and creativity in the analysis of religious and philosophical reflections . . . . . 41
- Ismoilov L. E.* The image of the pious boy in Muslim hagiographic works (*manakib*) of Mawarannah in the 16th century . . . . . 50
- Anvari S., Norouzi M.* What does the adjective “Islamic” mean in the term “Islamic philosophy”? . . . . . 57

### MAN, SOCIETY, CULTURE

- Minchenko A. N.* The phenomenon of cultural divide: problem-setting in social and human knowledge and foundations of philosophical understanding. . . . . 66
- Zakirova T. V., Zavyalova G. I.* Philosophy as a paradigm of Modern general education . . . . . 75
- Prilukova E. G., Kvyatkovsky G. Yu., Polyakova Yu. V., Bobrov D. V., Laptev D. A.* Posthuman is a simulacrum of human substitution . . . . . 82

### PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

- Sedov Yu. G.* Phenomenological investigation of spatial structures in mathematics and modal logic. . . . 89
- Lyashov V. V., Skripnik K. D.* Significs in the context of philosophy of translation. . . . . 96

### THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

- Gutorovich O. V.* Humanism as the basis of Pico della Mirandola’s Worldview . . . . . 104
- Sayapin V. O.* The ideal of the moral principle in the ethical theory of Peter Lavrov . . . . . 114

---

---

# ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

## MODERN GLOBAL PROBLEMS

---

---

Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 5—11.  
ISSN 1994-2796 (print).

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(2(460)):5-11. ISSN 1994-2796 (print).

Научная статья

УДК 167.7

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10201

### СОЗИДАНИЕ В СОЦИАЛЬНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ КАК ПРИНЦИП ПРАКТИЧЕСКОЙ РЕАЛИЗАЦИИ ЛАДА

Сергей Петрович Дуреев<sup>1✉</sup>, Наталья Сергеевна Дуреева<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М. Ф. Решетнёва, Красноярск, Россия, drvsp@yandex.ru<sup>✉</sup>, ORCID: 0000-0001-6709-7933

<sup>2</sup> Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия, natalya-nsd@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-5764-055X

**Аннотация.** Исследуется модель мира Лад как пример созидания. Показано, что созидание представляет собой высшую форму творчества, направленную и на изменение социальной действительности, и на духовное совершенствование человека. Творческой активностью и стремлением к созиданию обладает совершенная личность. Она выступает соборным субъектом и развивается в социальной среде среди других совершенных личностей. Отмечено взаимное влияние совершенных личностей друг на друга, а также отличие свободной личности от совершенной. Свободной личности, в отличие от совершенной, свойствен индивидуализм. Совершенной же личности свойствен коллективизм, стремление к творчеству и созиданию, добродетель. Показано, что добродетель, свойственная совершенной личности, как раз и формируется в процессе творчества и созидания. Выявлено, что отношения между личностью и обществом, преобладающие в диалектической модели мира, предполагают развитие общества в целом. Это влечёт за собой развитие каждой отдельной личности и ведёт её по пути созидания и самосовершенствования. Выявлено, что Ладу противостоит разлад индивидуалистического типа общества, ведущий не к созиданию, а к развитию энтропийных процессов. Показано, что созидание в модели мира Лад достигается с помощью соборности, космологичности, гармонии.

**Ключевые слова:** Лад, созидание, гармония, совершенствование, общество, коллективизм, индивидуализм

**Для цитирования:** Дуреев С. П., Дуреева Н. С. Созидание в социальной действительности как принцип практической реализации Лада // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 5—11. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10201.

Original article

### CREATION IN SOCIAL REALITY AS A PRINCIPLE OF PRACTICAL REALIZATION OF LAD

Sergej P. Dureev<sup>1✉</sup>, Natal'ya S. Dureeva<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siberian State University of Science and Technology named after academician M. F. Reshetnev, Krasnoyarsk, Russia, drvsp@yandex.ru<sup>✉</sup>, ORCID: 0000-0001-6709-7933

<sup>2</sup> Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia, natalya-nsd@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-5764-055X

**Abstract.** The model of the world of Fret is investigated as an example of creation. It is shown that creation is the highest form of creativity aimed both at changing social reality and at spiritual improvement of a person. A perfect personality has creative activity and a desire for creation. She acts as a conciliar subject and develops in a social environment, among other perfect personalities. The mutual influence of perfect personalities on each other is noted, as well as the difference between a free personality and a perfect one. A free person, unlike a perfect one, is characterized by individualism. The perfect personality is characterized by collectivism, the desire for creativity and creation,

© Дуреев С. П., Дуреева Н. С., 2022



virtue. It is shown that the virtue inherent in a perfect personality is precisely formed in the process of creativity and creation. It is revealed that the relationship between the individual and society, prevailing in the dialectical model of the world, presupposes the development of society as a whole. This entails the development of each individual and leads her along the path of creation and self-improvement. It is revealed that Fret is opposed by the disorder of an individualistic type of society, leading not to creation, but to the development of entropic processes. It is proved that creation in the model of the world of Harmony is achieved with the help of conciliarity, cosmology, harmony.

**Keywords:** Lad, creation, harmony, improvement, society, collectivism, individualism

**For citation:** Dureev SP, Dureeva NS. Creation in Social Reality as a principle of practical realization of Lad. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):5-11. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10201.

**Введение.** Созидание мы понимаем как способ изменения объективной реальности, это деятельность, направленная не только на совершенствование окружающего мира, но и на духовное обогащение самого человека, та, что делает его более совершенным.

Совершенная личность характеризуется творческой активностью, желанием творить. Совершенной личности свойственна добродетель. Собственно, реализоваться она может только в добродетели. Формируется это качество в процессе созидания и является обязательным условием бытия совершенной личности. Процесс формирования совершенной личности обусловлен необходимостью преобразования объективной реальности, необходимостью созидания, совершенствования окружающего мира. И в данном случае конечной целью созидания является не столько даже само преобразование как первостепенное действие. Основным смысл заключается в процессе постижения личностью сущего и как следствие — становление более совершенной. И вдохновляет индивида и его окружающих на это постижение, по сути, уже сам процесс созидания, причём независимо от результата. Так в процессе созидания совершенные личности образуют социальные оформления совершенства в виде коллективов и организаций.

**В социальной действительности** взаимодействие совершенных личностей регулируется всей совокупностью социальных норм — правовых и не правовых. Совершенство общественных отношений выражается во всеобщей связи, единстве и созидании норм права, традиций и обычаев, религиозных норм и идеологических норм. Данное обстоятельство указывает на то, что совершенная личность реализуется не только в себе — в социальной действительности созидание подразумевает полезное действие, приносящее ощутимую именно общественную пользу. В социальной действительности совершенная личность приобретает черты особого качества — соборного субъекта. Взаимодействие соборных субъектов предполагает совершенствование отношений между че-

ловеком и обществом, обществом и Природой, т. е. предполагает созидание. Причём в процессе созидания, а значит и совершенства, каждая совершенная личность, каждый соборный субъект стремится и к восстановлению разрушенной ранее гармонии порядка. Совершенная личность определяется коллективистским типом пассионарности, то есть активным стремлением действовать для достижения общей цели.

Совершенная личность, как было указано выше, представляет собой соборный субъект. Для соборного субъекта характерно стремление к справедливости. Необходимо подчеркнуть, что справедливость вступает нравственной основой, обеспечивающей взаимодействие соборных субъектов в социальной действительности. Справедливость определяет коллективистский тип социальных связей и выступает необходимым условием совершенствования общественных отношений.

Совершенные личности, являясь соборными субъектами, формируют соборное общество. Соборное общество, состоящее из совершенных личностей, как очень точно показал русский учёный Н. М. Чуринов, «развёртывается по вектору совершенства отношений (от менее совершенных общественных отношений к более совершенным или, напротив, от более совершенных общественных отношений — к менее совершенным отношениям)» [3, с. 33]. Н. М. Чуринов раскрывал соборное общество как одно из многочисленных форм космической модели мира, как фундаментальную основу русской модели мира Лад.

Русская модель мира Лад, отмечает Н. М. Чуринов, «порождена складывавшимся в плане объективной диалектики стихийного и сознательного, необходимого и случайного способа производства общественной жизни русского народа, который мы называем коллективистским способом производства общественной жизни» [2, с. 19—20]. Противоположностью Ладу выступает «разлад» [4, с. 21]. «Разлад» может проявляться в системе взаимодействия человека и общества, общества и природы. «Разлад» не склонен сохранять культурную идентичность или, например, прием-

ственность исторического и социального опыта. Подобного рода «разлад» сопровождается определённым набором возможностей для субъекта социальной деятельности, которые обусловлены западной (метафизической) моделью мира (Универсум). И развиваясь по данной модели мира общество неизбежно идёт не к созиданию, а к разрушению и саморазрушению. Общество коллективистского типа развивается и совершенствуется, следуя по пути созидания. В то время как индивидуалистическое общество состоит из духовно самоизолированных субъектов, а развитие замкнутых систем, в том числе социальных, затруднено. Такая система ведёт себя к саморазрушению. На Западе реализуется универсалистская (метафизическая) модель мира, которая предполагает собой абстрагирование и оторванность предметов, явлений и индивидов от объективной реальности. В социальной действительности формируется благодаря универсалистской модели мира индивидуалистический тип общества, где каждый индивидуум замкнут только на своих собственных интересах и сосредоточен только на своём бытии, в отрыве от остального общества, от объективного мира. Подобного рода замкнутая система развиваться не может.

Данное положение достаточно широко обосновал Н. М. Чуринов в статье «Совершенство слова и совершенные отношения». В частности он пишет, что в обществе индивидуалистского типа «совершенные отношения, согласно принципу антропоцентризма, могут выступать только как отношения ценности, на базе которых имеют место материальные ценности или идеальные» [6, с. 28—29], а в обществе коллективистского типа «совершенные отношения предполагают принцип всеобщей связи явлений, т. е. явлений, сущностями которых выступают оформления совершенства» [6, с. 29].

В этой связи в зависимости от принадлежности личности к тому или иному типу социального устройства и с учётом её сознательности исторически оформились два типа личности. Так, на Западе доминирует свободная личность, а в России — совершенная личность. В западной универсалистской модели мира личность является свободной, для которой совершенство выражается в расширении индивидуальной свободы. По этой причине в универсалистской или метафизической модели мира пропагандируется «право на всё». Напротив, в коллективистском обществе, построенном согласно диалектической модели мира, преобладает взаимопомощь в совершенствовании благодаря взаимосвязи людей. Как отмечает Н. М. Чуринов, «Коллективистское

общество, в отличие от индивидуалистического, жизнеспособно как общество, гармонизирующее совокупность социальных норм, а также жизнедеятельность социальных институтов, которые контролируют исполнение соответствующих им социальных норм, в том числе норм права» [5, с. 154]. Диалектическая модель мира подразумевает гармонию социальных отношений. Принцип гармонии основан на всеобщей связи явлений, в отличие от индивидуализированных субъектов, демонстрирующих всем своим существованием «права на всё». Разница указанных принципов заключается в том, что общество, развивающееся согласно диалектической модели мира, гарантирует социальную гармонию как возможность совершенствования людей. В то время как общество, построенное в рамках универсалистской модели мира, состоит из свободных личностей, равных в своих правах, при этом каждой свободной личности предоставлена возможность достигать этого права любым способом.

**Мир в диалектической модели** представляет собой сложную систему отношений и взаимосвязи человека и окружающей природы. В данном случае мир един и неотделим от человека и общества. Отличие диалектической модели мира от универсалистской (абстрактной, антропоцентрической) заключается в принципах построения социальной действительности и отношения к объективной реальности. В универсалистской модели мира отношения к объективной реальности выступают как отношение к ценности, а в диалектической модели мира отношения к объективной реальности выступают как оформления совершенства, в которых космос выражает гармонию порядка: гармоничное взаимодействие «социальных норм и нормотворчество с объективными законами природы и общества, соотносить с этими законами свои устремления. И задача состоит в том, чтобы познать качества и меры возможной и действительной практики преобразований» [5, с. 73]. В универсалистской модели мира Космос выступает синонимом Вселенной, а общество, опираясь на воззрения Древнего Мира, призвано обеспечить защиту индивидуальных прав и свобод, конструируя социальную реальность.

В космической модели мира Космос предстает как диалектическая упорядоченность, в которой все явления взаимосвязаны. Поэтому в космической (диалектической) модели мира социальная действительность обладает взаимной связью явлений и взаимообусловленностью. Все явления и процессы объективного мира идут друг за другом последовательно и упорядоченно. Одно событие не может опередить другое. Диалектическое

взаимодействие противоположностей — материи и сознания, сущности и явления — выступает существенным основанием упорядоченности, совершенствования человека, общества, природы и космоса. «Причём, учитывая, что «совершенный» означает «безукоризненный, превосходный», а также «полный, абсолютный», совершенство космоса может быть определено как его безукоризненная полнота, завершённость» [2, с. 14].

В содержательном плане в русской модели мира Лад понятие «стройность» выступает синонимом понятия «сущность». Модель мира Лад разворачивается как диалектическая совокупность стройностей, возникающих на основе процессов созидания. При этом необходимо подчеркнуть, процесс созидания в рамках русской модели мира отличается стройностью в своих отношениях. Следовательно, стройности, составляющие полноту модели мира Лада, выступают как следствия, результаты процессов созидания.

Космическая модель мира в целом и модель мира Лад в частности характеризуются тенденциями стремления к единству, общности, соборности. Отношения между личностью и обществом, преобладающие в диалектической модели мира, предполагают развитие общества в целом. Это влечёт за собой развитие каждой отдельной личности и ведёт её по пути созидания и самосовершенствования. При этом каждая личность осознаёт свою пользу, важность и необходимость для всей общественной целостности. Другими словами, индивидуальные качества в человеке не подавляются, а, напротив, раскрываются в полном объёме и с разных сторон. Диалектическая модель мира в части общественных отношений предполагает ограничение крайностей индивидуализма и крайностей коллективизма. В этой модели мира каждая совершенная личность осознаёт свой долг перед обществом, сознательно соединяя индивидуальные интересы с общественными, т. е. при принятии общественных решений учитывает свои индивидуальные интересы и сознательно принимает ответственность за принятые интересы перед обществом.

В космической модели мира и принцип всеобщей связи указывает на гармоничное единство человека и общества, общества и природы. Это гармоничное единство представляет собой такое оформление совершенства, в которое ничего нельзя ни добавить, а также ничего нельзя изъять без нарушения всеобщей связи. Поэтому в космической модели мира имеет место большое разнообразие оформлений совершенства, заключающиеся как в отдельном (единичном), так и в общем (целом).

**Коллективистский тип общества** предполагает собой совокупность взаимодействующих в процессе созидания людей. А это существенно отличается от суммы невзаимодействующих индивидов, характерной для индивидуалистического типа общества. Социальная реальность коллективистского типа общества характеризуется динамизмом, целостностью, диалектической противоречивостью и взаимосвязанностью, системностью и организованностью. В обществе, развивающемся по коллективистской модели мира, человек действует как часть единого целого. При этом происходит обязательное координирование взаимодействия многих индивидов со стороны социального целого. Человеческая деятельность и созидательность в рамках коллективистского общества имеет общественный характер и направлена на осуществление коллективных идей. И чем успешнее человек функционирует как необходимый элемент единой социальной структуры, тем сильнее возрастает его социальное значение, тем шире раскрывается совершенная личность. Основной тенденцией развития совершенной личности является стремление к духовному объединению. Совершенная личность предполагает собой своеобразное уникальное выражение общего начала. Взаимоотношения совершенных личностей раскрывают полноту оформления совершенства общественных отношений, способность идти по пути созидания.

С древнейших времён на Руси взаимодействие совершенных личностей и соборных субъектов опиралось на моральные принципы, которые отразились в его уставах, порядках, т. е. во всём общественном укладе земли русской. Моральные принципы являются первичным источником правового воспитания и формирования совершенной личности. С одной стороны мораль относительно независима от существующей социальной реальности, а с другой стороны, мораль — есть результат социального взаимодействия совершенных личностей. Выступая результатом социального взаимодействия, мораль является отражением уровня развития совершенных личностей, отражением состояния нравственной культуры, отражением совершенства общественных отношений. Кроме того, в образе морали отражаются внутренние нравственные законы общества — отношения совершенной личности к миру, к обществу, к самому себе. В этом смысле мораль представляет собой нравственное учение, формирующее этические характеристики соборного общества: честь, достоинство, совесть, справедливость и, тем самым, противостоит энтропийным процессам.



Таким образом, оформление Лада наиболее заметно в древнерусском обществе. Принцип соборности обеспечивал чётко упорядоченную социальную иерархию. Знания, передаваемые от старших поколений младшим, носили сугубо объективный характер и были накоплены путём наблюдения за объективной реальностью. Социальное бытие строилось и созидалось на этих знаниях, благодаря чему поддерживался Лад. Это основное отличие от западного типа общества, который построен не по принципу Лада, а на основе конструирования социальной реальности.

Мир для человека в русской модели мира Лад выступал как гармонически сформированное целое: то, что мешало развитию со временем исчезало, а необходимое для развития появлялось из недр общинного бытия и утверждалось по всему государству. Человеческому и общественному бытию была присуща упорядоченность и устойчивость. Но эти обязательные компоненты русского общественного уклада были не статичными и неподвижными, а ритмичны и цикличны. Ритм был обязательным условием жизни. Периодические сбои ритма были весьма заметны как в повседневной жизни общества (болезнь, неурожай), так и в жизни всего государства (война). Однако диалектическое взаимодействие противоположностей, всеобщая связь всех явлений и процессов, происходящих в обществе, обеспечивала его созидание и развитие общественных отношений.

Для древнерусского общества, развивающегося по космической модели мира, обязательным качеством была соборность. Соборность как социальное явление обеспечивало единство общественного бытия, сохраняя индивидуальные особенности каждой совершенной личности. В онтологическом плане соборность обеспечивала единство бытия человека, бытия общества и бытия природы. В частности, человек, наблюдая за объективным развитием природы, организовывал свою хозяйственную деятельность. Для соборного общества также характерно диалектическое понимание социальных явлений в качестве саморазвивающихся систем.

Для соборного общества следует выделить такие оформления совершенства как сложность, гармония и красота, недопустимость игнорирования всеобщей связью явлений. Такие оформления совершенства общественных отношений, в православии находят своё отражение в заповедях типа «не навреди», «любовь к своему ближнему». Сюда же входит принцип соборности, который в обществе выражает всеобщую связь и обеспечивает диалектическое единство социального бытия и бытия природы.

В этой связи в соборности как социальном явлении, наглядно раскрывается единство, всеобщая связь явлений и процессов, происходящих в общественной жизни, а совершенство раскрывает оформления завершённости, законченности общественных отношений. В свою очередь, завершёность, законченность направлены на духовное обогащение самого человека, делая его более совершенным.

Русское общество всегда отличалось своей духовностью. Духовное развитие, сохранение и накопление мудрости предыдущих поколений обеспечивало включение каждого человека во всеобщую, космическую, связь явлений. Связь между поколениями являлась одним из проявлений этой всеобщей взаимосвязи. Эта связь чётко прослеживалась и во властных структурах (наследование княжеского престола), и в обществе в целом. С приходом на русскую почву западных традиций и веяний духовное начало отошло на второй план в построении общества. И космическая (диалектическая) взаимосвязь, лежащая в основе общества, постепенно утрачивала свою актуальность.

**Заключение.** Итак, сущность космической модели мира, а также и русской модели мира Лад выражается в созидательной деятельности. Существование указанных моделей мира раскрывается в разнообразных оформлениях совершенства, среди которых важное место занимают стройность, гармония, упорядоченность, организованность, системность, красота и т. п., В этих оформлениях совершенства, как писал великий Аристотель, «ничто не может быть изъято <...> и помещено за её пределы, и ничто не может быть взято из-за пределов всеобщей связи и помещено в её состав, постольку указанные оформления всеобщей связи выступают как оформления совершенства» [1, с. 32]. Иными словами, наличие внутренней связи между разнообразными оформлениями совершенства обеспечивает созидание и выступает необходимым условием развития антиэнтропийных процессов в обществе. Если каждый член общества абстрагируется и перестаёт позиционировать себя как часть единого социального организма, то такое общество постепенно распадается (оно теряет своё самоидентифицированное начало). Причиной является накопление социальной энтропии, приводящей общество к саморазрушению. Энтропия растёт в замкнутых (изолированных) системах и зачастую замкнутые системы с высокой степенью энтропии приходят к саморазрушению. Такое социальное устройство представляет собой индивидуалистический тип общества, живущий по стандартам универсалистской модели мира. К данному типу общества относится западный

мир, идущий по пути индивидуализма и замкнутости, а следовательно, к высокому уровню социальной энтропии.

Для утверждения в социальной действительности модели мира Лад необходимо обозначить предпосылки для формирования Лада. В своём исследовании мы стремились показать, что многообразие оформлений совершенств лежат в основе созидания. По нашему убеждению, антиэнтропийные процессы, препятствующие разрушению, до настоящего времени не имеют глубокой научной исследовательской проработанности, и, по этой причине, сегодня отсутствует ясность в понимании вопроса о том, чем завершается антиэнтропийный процесс. В противоположность понятию «антиэнтропийный процесс» понятие «Лад» выражает сущность созидания в социальной действительности.

Таким образом, созидание в социальной действительности реализуется в обществе, развивающемся в рамках космической (диалектической) модели мира. Это общество является коллективистским и отражает такое состояние общественных отношений, при котором все члены общества соединены всеобщей связью. Коллективистский

тип социальных связей обеспечивает развитие каждого индивида, утверждает единство общества и человека по принципу совершенства. Здесь социальная интеграция достигается не только за счёт совершенствования общественных отношений, но и за счёт самоограничения индивидуальных действий и целей. В социальной действительности Лад утверждается как отношения между соборными субъектами, как отношения между совершенными личностями, способных к самоорганизации, к саморазвитию, к созиданию. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что модель мира Лад имеет глубокие духовные основания — это основания, лежащие в основе способа производства и жизни общества и способа производства жизни индивида. Эти основания в социальной действительности обеспечивают развитие либо энтропийных процессов, либо антиэнтропийных процессов, либо обеспечивают совершенствование общественных процессов, т. е. обеспечивают созидание. И наконец, созидание в социальной действительности достигается соборными субъектами или совершенными личностями и выступает как принцип практической реализации Лада.

### Список источников

1. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1976. 550 с.
2. Мельникова Т. В. Методологическая функция социальной философии в изучении юридического лица как субъекта права : монография. Красноярск : Сиб. гос. аэрокосмич. ун-т, 2009. 216 с.
3. Чуринов Н. М. Общество совершенное и общество свободное // Теория и история. 2009. № 1 (15). С. 24—42.
4. Чуринов Н. М. Русская модель мира лад // Теория и история. 2008. № 1 (12). С. 19—33.
5. Чуринов Н. М. Совершенство и свобода: философские очерки. 2-е изд. Красноярск : Сиб. ин-т бизнеса, управления и психологии, 2003. 515 с.
6. Чуринов Н. М. Совершенство слова и совершенные отношения // Теория и история. 2010. № 2 (18). С. 20—33.

### References

1. Aristotel'. Essays: in 4 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl'; 1976. 550 p. (In Russ.).
2. Mel'nikova TV. Methodological function of social philosophy in the study of a legal entity as a subject of law. Krasnoyarsk: SibGAU; 2009. 216 p. (In Russ.).
3. Churinov NM. A perfect society and a free society. *Teoria i istoria*. 2009;2(18):24-42. (In Russ.).
4. Churinov NM. Russian model of the world lad. *Teoria i istoria*. 2008;1(12):19-33. (In Russ.).
5. Churinov NM. Perfection and Freedom: Philosophical essays. Krasnoyarsk: SibUP; 2003 515 p. (In Russ.).
6. Churinov NM. Perfect words and perfect relationships. *Teoria i istoria*. 2010;2(18):20-33. (In Russ.).

### Информация об авторах

**С. П. Дуреев** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук.

**Н. С. Дуреева** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

### **Information about the authors**

**S. P. Dureev** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences.

**N. S. Dureeva** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy.

---

*Статья поступила в редакцию 13.02.2022; одобрена после рецензирования 23.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

*The article was submitted 13.02.2022; approved after reviewing 23.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declares no conflicts of interests.

Original article

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10202

## THE OBJECT-ENERGY NATURE OF OVERCOMING AS THE BASICS FOR THE UNIVERSAL DIALOGUE WITH THE WORLD

Andrey I. Matsyna<sup>1✉</sup>, Anatoly B. Nevelev<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Branch of military educational and scientific center of the air force “Air Force Academy” in Chelyabinsk, Chelyabinsk, Russia, matsyna@inbox.ru<sup>✉</sup>, ORCID: 0000-0001-9834-348X

<sup>2</sup> Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia, filos@csu.ru, ORCID: 0000-0001-7037-0574

**Abstract.** The authors analyze the object/energy nature of overcoming steered by Kant’s approach implemented in his ‘Critique of Pure Reason’ and ‘Critique of Practical Reason’ conceptually demarcating and uniting empirical and speculative ways of being and cognition.

Cognizing the objective forms of the world, an individual identifies oneself with the non-limited objectiveness. The situation of overcoming shows our ability of joining the ‘order of freedom’ manifesting the essence of categorical imperative as a law of pure practical reason in the process of self-cognition. This approach allows a person to consistently overcome the world of natural necessity on the path to the world of freedom, developing one’s inner potential. This also makes it possible to construct the basics for a dialogue between science, philosophy, and religion, between civilizations, and, ultimately, a universal dialogue with the world, orchestrated in accordance with the object/energy nature of overcoming in general and self-overcoming in particular.

**Keywords:** object/energy approach, first and second Overcoming, the culture of overcoming, delta result, object core, functional ability, objective identity, metamorphosis of identity, circular metamorphosis of objectivity

**For citation:** Matsyna AI, Nevelev AB. The Object-Energy nature of Overcoming as the basics for the universal dialogue with the world. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):12-22. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10202

Научная статья

УДК 130.2

## ПРЕДМЕТНО-ЭНЕРГИЙНАЯ ПРИРОДА ПРЕОДОЛЕНИЯ КАК ОСНОВА УНИВЕРСАЛЬНОГО ДИАЛОГА С МИРОМ

Андрей Иванович Мацына<sup>1✉</sup>, Анатолий Борисович Невелев<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Филиал ВУНЦ ВВС «ВВА» в г. Челябинске, Челябинск, Россия, matsyna@inbox.ru<sup>✉</sup>, ORCID: 0000-0001-9834-348X

<sup>2</sup> Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия, filos@csu.ru, ORCID: 0000-0001-7037-057

**Аннотация.** Авторы анализируют предметно-энергийную природу преодоления, руководствуясь подходом Канта, концептуально разграничивая и объединяя эмпирические и умозрительные способы существования и познания.

Познавая объективные формы мира, человек отождествляет себя с неограниченной объективностью. Ситуация преодоления показывает способность человека приобщиться к «порядку свободы», позволяющую последовательно преодолевать мир естественной необходимости на пути в мир свободы, развивая свой внутренний потенциал. Это также дает возможность построить основы для диалога между наукой, философией и религией, между цивилизациями и, в конечном итоге, универсального диалога с миром, организованного в соответствии с предметно-энергийной природой человеческого бытия.

**Ключевые слова:** предметно-энергийный подход, первое и второе Преодоление, культура преодоления, дельта-результат, предметное ядро, деятельная способность, предметная идентичность, метаморфоз идентичности, кольцевой метаморфоз предметности, универсальный диалог

© Мацына А. И., Невелев А. Б., 2022

**Для цитирования:** Matsyna A. I., Nevelev A. B. The Object-Energy nature of Overcoming as the basics for the universal dialogue with the world // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 12—22. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10202.

**Introduction.** Human existence is a path replete with hardships, but an individual is able to overcome these. In a philosophical sense, the term ‘Overcoming’ is often correlated with Hegel’s term ‘Aufhebung’ (‘Repeal’). The dialectics of development in leaps has been thoroughly developed in Marx with reliance to the theory of reflection. Later a simplified application of this theory gave rise to the so-called problem of the abstractedness of the knower, meaning that such understanding ignores the nature of human essence. The cognizing individual taken as an abstract subject within the classical theory of knowledge blocks the possibility to study the mechanisms of Overcoming immanent to an integral human being. And this is becoming more and more relevant.

According to Klaus Schwab’s predictions, the fourth industrial revolution will be accompanied by dramatic changes in the life of all mankind, including its living environment and identity [1]. This risk of instability and collapse of the usual life is a global challenge to humanity to be overcome. However, the presence of global problems indicates an actual lack of ability to really overcome the situations it causes. It manifests itself, for example, in a lack of a reasonable dialogue within the multifaceted humanity divided by ethnic, economic, political, confessional, ideological, and cultural borders. In order to assemble a universal dialogue, it is necessary to be capable of overcoming these limitations, without losing individuality in the named social spheres.

In the context of the philosophical and anthropological research [2—4], an individual appears to be a unique being, completely immersed in the dynamics of overcoming the challenges that nature, society, and culture offer. This forms a special, purely human way of existence open to the world. Its root cause is overcoming the boundaries of self-realization; a man is a being who *overcomes*. A philosophical study of culturally posed versions of human existence shaped the Metaphysics of Overcoming, a model of a radical act of self-denial, determined by the state of an individual’s inner self-sacrifice. The structures that give rise to the Metaphysics of Overcoming are deeply rooted and manifested in different forms: mythological, religious, atheistic<sup>1</sup>. All of them are unified by the feasibility of an individual to be involved in life and action by the prior might of the Whole, of which man is a part.

<sup>1</sup> For example, the traditions of warriors, the phenomena of holiness and spiritual asceticism, existential acts of spontaneous and conscious heroic self-sacrifice.

The overcoming nature of man can be revealed within the framework of the ‘ecology of mind’ [5] considering *patterns*, by Gregory Bateson. He defined a pattern as a certain set of events and objects that provides for the (kind of) speculation when the whole set is not perceivable [5]. In this case, the general pattern is the cohesive that lies beyond all patterns. Since the literal meaning of ‘ecology’ is ‘science of home’, one can structurally accept ‘*eikos*’ as a general pattern for all the elements of the world’s Whole. Among them, there is also a unique pattern of an overcoming individual, which is unlike other patterns for it is *dually* related to the general pattern. First, it can be the appropriation that pushes the (process of) overcoming to consume the Whole, which is destructive for the general pattern. Secondly, it can be exploring and comprehending the Whole directing an individual to overcome the boundaries of one’s own being in accordance with the general pattern. The ambivalent nature of this process is revealed through the biosocial prism.

**Overcoming in the context of the biosocial dimensions of human existence. The nature of the first and second overcoming.** Overcoming the domination of instinct in the early stages of the human species formation is associated with the introduction of abiological<sup>2</sup> content into the life of the prehuman, with a systematic and purposeful improvement of material tools which was motivated by a powerful objective challenge. This can be defined as *beginning*, i.e. formation of a new type of structural cohesion between the biological and abiological aspects of human existence [6]. Overcoming instincts places the *biologically insignificant* into the scope of the prehuman attention; focusing on perfecting the tools changes the species characteristics, turning it into human. This is the essence of the *first Overcoming*, or overcoming the dependence of man on his own biological nature.

The resulting freedom forms the mechanism for the emergence of values, ideals, and culture. The role of the abiological is subsequently strengthened which leads to the ‘I’<sup>3</sup> identifying itself with the inanimate material values. The predominance of the material and the appropriating moments are increasing. It ends with the triumph of the capitalist market, when a thing takes the place of an individual, and

<sup>2</sup> That is, biologically insignificant: a tool of labor that is systematically worked on and improved.

<sup>3</sup> The self-identity of man, or his forming self-identity.



an individual takes the place of a thing (Karl Marx). Then, as never before, the need arises to overcome the abiological focus of consciousness, which is becoming destructive to the general pattern.

Karl Marx taught that culture, if it develops spontaneously and is not guided consciously, leaves behind it a desert [7, p. 45]. The relevance of this thought is more than obvious nowadays, when an individual humbly accepts his alienation from the common home. Today humanity, due to some negative results of civilization, is on the verge of self-destruction. The problem of the *second Overcoming* that arises from it requires a backward turn, to restore the significance of Life-world.

The second Overcoming is seen as a point of bifurcation, a change from destructive appropriation to creative assimilation of the world's Whole. Without a conscious solution to the problem humanity is put at risk of the 'plague' [8] of alienation destructing personality, depopulation of humanity and a technocratic transition to a dubious post-anthropological future. The unfolding of the problem suggests a 'salutary return of the spirit to the world': the way of removing the now alienated individual and humanity leading to the '*Omega point*' of de Chardin [9].

On this way, it is important to consider the overcoming responses to the challenges of life manifested in world culture. The modes of Overcoming are its varieties individualized in various philosophical and cultural traditions. A move towards the foundations of these modes contributes to the formation of the *culture of Overcoming* which could conceptualize the cumulative experience of mankind in transcending its own existence towards the world's Whole. This would allow to carefully inscribing the pattern of human existence into the general pattern, to turn our common home into an object of tireless concern for creating a better circumstance that would facilitate the realization of humanity's inner potential, to become a meaningful basis for the path of an individual's openness to the world.

**The culture of overcoming as a way of man's openness to the world.** In philosophical concepts, the topic of overcoming often goes 'hand in hand' with the description of openness to the world as an essential quality with which a human child is born. Later, in a culturally-mediated form, it guides the activity and development of an individual [10, p. 247]. The multiscale metamorphoses experienced by a person open up new possibilities for self-realization. The immanent and transcendental challenges reveal the inadequacy of the existing means of overcoming and the need to choose new ones. They entail a possible transformation of an individual or society.

The inescapability of this transforming dynamics is already represented in the early myths about the origin of the world and the image of a Primordial Being, sacrificially passing into an organized natural and social domain [11]. Cultural differentiation stipulates the presence of different overcoming models with the invariant core. The idea of a categorical interconnection of prerequisites and the beginnings in the context of a socio-biological problem [6], as well as the idea of 'absence' [12] are very fruitful within the object/energy approach.

Human life is a process of emerging obstacles and their overcomings as a challenge and response. Consequently, life appears as a continuous overcoming effort of an individual as a creator, a worker, or numerous other modes of existence. An overcoming effort as well as overcoming *per se* can be spontaneous, accidental, and singular. But it can also be systematically repeated, reproducible, and universal. In the first case, it is the *phenomena of overcoming*, in the second case, the *culture of overcoming* distinguished by systematic effort. Systematicity is consolidated in the symbolism and significance of a socially repetitive, reproducible form of overcoming.

One specific feature categorically distinguishes overcoming from other forms of activity.

Activity is development of the human 'I' in the aspects of purpose, means, object, as well as in the purpose-oriented product that encapsulates these three aspects, and in the *result*. The latter also includes unforeseen consequences of human activity which can constitute a serious obstacle to the realization of the 'I'.

According to Fichte, the development of 'I' looks like a triad ('Ich'—'nicht-I'—'Ich+nicht-Ich'). It is the synthesis that is the result of overcoming. Synthesis absorbs the denying moment; this means moving up to a new objective level of identity. This is also a step towards expanding the field of openness, since an individual who has absorbed a previously inaccessible sphere extends his sameness to a larger objective horizon.

There is the difference between the (unaccounted) result and the (purpose-oriented) product which did not represent a point of resistance. The *goals* we set are realized in a product which often demands adjustments. This inconsistency in our understanding is eliminated by the category of *result*. The object has an unpredictable response to the objective impact.

The difference between the product and the result is the *delta-result* ( $\Delta$ -*result*). This is the result of human activity minus the product obtained: something that was not considered as the purpose of activity constituting a yet insurmountable obstacle ('not-I'). Overcoming suggests a restructuring of the purpose,

a renewal of the means and a reformatting of the subject of activity, befitting the delta-result. The very process of overcoming is a reproduction of activity with a renewed purpose, means and object. An overcome obstacle is a removed ‘not-I’. It is moving the obstacle from the sphere of an unaccounted result to the sphere of a purpose-oriented product.

V.I. Plotnikov’s convincing hypothesis serves as a classic example of implementing our reasoning. The forming man was looking for a reliable way of survival; all possible options for meaningful goal-setting, the selection of appropriate means and a reformatting of all possible objects were being sorted out unprecedentedly quickly. Former sporadic use of tools and their production in the process of instinctive labor becomes the center of attention of prehumans; abiological tool comes to the fore. The inanimate turns into a leading link in protosocial life by improving the tool.<sup>1</sup> An *elementary social connection* [6, p. 31] is formed, based on which consciousness, collectivity, and tool usage are developed, as main essential features of society. As a result of the consolidation of successful choices, a culture of overcoming appears from the random phenomena, and society grows on the basis of this culture. The dependence on instinct overcomes the low horizon of biological existence.

Humanity as a child of overcoming develops essentially through improving the technical means of existence which universalizes the object-related identity of an individual. This means further expansion of the horizon of openness to the world. But today we are witnessing new global problems that are revealed through the next delta-result: the discrepancy between what we wanted and what we got. What was in its embryonic form and emerged during the life-affirming growth of human creative identity with the inanimate, now has reached a global destructive scale requiring a solution in the name of mankind’s survival. The question arises: what is the object of overcoming in contemporary time, and how can we reconstruct the purposes and means of our own activity?

We have to find a foothold to apply an overcoming effort where synthesis could take place, thus restoring the significance of the living but not denying the achievements of mankind’s material culture. We have to define an objective identity of an individual which would radically eliminate identification of humans with things and reveal to people a *non-objective value-forming basis*. From these positions, the culture of overcoming is seen as *universalization of objective human existence* that harmoniously reveals an integral individual to the world.

**The object/energy nature of overcoming.** The development of individual identity is rooted in *historically conditioned* prioritizing of human life on one or another level of objective existence. We assume that what *comes before the goal* is the matter of the thing that is *formed by the goal*. So, ‘before’ is the matter, ‘goal’ is the form — or *sign*. In the ‘goal’ we find the removal of the form from what is ‘*coming before*’. Acting individual fills the space between ‘before’ and ‘goal’ lending them stability, invariance.

It is no coincidence that some philosophers suggest starting the system of philosophical categories precisely from the concept of an object. The *object* is the world and its parts, taken in relation to man. The *category* of object emphasizes the incompleteness of man’s definition of the world. The world as an object is always larger than its objective interpretations. It contains ‘surprises’ both in the practical and in theoretical spheres.

Philosophical tradition suggests that it is feasible to interpret ‘*precedence*’ in the object as *an object*. We may define the object as an object with zero certainty or a non-object; this might have been what I. Kant had in mind when he introduced the concept of ‘thing-in-itself’ inaccessible to human cognitive activity.

Not only the object itself as a thing is objective, but also the living activity itself, on being removed, absorbs the form of the object into itself. *Knowledge* is also objective and appears as the third form of existence. When an individual notices and signifies something, it begins to exist for him.

Immersed within nature, a man functionally/culturally divides all naturally interacting things into the two poles important for human activity: *the pole of the object* and *the pole of the means*. The category of means can be interpreted as broadly as possible and includes tools, symbols, signs, the entire boundless array of culture. It allows us to replace the goal by a broader concept of means which encodes human activity.

Culture as a whole is a universal means of man’s relationship to the world. The world as an object of cognition ‘strives’ to coincide with the world as an object in itself, never achieving this due to the historical limitations in culture development. Each new generation finds a more developed level of culture as a means and sees the world differently than the previous generation, ‘standing on the shoulders’ of the latter, using the inherited culture and adding the results of its own labor. Social groups of different cultures would see the world differently, using different means of marking the object and the world. Obviously, individual overcoming of the delta-result gives an increase to objectivity of one’s activity, but

---

<sup>1</sup> E.g., making a stone axe.

it can be hard on an individual as he might experience it as a fiasco in his life *goals*, for 'there is much grief in much wisdom' [Eccl. 1:18].

The overcoming of subjectivity may not happen at all, because my 'I' is forced to leave its self, which has already become the 'not-I', and to cross the border to what it has not yet become. Apparently, our limitations by any social framework (ethnic, economic, political, confessional, ideological, cultural) do not follow the lines of formal designation of social relations and oppositions. The overcoming runs existentially, through the objective core of each person, striving, according to Fichte, for the 'I am I' identity [13, p. 48]. The center of our 'I' is the activity of the spirit, which combines mental and volitional efforts.

By limiting the spirit in its constant work, the 'not-I' simultaneously moves the 'I' to overcome this obstacle in its irrepressible striving to subordinate the 'not-I' to the law of reason and conscience. In other words, the 'I' 'experiences a certain impulse (Anstoss)' [14, p. 48] in its endless striving for activity, for domination and for the realization of the object of representation in the form of striving for productivity.

According to Karl Jaspers [15], 'I' can be represented as a combination of different levels (poles) of existence: as an empirical individual; as a consciousness generally devoid of empirical certainty; as a deep core of individuality or existence; as integrity of thinking or 'spirit'. I may even be inclined to 'consider one of these poles to be true existence,' but none of them 'can claim priority' [15, p. 26]. All this indicates that 'I' as an integrity am rooted in the objectivity of the world in its various levels. It serves as a basis for freedom manifested in absolute consciousness in the form of transcending from existence to being, which is 'neither as being-in-the-world (In-der-Welt-sein), nor as being-outside-the-world (Atifier-der-Welt-sein)' [15, p. 48]. This is the result of the experience of 'never being real, but possible being-outside-the-world' [15, p. 65]; (not the absence of objectivity of the world, but rather it's 'thinning'). The return towards 'In-der-Welt' seems to be filled with objective content associated with the state of *energeticity*. 'Being-outside-the-world', as the 'apogee' of this state in relation to the missing objectivity, eliminates the activity itself as purposeful activity.

Energeticity can be interpreted as the activity-related ability of an individual who, like a ship standing under steam, is potentially ready to 'sail' in any objective direction after setting a *goal*. This state suggests maximum concentration of an objectively indefinite activity-related ability *per se*, or energy as an unobjective activity.

As a means of explaining this situation within the framework of the object/energy approach, it seems

feasible to use the category of *relationship metamorphosis*, which also indicates the *metamorphosis of an individual's identity*. At the levels of perception, representation, and concept, identifying with existential qualities preserves; the level of universals eliminates objective certainty, and the human 'I' identifies with existence itself as it is known. This ultimate objectivity that is reflected in the tendency of comprehension of a concept to disappear turns out to be non-objective, associated with the disappearance of any objectivity, except for the positive *goal*, the certainty of the word denoting this disappearance. The situation of overcoming the objective identity of the 'I' at this level of ultimate universal nothingness is revealed as a dynamic situation of 'recoupling' a human identity from the predominance of *what* he is to the predominance of that he *is*. The philosophical systems strive for maximum 'erasure' of objectivity and achieving the energeticity of the ultimately universal 'I'. Not the 'I' that is an objectively defined *someone*, but the 'I' that is objectively *non*-definite, but *is* in relation to the world acting as existence *per se*.

**The culture of overcoming as the basis of universality of dialogue with the world.** The category of *consciousness* has two main meanings: a) relation to the world through mind; b) unified collective knowledge born in joint activities of people, generated by a group of individuals, or by a people, or by humanity as a whole. The maturity of brain activity certainly plays an enormous role, but this is only a prerequisite for the emergence of consciousness. The interaction of an individual with the world is formed by society.

The five senses contain a reference knowledge that has been instilled in each of us since childhood. The entire education sphere is familiarizing a forming individual with reference images, with the knowledge developed by humanity in the course of its historical development. In the course of education, the dominant in what an individual is taught shifts from sensority to supersensority, which is conceptual consciousness. The focus remains on the standard, exemplarity, selectness of the knowledge that society offers to a forming individual. As a result, reference sensory images are focused in an individual.

Practice, *experience* is to be placed between representation and concept. In experience, the related sensory parties are already schematized, and the form is ready to separate from the related parties. Experience relays the scheme of objective activity outside its material (matter) to conceptual thinking. 'Experience' is a key concept which has caused many a heated discussion among philosophers.

According to Kant, the *a priori* and *a posteriori* components of experience should be distinguished. Evidently, the *a priori* knowledge came from the socio-historical practice of people who preceded the individual, and is not born through suffering as a *a posteriori* knowledge of an individual. The *a priori* content of experience is general knowledge and the knowledge of the general. It has matured through ‘a billion repetitions,’ [16, p. 198] in the course of which the controversial sides were ‘blurred’ into a relationship abstracted from the conflicting parties. An individual includes the *a priori* knowledge into the structure of one’s own experience in the process of education taking it uncritically as something given.

*A posteriori* knowledge matures as a result of an individual’s own personal singular experience. In the *a priori* knowledge, the relation dominates, in the *a posteriori* knowledge, the related parties do. The *a priori* is rather empty, formal, the *a posteriori* is meaningful, materially charged but poorly formed. The first gravitates towards the concept, the second—towards perception. Reasoning and self-awareness are introduced in consciousness<sup>1</sup>.

‘I’ is the unity of transcendental apperception, according to Kant<sup>2</sup>; the ‘I’ is a unifying locus in the structure of an individual’s experience, that is, in between the *a priori* and the *a posteriori* component of experience. Ideally, the ‘I’ goes ‘beyond’, transcends any content of consciousness, ‘hovers’ above it. In reality, the ‘I’ identifies either predominantly with the ‘a priori’ pole, or predominantly with the ‘a posteriori’ pole in the structure of experience.

This dual possibility of identification causes two kinds of freedom of an individual: 1) freedom from material identity, when the ‘I’ is ‘leaning’ towards the relationship; 2) freedom from relationship (form) when the ‘I’ is ‘leaning’ towards the related sides. The absolutization of the ‘I’ leaning towards the form can ‘dry up’ life, make it gray, monochrome. On the other hand, the absolutization of a material, meaningful component of experience can deprive an individual of the core line of behavior, make experience and, consequently, human behavior impulsive and chaotic.

---

<sup>1</sup> Let us recall that we have defined self-identity with pronoun ‘I’.

<sup>2</sup> Apperception is the effect of the general content of an individual’s mental activity and all the previous experience on the perception of objects and phenomena. Past experience can make one suspicious of the object we see for the first time that seems similar to the one that caused us trouble (‘a scalded cat fears cold water’). According to Kant, the nature of apperception is primarily determined by a priori forms of consciousness which is why it is called transcendental.

In the history of philosophy, the two described types of identity are represented by the trends of (medieval) realism and nominalism, or by Kant’s doctrine of the categorical imperative. Pure practical reason and its categorical imperative come to the fore in ‘Critique of Practical Reason’ [17]. The basic law of pure practical reason is: ‘Act so that the maxim of your will can simultaneously have the force of the principle of universal legislation’ [18, p. 283]. Kant writes that the will for which only the pure legislative form of a *maxim* can serve as a law is the free will. An individual may be carried away by various objective passions, pleasures, but at the same time, be in a state of non-freedom from the material component of one’s experience. Pure practical reason, pure will mean an individual’s focus on a form leading beyond the related parties, to a pure relationship. The pole of the means can be called the abstract pole of the relationship, the pole of *abstract significance*. It is opposed by a variety of related parties—matter, the pole of *concrete significance*.

The identity of the human ‘I’ with the abstract pole means maintaining its identity with a means. Being repeated many times, the interaction that an individual is immersed into allows one to realize the process of ‘separation’ of the relationship from the related sides, first sensorily, then symbolically (figuratively) and characteristically (conceptually).

In general, culture as a mega-goal can be represented as a set of four abstract poles that include large groups of forms as objective means of marking an individual’s existence. These are groups of tools, symbols (species), signs (genera), and universals. Each of the means included in these groups marks an individual’s existence in a fundamentally different way. Tools as a goal ensure the reproduction of material life and make an individual’s material existence objective. A tool that is not currently being used becomes a symbol of its function and sends consciousness back to the way it is used. Symbolic existence is sensory-supersensory, since consciousness has a quality of completing the image to the whole. Symbolic existence raises an individual above empirical diversity, and a material thing is replaced by an image containing similarity with the represented. A sign (word) captures a relationship that is completely detached from material things and is even more conditional and (seemingly) non-motivated. Finally, based on the universals (for example, ‘being—non-being’), existence is perceived at large. This objective diversity of human existence can be signified by the objective forms of individual identity. ‘I-corporeal’, ‘I-figurative’, ‘I-characteristic’, and ‘I-universal’ represent a sum-total that hermeneutically refers to the integrity of existence. Normally, the first three



culturally conditioned ‘objectivities’ (so to speak, ‘I-corporeal’, ‘I-reflexional’, ‘I-signifying’) should be swaying in the ether of the universal ‘I’.

In reality, we are more familiar with a different situation. An individual is not neutral about the objective content of his life. Thus, according to N. Hartman, the ‘I’ is ‘captured’ by any of these objective levels. This metamorphosis changes the objective identity of an individual and is always linked with his energy as an activity-related ability. The prevailing objectivity of existence forms the quality of human energy. Energeticity depends directly on what an individual is actively involved in, what s/he is attached to, what s/he loves, what object values s/he has and what the meaning of each life is.

The *metamorphosis of a relationship* can be accomplished consciously, *vertically*, from the perception and representation of the related parties — along the path of liberating the relationship from sensory material towards the universal ‘I’. The key point in this pattern will be overcoming as a conscious detachment, a separation of the relationship from any related sensory sides, until they do not overshadow the essence of the relationship with their sensory limitations. And then comes volitionally keeping this relationship in purity, in its separation from the related parties, securing its ‘non-mixing’ (Anaxagoras) with them. The means of maintaining this purified relationship is the sign.

However, it should be remembered that the metamorphosis of a relationship is also a *metamorphosis of an individual’s identity*. It is only identity with the ultimate category, with the universal of existence that extracts an individual’s identity from rushing between object forms, from the ‘bumpiness’ (Heraclitus) of one’s ‘I’. The ‘I’ is rooted in existence through the declaration of ‘I am’. This rootedness in existence, which does not refer to the ‘other,’ is what an individual whisks through, and it forces one to further point out: ‘I am someone’. Here the emphasis is put on *what (who)* ‘I’ am, and not on the fact that I simply *am*, I am rooted in existence, I am being.

Overcoming the limitations of the ‘I’ can be accomplished with the help of philosophy as keeping the ‘I’ in the universally characteristic objectivity. This allows one to grasp the relationship in its utmost purity as a relation of all to all. The universal of existence makes it possible to identify ‘I’ with existence itself. The fact of *what* I am is fluid, unstable, largely contradictory, and chaotic. The fact that I *am* is indestructible, unmovable, stable, always identical with itself. A corresponding dialogue with the other and with the world turns into a universal dialogue between ‘the I that is rooted in existence’ and the universe. Such dialogue is capable of eliminating op-

positions and contradictions caused by limited objective levels of existence.

According to this, the basics of a universal dialogue between an individual and the world is overcoming the limitations of objective levels and keeping an individual’s identity at an ultimate level. This coincides with the main task of philosophy as a form of social consciousness. It amounts to keeping an individual’s identity in the kind of surroundings where it seems to finally disappear, with the ‘I’ having nothing to rely on, objectively. A real individual uses tools in one’s activities. With the splitting of the related parties, it is ‘transplanted into the mind’ and, as a result, the activity becomes idealized, imagined. An individual’s activity-related ability is *energy*, it is the individual person on the eve of activity. It is like a high jumper imagining a perfect picture of his upcoming jump in his mind. At the heart of the *activity-related ability (energy)* there is the power of inclinations, desires, the power of ‘captivation’ (N. Hartman) of an individual by the world. As they say in Russian, it’s just the *power of love*; also, L. Feuerbach noted that love is the most powerful stimulus for knowledge and its precision. In this case, it is appropriate to perceive the activity-related ability as *energy of love*, which is influenced by two objective poles of knowledge: the pole of abstract significance and the pole of concrete significance. At the pole of abstract significance, an abstracted relation is affirmed; while at the pole of concrete significance the related parties are affirmed. These two poles focus an individual’s energy of love in the process of life and activities.

Object transformations of an individual’s activity-related ability (the energy of love) reflect the law of the inverse relationship between the content and the scope of a concept, to a certain extent. The meaning of a concept, which is a set of essential attributes of the object, secures the relation by its abstraction from the related parties. The scope of a concept secures the related parties, i.e., conceivable objects in their totality. The number of objects and qualities involved in the activity increases constantly. This increase in the number of concepts used is accompanied by a decrease in their content, which is ‘delving’ into the essence of the processes under study, thus approaching a unified foundation of object diversity. The philosophical significance of this process lies in the fact that the pole of abstract significance is approaching a profound understanding of the world’s unity, to the relation of all to all. Invariance, stability is thus linked to the pole of abstract significance, which is addressed to the activity-related ability (energy). This ‘daimonion’ (Socrates)<sup>1</sup> plays the role of the ultimate

<sup>1</sup> According to Xenophon, the ‘divine voice’ (daimonion) gave instructions to Socrates as to what he should not do; according to Plato, daimonion only averts, discourages,



regulator by creating an opening for a sensible decision and intelligent activity based on love *per se*, oriented towards existence in general, towards being at all costs.

Accepting the energetic component of an individual's objective existence and considering the logic and dialectics of its poles, one should remember the regularity of the inverse relationship between objectivity and energeticity of existence. When the objectivity of existence dwindles to naught at the pole of abstract significance ('disappearing objectivity' — K. Jaspers), then the activity-related ability, the energy of love, reaches its peak. It is an ecstatic outburst, an ecstasy of existence. This is an individual's discovery of oneself, self-cognition as a universal loving being, as a *topos* of loving existence in general.

The spiritual birth of an individual as a loving being in general is the desired result of Socrates' maieutics, of self-discovery: 'And I always assert that, as they say, I am a complete ignoramus in everything, except perhaps one very small science, the science of love. In this same science, I declare myself more adept than any of the people, both in past times and present' [19, p. 121].

It seems that it is precisely the regularity of the inverse relationship between objectivity and energeticity that manifests itself in the teachings of the Neoplatonists that the All which has an energetic nature is cognized by an individual only in a state of ecstasy, delirium, delight, when an individual abandons rational objective comprehension. The energy of the All is not objective, because herein the objectivity 'came to naught'; meanwhile the energeticity in it reaches its peak value. In the material objectivity of an individual's predominantly natural existence, energeticity 'gets bogged down'. Here we can see a cyclical, *circular metamorphosis of the objectivity of existence* where there change and exchange the extremum<sup>1</sup> of objective materiality and the extremum of energeticity. Ecstatic states reinforce the objective results of human activity. Positive ecstatic states (for

---

but never forces. There is no significant difference between both characteristics. In a rationalistic spirit, Socrates' daimonion may be interpreted as a metaphor for the voice of conscience and reason. However, 'daimonion' is based on the irrational assumption of a close connection of the inner voice with an independently existing deity. This makes it more than a voice of conscience, but a semi-metaphorical expression of the universal, true, and objective, in the inner world, mind, and soul of man.

<sup>1</sup> Extremum is the maximum or minimum value of a function in a given set. The point at which the extremum is reached is called the extremum point. Accordingly, if the minimum is reached, the extremum point is called the minimum point, and if the maximum is reached, it is called the maximum point.

example, a feeling of satisfaction) cause the wish for their systematic reoccurrence.

Such enthusiastic cognitive activity can come from two sources. This may be the desire to embrace the cognitive activity of an objectively limited scope of the world or individual objects. Such is scientific knowledge. Or, it may be the desire to embrace the very relationship of the integral world to an integral individual via cognitive activity. Scientific knowledge is strictly object-oriented. In an effort to identify the regularities in various objective areas, it delves into individual spheres of objective existence. Science is focused on external objectivity, on the objectivity of the external world under any conditions. Man here is portrayed as objectified, thus becoming external to one's own self. In contemporary philosophy of science, an irreducible vestige is recorded in the form of tacit knowledge (M. Polani), which is inseparable from the personality of a scientist and constitutes the 'highlight' of spiritual existence. However, it is impossible to consider this component as scientific knowledge proper due to a fundamentally generalizing nature of knowledge.

In religious, artistic, and philosophical forms of cognition, in one way or another, the energetic component of human existence and cognition comes to the fore. The object component is always present, but it does not have the same fundamental significance here as in scientific knowledge. Philosophy is capable of considering the presence of two poles in human cognitive activity simultaneously. Due to its categorical instrument, philosophy as a great mediator is able to set up a dialogue between these poles of consciousness without losing their meanings.

The demarcation of the objective and the energetic components is necessary in order to consider the dual determination of an individual's cognitive interest: that particular, objectively defined and universal, associated with the integrity of human existence. These two essentially different human identities are in a contradictory mutual relationship. Any direction of cognition is predetermined by the purity of energeticity obtained in its objective ascent and reaching the line of demarcation. It seems that all Kant's 'Critiques' belong to this logic of demarcation (differentiation). He reflects meticulously on the conditions for man's objective cognition of the world, but his super task in 'Critique of Pure Reason' is to obtain and substantiate the purity of reason and, as a result, the purity of human free will. It is no coincident that Kant's philosophy has been called the German theory of the French Revolution. What the French enlighteners performed in the field of original object forms, by rebuilding and throwing off the previous material and economic relations and the political system that

hallowed them, Kant completed in the field of pure thought, at the level of extremely idealized objectivity, by throwing all objective fetters off pure reason and pure free will.

The identification of the 'I' with pure reason and with pure free will is the super task of 'Critique of Pure Reason' [20]. As a result, the thinker receives the basic point of return to the objective world for pure reason and, most importantly, to particular objective forms of identity. Pure practical reason and its categorical imperative come to the fore in 'Critique of Practical Reason' [17]. The separation of pure relation and 'non-pure' related parties is not the result of subjective preference and the arbitrariness of the thinker. Social reality itself brings the relationship to the fore and plunges the related sides into indiscernibility. In this sense, all laws, constitutions, codes, norms, rules are symbolized relations (forms); or, in other words, this is the stable invariant base of cognitive reflection over the variability of life. People for the most part prefer to identify with related parties. However, it also happens that identity with the relationship comes to the forefront of human existence. Such moments are always energetically saturated and accompanied by the passion of some objective quality (heroic enthusiasm, obsession, etc.). Pure spirit (the unity of pure relation and non-objective energeticity), like a searchlight beam, illuminates the objective sphere of reality, predetermined by the means. Spirit assembles the philosophical worlds of the interpretation of reality with the help of selected objective means. This cognitive situation develops in

a circle; more precisely, in a spiral. The first positions in cognition are taken either by the related parties or by the relationship itself. This epistemological circulation correlates with the concept of a hermeneutic circle and illustrates the dialectic of objectivity and energeticity, when none of the sides is completely lost; they but only change places in the scale of priorities of human existence and cognition.

**Conclusion.** The form of interpretation of the world, ecstatically chosen by the spirit, should not be irrevocably final. The very purity of the spirit (as an abstracted and energetically saturated relationship) becomes a guarantee of non-dogmatization in the description of the world. The spirit is extremely stable in its non-stability. The taboo, the non-relative 'not' returns it to a state of purity again and again.

Overcoming is understood by us as the repealing ascent of the personality along the objective levels of being to the pure (non-objective) state of the spirit, to the energetic connection of everything with everything. The vector of overcoming indicates the active ability (energy) of all-connecting love, directing the 'I' to identity with the order of freedom. Purposeful work on overcoming the objective limitations of human existence is associated with the process of cognition, self-knowledge and the development of the dialogical potential of a person and society. In this case, a basis appears for a productive dialogue between science and religion, between peoples and states, and, ultimately, for a universal dialogue with the world, opening the way for humanity to the Second Overcoming.

## References

1. Shvab K. The Fourth Industrial Revolution. Moscow: Eksmo; 2016. 138 p. (In Russ.).
2. Bergson A. Creative Evolution. Moscow: Kuchkovo pole; 2006 382 p. (In Russ.).
3. Gelen A. On the systematics of anthropology. In: Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. Moscow : Progress; 1988. Pp. 152—201. (In Russ.).
4. Plesner H. The Levels of Organic Life and the Human: Introduction to Philosophical Anthropology. In: Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. Moscow: Progres; 1988. Pp. 96-151. (In Russ.).
5. Bejtson G. Ecology of the mind. Selected articles on anthropology, psychiatry, and epistemology. Moscow; 2000. 476 p. (In Russ.).
6. Plotnikov VI. Socio-biological problem. Sverdlovsk: UrGUЖ 1975. 181 з. (In Russ.).
7. Marks K. Correspondence between Karl Marx and Friedrich Engels (January 1868-July 1878). 1868: Marx — Engels, March 25. In: K. Marks, F. Engel's. Sochineniya. Vol. 32. Moscow: Gospolitizdat; 1964, p. 45. (In Russ.).
8. Henneberg N. The Plague. Nizhnij Novgorod: Floks; 1991. 336 p. (In Russ.).
9. Sharden P. T. de. The Phenomenon of Man. Moscow: Nauka; 1987. 239 p. (In Russ.).
10. Hudyakova NL. Human openness to the world and the role of culture in its emergence and its actualization. In: Mirovozzrencheskie osnovaniya kul'tury sovremennoj Rossii. Magnitogorsk: MGТУ im. G.I. Nosova; 2019. Pp. 246—254. (In Russ.).
11. Medkova E. Man as a model of the world. *Iskusstvo*. 2011;7(458):2. (In Russ.).
12. Hajdegger M. Being and Time. Har'kov: Folio; 2003. 503 p. (In Russ.).

13. Fihte IG. On the concept of science, or the so-called philosophy. In: Sochineniya. Vol. 1. St. Petersburg: Mifril, 1993. 687 p. (In Russ.).
14. Fihte IG. Foundations of the Entire Science of Knowledge. In: Sochineniya. St. Petersburg: Mifril, 1993. 687 p. (In Russ.).
15. Yaspers K. Philosophy. Book one. Philosophical orientation in the world. Moscow: Kanon+, Reabilitaciya; 2012. 384 p. (In Russ.).
16. Lenin VI. Philosophical notebooks. Moscow: Politizdat; 1973, p. 198. (In Russ.).
17. Kant I. Essays. Vol. 4. Moscow: Horo; 1994. 630 p. (In Russ.).
18. Kant I. Groundwork of the Metaphysics of Morals. Vil'nyus: Mintis; 1980. 283 p. (In Russ.).
19. Platon. Theages. In: Sobraniye socinenij. Moscow: Mysl'; 1990. 121 p. (In Russ.).
20. Kant I. Essays. Vol. 3. Moscow: Horo; 1994. 741 p. (In Russ.).

### **Список источников**

1. Шваб, К. Четвертая промышленная революция. М. : Эксмо, 2016. 138 с. (Top Business Awards).
2. Бергсон А. Творческая эволюция. М. : Кучково поле, 2006 382 с.
3. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 152—201.
4. Плеснер, Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 96—151.
5. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000. 476 с.
6. Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. Свердловск : УрГУ, 1975. 181 с.
7. Маркс К. Переписка между К. Марксом и Ф. Энгельсом (январь 1868 — июль 1878). 1868: Маркс — Энгельсу, 25 марта // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 32. 2-е изд. М. : Госполитиздат, 1964. С. 45.
8. Хеннеберг Н. Язва. Н. Новгород : Флокс, 1991. 336 с.
9. Шарден П. Т. де. Феномен человека / предисл. и комм. Б. А. Старостина ; пер. с фр. Н. А. Садовского. М. : Наука, 1987. 239 с.
10. Худякова Н. Л. Открытость человека миру и роль культуры в её возникновении и её актуализации // Мировоззренческие основания культуры современной России : сб. науч. тр. X Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. В. А. Жилиной. Магнитогорск : МГТУ им. Г. И. Носова, 2019. С. 246—254.
11. Медкова Е. Человек как модель мира // Искусство. 2011. № 7 (458), 1—15 апр. С. 2.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
13. Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Сочинения : в 2 т. Т. 1 / сост. и прим. В. Волжского — СПб. : Мифрил, 1993. 687 с.
14. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1. / Сочинения : в 2 т. Т. 1. СПб. : Мифрил, 1993. 687 с.
15. Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / пер. А. К. Судакова. М. : Канон+ : Реабилитация, 2012. 384 с.
16. Ленин В. И. Философские тетради. М. : Политиздат, 1973. С. 198.
17. Кант И. Сочинения : в 8 т. Т. 4. М. : Чоро, 1994. 630 с.
18. Кант И. Основы метафизики нравственности. Вильнюс : Минтис, 1980. 283 с.
19. Платон. Феаг // Собрание сочинений : в 4 т. М. : Мысль, 1990. 121 с.
20. Кант И. Сочинения : в 8 т. Т. 3. М. : Чоро, 1994. 741 с.

### **Information about the authors**

**A. I. Matsyna** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines.

**A. B. Nevelev** — Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Eurasia and the East.

### **Информация об авторах**

**А. И. Мацына** — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин.

**А. Б. Невелев** — профессор, доктор философских наук, профессор кафедры философии факультета Евразии и Востока.

---

---

*Статья поступила в редакцию 09.02.2022; одобрена после рецензирования 26.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

*The article was submitted 09.02.2022; approved after reviewing 26.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

---

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

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

Научная статья

УДК 141.12

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10203

## РЕАЛЬНЫЙ СОЦИАЛИЗМ В СВЕТЕ ФОРМАЦИОННОЙ ТЕОРИИ

**Борис Алексеевич Архипов**

Омский государственный университет путей сообщения, Омск, Россия, boriarkhipo@yandex.ru  
ORCID: 0000-0002-3974-0466,

**Аннотация.** Показано, что не только в XX веке, но и в наше время мир в целом все еще не готов к социалистическим преобразованиям. Тем не менее революция в России в октябре 1917 года была социалистической по своему характеру и попутно решила задачи буржуазной революции. И ее поражение в конце XX века было бы ошибочно расценивать как победу капитализма над социализмом. Нельзя одержать победу над тем, что еще не состоялось, не развернуло свои потенции развития. Социализм был, потому что имело место его строительство. И социализма не было, потому что это его строительство не получило завершения. Не такая уж и редкая в истории ситуация.

**Ключевые слова:** общество, общественно-экономическая формация, цивилизация, развитие, диалектика

**Для цитирования:** Архипов Б. А. Реальный социализм в свете формационной теории // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 22—26. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10203.

Original article

## REAL SOCIALISM IN THE LIGHT OF FORMATION THEORY

**Boris A. Arhipov**

Omsk State Transport University, Omsk, Russia, boriarkhipo@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-3974-0466

**Abstract.** It is shown that not only in the XX century, but also in our time, the world as a whole is still not ready for socialist transformations. Nevertheless, the revolution in Russia in October 1917 was socialist in nature, simultaneously solving the problems of the bourgeois revolution. And its defeat at the end of the twentieth century would be mistaken for the victory of capitalism over socialism. You cannot win over something that has not yet taken place, has not developed its potencies of development. Socialism was there because it was built. And there was no socialism, because its construction was not completed. This is not a rare situation in history.

**Keywords:** society, socio-economic formation, civilization, development, dialectics

**For citation:** Arhipov BA. Real socialism in the light of formation theory. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):23-26. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10203.

**Введение.** В. С. Кржевов в статье «Теория общественно-экономических формаций и программа социалистической революции в России» с высоты первых двух десятилетий XXI века, когда многое ранее скрытое временем уже отчетливо видно, дает в сущности правильную, на наш взгляд, оценку итогов развития России в истекшем XX веке: «В целом же проект «социалистической революции» России не имел ни малейших шансов на реализацию, а псевдокоммунистическая фразеология служила для легитимации господства класса «новых собственников» — партийно-государственной номенклатуры» [1, с. 47].

**Основная часть.** Но здесь возникает интересный вопрос. Если не было никаких шансов на успех социалистической революции в России, то почему же тогда она в нашей стране не только состоялась, но и на первых порах оказалась вполне успешной, привела к ликвидации антагонистических классов и положила начало строительству бесклассового общества? И только спустя многие десятилетия обнаружилось, что, несмотря на все эти успехи, у нашей революции не было «ни малейших шансов на реализацию», то есть на окончательную победу в мировом масштабе и смену тем самым капитализма социализмом.



Об отсутствии у России перспективы построения социалистического общества в том случае, если возникшую русскую революцию не поддержит пролетариат развитых капиталистических стран Западной Европы, писали еще К. Маркс с Ф. Энгельсом. В русской революции они видели фактор ускорения победы рабочего движения Запада, «без которой сегодняшняя Россия ни на основе общины, ни на основе капитализма не может достичь социалистического переустройства общества» [2, с. 453].

Понимали это и большевики во главе с В. И. Лениным, который в ответе на записки меньшевика Н. Суханова обосновал возможность построения социализма в Советской России. Согласившись с тем, что для победы социализма необходим определенный уровень культуры, которого Россия еще не достигла, В. И. Ленин заметил, что этот уровень различен в каждом из западноевропейских государств, поэтому никто не может сказать, каким именно он должен быть. А если так, то «почему нам нельзя начать сначала с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя, двинуться догонять другие народы» [3, с. 381].

Как видим, готовность к пролетарской революции передовых капиталистических стран Западной Европы не ставилась под сомнение ни К. Марксом с Ф. Энгельсом, ни В. И. Лениным с И. В. Сталиным, ни другими коммунистами. Проблема была, как тогда казалось, лишь в толчке, в своеобразном детонаторе, который бы запустил процесс общественного взрыва в странах Запада.

Когда же российский «детонатор» не сработал, западноевропейский пролетариат не откликнулся революционным взрывом на политическую победу пролетариата в России, то новой властью нашей страны было принято решение с опорой на революционный энтузиазм народных масс поднять наличный «уровень культуры» до западноевропейского его уровня. Полагалось, что тем самым победа нового общественного строя в России будет гарантирована. В результате западноевропейский пролетариат на этот раз уже не сможет не выступить. И социалистическое переустройство мира получит, наконец, завершение.

Советскому Союзу не только удалось достичь огромных успехов в развитии производительных сил страны, ликвидировать неграмотность народных масс, но и оказать действенную помощь ряду европейских стран в социалистическом преобразовании их обществ. Возникшая мировая система социализма вселила уверенность в скорой победе социализма над капитализмом. При этом темпы

развития нашей страны были столь высоки, что КПСС в 1961 году торжественно заявила о том, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!» [4, с. 142].

Но вскоре после этого революционные темпы движения вперед начали снижаться. Реформа А. Н. Косыгина 1965 года должна была придать экономическому развитию страны новый импульс. Однако этого не произошло, реформа «забуксовала». В 70-е годы XX века в динамике социально-экономических показателей развития страны наметилась явная тенденция к падению, преодолеть которую не удалось и в следующем десятилетии. На этот раз КПСС не смогла предложить советскому обществу реальный способ преодоления очередного встретившегося на его пути препятствия. Между тем социально-экономические проблемы продолжали нарастать. Не только у представителей власти, но и у значительной части общества в целом стали возникать сомнения в успешном продвижении вперед по пути к коммунизму. Идеологам ничего не оставалось, как только успокаивать общество в надежде на то, что дальнейшее развитие подскажет выход из сложившегося положения.

Таким образом, лишь применительно к периоду конца 60-х — 80-х годов XX века правомерно будет применить данную В, с. Кржевовым характеристику советского общества как такого, в котором «псевдокоммунистическая фразеология служила для легитимации господства класса «новых собственников» — партийно-государственной номенклатуры» [1, с. 47]. К начальному же *полувек*овому периоду социалистического строительства данная характеристика не подходит. Вплоть до эпохи Н. С. Хрущева включительно складывавшийся классоподобный социальный слой номенклатуры самым решительным образом претворял в жизнь идею социализма. К тому же в 90-е годы XX века обнаружилось, что такое осознание себя в качестве представителей «класса «новых собственников» не было характерно даже для многих крупных партийных и государственных функционеров.

Конечно, судить об отдельном человеке, социальной группе или обществе в целом по их сознанию нельзя. Наоборот, это сознание необходимо вывести из их бытия. Но и сбрасывать его со счетов тоже не стоит. Ведь о чем говорит вкратце нами описанное развитие самосознания советских руководящих кругов? Не о том ли, что данный властный социальный слой формировался из народной среды и поэтому был ему первоначально близок как по уровню материального обеспечения, так и по идеологии. И лишь объ-

ективно обусловленные трудности социалистического строительства в крестьянской по большей части своего населения стране побуждали власти направлять не только прибавочный, но и часть необходимого продукта на развитие промышленности. И делалось это для того, чтобы не отстать от капиталистического мира, окружавшего страну и угрожавшего ей. Сверхэксплуатация в данном случае носила естественный характер. Ее тяжесть ложилась на все социальные слои общества. Промышленность работала в интересах всего народа. Народ и партия были действительно едины. Хотя об этом и не говорили (в силу очевидности для всех данного факта). Лозунг «Народ и партия едины!» родился в 1957 году, когда в нем возникла идеологическая необходимость.

К характеристике последнего двадцатилетия социализма в нашей стране (конец 60-х — начало 80-х годов XX века) и последовавшей затем перестройки (конец 80-х годов XX века) и периода реформ (90-е годы XX века) хорошо подходит замечание Н. Я. Данилевского о том, что если человек действует не в соответствии с непонятным ему историческим планом событий и временно искажает его линии, то «план этот все-таки довершается, хотя и иными, более окольными путями» [5, с. 368].

Иными словами, созданная К. Марксом социально-философская теория развития человечества посредством естественной исторической смены общественно-экономических формаций, будучи верной, по существу, в силу ограниченности первых двух эпох в развитии капитализма (капитализма свободной конкуренции и монополистического капитализма) не могла еще найти практического подтверждения не только в России, но и в самой Западной Европе. Мир в целом еще не был готов к столь глубокому качественному превращению.

Не готов он к нему еще и сейчас, в начале XXI века. И это в большинстве своем понимают нынешние коммунисты, находящиеся в конструктивной оппозиции к представляющей современный капитализм власти. В России такую позицию занимает КПРФ. Поднимать «уровень культуры», при котором возможно построение социалистического общества, предстоит в ближайшие десятилетия всем ведущим капиталистическим странам мира, в том числе США, Великобритании, Германии, а не только России и Китаю.

Как нам относиться к реальному социализму XX века, у которого, конечно же, не было «ни малейших шансов на реализацию»? На наш взгляд, позитивно. Это не были потерянные десятилетия

ни для самой России, ни для мирового сообщества, как иногда приходится слышать и читать. Запредельным напряжением сил всего народа, чему во многом способствовал революционный энтузиазм широких масс, удалось ликвидировать вековую отсталость страны. Подобное было бы невозможно для капиталистической России в условиях господства монополий Запада на мировом рынке.

Социалистическая революция в России произошла *случайно* по отношению к закономерностям мирового развития, но *закономерно* по отношению к внутреннему ходу событий в самой стране. Поскольку же революция представляет собой явление мирового уровня, постольку она обречена на поражение в силу своего случайного характера. Но будучи причинно обусловленной на национальном уровне, имея на этом уровне закономерный характер, *в рамках отведенного ей историей времени* она выполнила как свои *собственные задачи социалистического строительства*, так и доставшиеся ей от прошлых эпох. И пытаться подвергать сомнению ее социалистический характер на том основании, что она разрешила проблемы, которые в других странах выпали на долю буржуазных революций, неправомерно. Как и неправомерно считать ее поражение в конце XX века победой капитализма над социализмом. Нельзя победить то, что еще не состоялось, не развернуло свои потенциалы развития. Преждевременно пробившийся на свет росток нового общества просто сам собой увял в неблагоприятных для него условиях развития в рамках мирового общества товаропроизводителей, не успевшего еще исчерпать свой исторический потенциал. Социализм был, потому что имело место его строительство. И социализма не было, потому что это его строительство не получило завершения. Не такая уж и редкая в истории ситуация.

**Заключение.** Случайное по отношению к общему ходу мирового развития событие нашей сравнительно недавней национальной истории, реализовавшись, скорректировало и сам ход мировой истории. Случайности имеют значение. Благодаря реальному социализму иной стала не только Россия, но и мир в целом. Мир обогатился опытом социалистического строительства, который непременно будет востребован при очередной попытке перехода к бесклассовому обществу. При этом Россия вполне может уступить роль первопроходца другой стране — тем же США, Великобритании, Германии или Франции.

### Список источников

1. Кржевов В. С. Теория общественно-экономических формаций и программа социалистической революции в России // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 47—57.
2. Энгельс Ф. Послесловие к работе «О социальном вопросе в России» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 22. М. : Государственное издательство политической литературы, 1962. 804 с.
3. Ленин, В. И. О нашей революции (По поводу заметок Н. Суханова) // Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 45. М. : Издательство политической литературы, 1975. 804 с.
4. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М. : Политиздат, 1961. 144 с.
5. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. 2-е изд. М. : Институт русской цивилизации : Благословение, 2011. 816 с.

### References

1. Krzhevov VS. Theory of socio-economic formations and the program of the socialist revolution in Russia. *Voprosy filosofii*. 2018;12:47-57. (In Russ.).
2. Engel's F. Afterword to the work "On the social issue in Russia". In: Marks K., Engel's F. *Sobranie sochinenij*. Moscow: State publishing house of political literature; 1962. 804 p. (In Russ.).
3. Lenin VI. About our revolution (About N. Sukhanov's notes). In: *Polnoe sobranie sochinenij*. Moscow: Publishing house of political literature; 1975. 804 p. (In Russ.).
4. Program of the Communist party of the Soviet Union. Moscow: Politizdat; 1961. 144 p. (In Russ.).
5. Danilevskij NYa. Russia and Europe. Moscow: Institute of Russian civilization, Blessing; 2011. 816 p. (In Russ.).

### Информация об авторе

**Б. А. Архипов** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры «История, философия и культурология».

### Information about the author

**B. A. Arhipov** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department "History, Philosophy and Cultural Studies".

---

*Статья поступила в редакцию 31.01.2022; одобрена после рецензирования 04.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

---

*The article was submitted 31.01.2022; approved after reviewing 04.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 930.85

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10204

## **КУЛЬТУРНЫЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ КОДЫ: АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ТЕОРИИ**

**Евгений Павлович Каргаполов**

Ханты-Мансийская государственная медицинская академия, Ханты-Мансийск, Россия  
Sirius2015EP@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-1368-1840

**Аннотация.** Анализируются сущность и содержание понятия «код», «культурный код» и «цивилизационный код», динамика развития кода, возможности его изменений, процессы кодирования и декодирования. Свой код имеют все явления культуры, включая этническую, национальную и религиозную культуры, цивилизации, любые картины мира, созданные мыследеятельностью человека. Отмечается, что любой код — это система сигналов, которая раскрывается с помощью определенного ключа. Ключ от кода имеют только посвященные в его тайны. Код посылает в мир сигналы, которые высвечиваются в таких формах культуры, как знаки, символы, артефакты, нормы и регулятивы, смыслы, стереотипы и стандарты действий. Понять код возможно только при противопоставлении своих и чужих, наших и чуждых. Человек осваивает культурный и цивилизационный коды в процессе идентификации к культуре и цивилизации. Код находится вне человека, сообществ, этносов. Код посылает такие сигналы, которые направляют человека, общность, этнос по строго определенному коридору / каналу культуры в будущее, мотивирует на поступки и творческую деятельность в определенном направлении.

**Ключевые слова:** код, ядро кода, культурный код, цивилизационный код, кодификация и декодификация, «коридор / канал культуры»

**Для цитирования:** Каргаполов Е. П. Культурный и цивилизационный коды: актуальные вопросы теории // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 27—35. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10204.

Original article

## **CULTURAL AND CIVILIZATION CODES: TOPICAL ISSUES OF THEORY**

**Evgenij P. Kargapolov**

Khanty-Mansiysk State Medical Academy, Khanty-Mansiysk, Russia, Sirius2015EP@yandex.ru  
ORCID: 0000-0002-1368-1840

**Abstract.** The article gives analysis of the essence and content of the concepts of “code”, “cultural code” and “civilization code”, the dynamics of the development of the code, the possibility of its changes and the processes of encoding and decoding. All cultural phenomena have their own code, including ethnic, national and religious cultures, civilizations, any picture of the world created by human thought activity. It is noted that any code is a signaling system that is revealed using a specific key. Only those who are privy to its secrets have the key to the code. The code sends signals to the world that are displayed in such forms of culture as signs, symbols, artifacts, norms and regulations, meanings, stereotypes and standards of action. Understanding the code is possible only when opposing ours and foes, ours and aliens. A person masters cultural and civilizational codes in the process of identification to culture and civilization. The code is outside the person, communities, ethnic groups. The code sends signals that direct a person, community, ethnos along a strictly defined channel of culture to the future, motivates to act and creative activity in a certain direction.

**Keywords:** code, code core, cultural code, civilization code, codification and decodification, “corridor / channel of culture”

**For citation:** Kargapolov EP. Cultural and civilization codes: topical issues of theory. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460)):27-35. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10204.

**Введение.** Понятие «код» в настоящее время широко используется в различных отраслях знания. А. В. Щипков считает «код» «базовым понятием всей научной парадигмы второй половины XIX — начала XXI века» [11]. Нас интересует не только теория кода культуры и кода цивилизации, но коды отдельных их элементов. В понятиях «культурный код» и «цивилизационный код» заключены истоки и смыслы ключевых явлений культуры и многих феноменов, объясняющих современный мир, его динамику, тенденции развития, соотношение форм и содержания, конфликты современного мира, столкновения цивилизаций. Понятие «код» в своём историческом развитии вторично по отношению к противопоставлению понятий «свой» и «чужой». Именно в этом противопоставлении реально происходило формирование и развитие кода культуры, а затем и кода цивилизации. Ибо это противопоставление помогало представителям отдельных сообществ защищать свои сообщества, обеспечивать выживаемость в этом наполненном рисками мире. Чужой код посылал сигнал о том, что он опасен для сообщества и потому не принимался, а в худшем случае отторгался или подавлялся сообществом.

В основе кода бытия культуры и цивилизации лежат явления, несводимые к количественным и качественным различиям. Противопоставление своего с иным и другим (чужим и чуждым) подталкивало людей на путь идентификации со своей, родной культурой. Это различие закреплялось, шифровалось, отстаивалось и защищалось сообществом. С помощью кода закрывался доступ чужих к тайнам своей культуры и цивилизации, своего сообщества, что давало возможность человеку не только идентифицировать себя со своей культурой, но отчуждать чужую и чуждую культуру, защищаться от экспансионистских и даже враждебных устремлений чужих культур. Эта экспансия проходила через навязывание иных знаковых систем, чужой символики, норм поведения, обрядов, верований, мифологий и религий, а также и физического насилия, войны и столкновения на протяжении тысячелетий. Исходя из этого, приходим к выводу, что исследование кода предполагает анализ своего, чужого и чуждого в культурах, цивилизациях, способов устранения или нейтрализации этого чужого или чуждого, несущего разрушение, в своей культуре.

**Теория культурного и цивилизационного кода.** Что касается конкретного содержания понятия «код», то ученые вкладывают в него, во-первых, обобщенный, широкий смысл и, во-вторых, конкретный смысл, связанный с работой с информацией. Сторонниками первой точки зре-

ния выступают С. И. Ожегов и Ю. Н. Шведова, отмечающие, что «код» — это «система условных обозначений, сигналов, передающих информацию» [7, с. 281]. Сторонники второй точки зрения, например авторы «Толкового словаря русского языка», понимают «код» в узком смысле, то есть как «список условных сокращений, напр., для переписки по телеграфу, для сигнализации» [9, с. 335]. В любом случае «код» несёт в себе какую-то устойчивую, конкретно оформленную и повторяющуюся информацию, которая посылаются человеку, сообществам, этносам и народам в форме сигналов, побуждающих и направляющих субъектов действия по конкретному пути жизни и творчества, а точнее по определённом культурному коридору / каналу. Ряд мыслителей отождествляет понятие «код» с понятием «шифр». В шифре, как и в коде, скрывается определенная информация о чем-либо, о действиях, динамике, предмете. Но в нашем понимании код посылает нам такие устойчивые сигналы, которые со временем могут ослабнуть или усилиться, меняться по направленности или интенсивности, подменяться чужими или чуждыми. В шифре же заложена конкретная информация, которая со временем расшифровывается и теряет актуальность для субъекта действий. Следует отметить, что коды бывают разные по значимости, интенсивности, силе воздействия, направленности и насыщенности содержанием. По мнению Д. И. Дубровского существует два типа кодов: во-первых, «естественный код», который понятен системе (подсистеме) и не требует декодирования. Этот код понятен посвященным этой системы, которые в процессе своей деятельности хранят, переводят на конкретный язык, воспроизводят информацию, заложенную в коде. Во-вторых, «чуждый код», который требует декодирования [23]. Раскрытие этого «чужого» кода необходимо для того, чтобы понять, насколько он дружелюбен либо вредоносен для сообщества, культуры и цивилизации и как стоять добрые отношения, либо противостоять негативным тенденциям развития, мысли, деятельности, заложенным в нём.

Сигналы, несущие информацию о границах, направленности и коридорах пути человека, этноса, нации, культуры и цивилизации проявляются в мире в форме отдельных элементов культуры, следование которым обязательно в процессе своей деятельности и жизни для их представителей. Такими элементами могут выступать, в первую очередь, знаки, знаковые системы и символы; во-вторых, артефакты, нормы и регулятивы; в-третьих, смыслы; в четвертых, стереотипы и стандарты поведения. В результате синтеза этих



элементов они специфически проявляются в формах ритуалов, церемоний, обрядов, праздников, посвящений, технологий и видов деятельности в той или иной культуре или цивилизации. Все они создаются либо находятся в настоящее время под влиянием базовых ценностей. И все они должны быть объектом и предметом исследований филологии, культурологии, социологии и других гуманитарных наук. Мыслители при определении кода чаще всего анализируют роль знаков в жизни и творчестве конкретных людей, общностей, культур и цивилизаций. Но это не значит, что код заложен только в знаках.

В знаках для человека заложены смыслы, мысли, эмоции, чувства, желания, мотивы, которые определяют путь жизни и творчества отдельных людей, сообществ, этносов и народов. Знаков очень много, к ним относятся естественные, конвенциональные, функциональные, иконические, вербальные, письменные и другие. А. С. Кармин отмечает, что «...знак есть чувственно воспринимаемый, материальный предмет, а его значение (смысл, информация) — продукт духовной деятельности людей. Знаки выступают как своего рода «материальная оболочка» человеческих мыслей, чувств, желаний. Чтобы продукты духовной деятельности человека хранились в культуре, передавались и воспринимались другими людьми, они должны быть выражены, закодированы в этой знаковой оболочке. Связь значения и знака (или, иначе говоря, информации и кода, в котором она фиксируется и транслируется) определяет неразрывного духовного и материального аспектов культуры» [4, с. 116]. Знак, таким образом, есть закономерный продукт длительного кодирования культурной и социальной информации представителями той или иной общности. В знаке скрыта для непосвященных (то есть других, иных, чужих и чуждых) информация, смысл, определяющая «коридор / канал» развития определенной культуры и цивилизации. Поэтому тот или свой знак имеет значение для представителей именно для своей той или иной культуры, этноса, религии, а другой и чужой знак для них является чуждым, даже враждебным.

Кодирование информации, то есть длительный процесс оформления кода, который происходит не только в форме простых знаков, но и более сложных формах, например, символов, норм и регулятивов, артефактов, стереотипов и стандартов поведения, от которых идут сигналы человеку, сообществам, этносам, культуре и цивилизациям. Эти знаки в мире культуры являются в определенных формах традиционного поведения либо деятельности человека, общностей в тех или иных

жизненных ситуациях и закрепляются в национальном, этническом, религиозном сознании и опыте. «Код» — это сформированная на протяжении многих тысячелетий система сигналов, высвечивающих «коридор / канал» пути жизни и творчества этноса, нации, народа, человека и проявляющаяся в разных формах как на биологическом, так и на культурно-историческом и цивилизационном уровнях.

На культурно-историческом и цивилизационном уровнях кодирование информации есть результат: во-первых, реакции на воздействие чужой и чуждой культуры, направленный на сохранение процесса идентификации к своей культуре; во-вторых, опыта деятельности человека, сообществ, этносов по познанию и преобразованию природы и мира; в-третьих, в отношениях между людьми. Код, несущий в себе смысловую информацию и подающий в мир сигналы о ней, передается её носителями следующим поколениям людей, сообществ, этносов на генетическом уровне и культурном уровне через системы образования и воспитания, образцы поведения, технологии деятельности, формы социализации и аккультурации к культурной традиции. Если человек овладевает этой информацией и следует расшифрованным сигналам, исходящим из кода, то это означает, что процесс его культурной и цивилизационной идентификации завершился. Но это не значит, что он завершился вообще. Изменения в коде будут происходить и дальше. Информация, подлежащая кодификации, посылается в орган управления сознанием в форме определенных и оформленных сигналов, побуждающих человека, общность, этнос на какие-то определенные действия.

Сигнал — это сгусток направляющей, корректирующей, побуждающей, смысловой информации, вызывающие те или иные действия и поступки (физические, мыслительные и др.) человека, направленный на индивидуальную или совместную деятельность общностей, наций, этносов, народов в строго определенном направлении.

Кодирование (шифрование) информации — это сложный процесс, длящийся века. Процесс кодирования затрагивает самые глубинные пласты психики, входящие в структуру психики, в первую очередь, в ядро Я. Кодирование информации происходит на уровне нейронных сетей. И начинается этот процесс с самого первого дня рождения младенца, когда мать начинает «вдыхать» сознание в своё дитя через кормление, слово, пение, свои действия, отношение к своему дитя. Таким образом в формирующуюся личность через отношения и деятельность «вдыхаются» сгустки информации, постепенно становящиеся культурными

кодами личности, которые закрепляются на уровне Я и Оно. Коды затем отождествляются с Я, более того они формируют Я, становятся частью Я, то есть его ядром. Закрепившись в Я, код становится неотъемлемой частью психики человека, становится частью волевой, мотивационной, эмоциональной и когнитивной его сферах, является в этих сферах, что заметно на поведении, мышлении, деятельности личности. Для человека своё Я есть тайна, которую он может познать в процессе углубления в себя, а может не познать никогда. И в этой тайне скрыт код его поведения.

Культурный и цивилизационный коды скрыты в структуре психики человека, сущности сообществ и этноса на уровне Я, поэтому они ощущают себя как цельное существо, субъект их индивидуальной или коллективной деятельности, становятся субъектом познания и преобразования культуры и цивилизации. Благодаря волевой сфере психики личность ощущает себя субъектом своего тела (мозга), мира, деятельности. Благодаря мотивационной сфере личность через побуждения запускает механизмы действий, поступков, обобщений. Волевая, мотивационная, эмоциональная и когнитивная сферы личности встроены в духовно-культурный код человека. Сигналы, поступающие в сознание из кода, позволяют не только их познать, но и запустить все вышеуказанные сферы; в результате личность живёт, творит в рамках некоего «коридора / канала», не допуская в него чужих, чуждых и враждебных элементов. Заменить этот культурно-духовный код чем-то иным, тем более чужим, невозможно. Тем более невозможно заменить его и цифрой. Замена, подмена, переход в другую реальность, то есть в гиперреальность, есть процесс стирания своего, родного кода.

Цифровизация разума может размыть код, нейтрализовать, но если он сформировался, то и цифра бессильна. Цифровизация человека, ставшая реальностью сегодняшнего дня, может подменить код, обнулить существующий или на какое-то время вытеснить, потушить сигналы, идущие из него. Замена кода на другой, иной код есть «обнуление» этого кода, то есть декодирование. Подмена кода часто случается, когда человек, нация, этнос, культура и цивилизация попадают в период кризисов, потрясений, великих сомнений и смут, утрачивают веру в свой путь и свою миссию в этом мире.

Культурный код, заложенный в «Я», отвечает за синтез внешней оболочки с внутренней структурой личности. Именно через Я происходит отделение других, иных, чуждых от своих, родных и близких. В Я через процессы идентификации «вмонтирован» код родной нации, этноса, рели-

гии, государства, цивилизации. Коды есть органическая сторона Я, связанная с организмом и имеет биосоциальную природу. Самоуглубление человека в своё Я есть процесс декодирования, дешифровки тайн Я. Самопознание Я есть процесс сопоставления личности с другими личностями в процессе наблюдения, тестирования, анкетирования, бесед и других методов исследований. Без сопоставления Я с Мы, Они, другими, чужими мы никогда не поймем свое Я. Как отмечает С. Баранов, «коды — это целостный образ действий личности, порождаемый волей, то есть центром “Я”, который запускает мотор органических кодов. Коды представляют собой некий прообраз человека на биологическом уровне, который реализуется в действии воли» [1, с. 7]. Основными функциями самосознания выступают самопознание, рефлексия, отношение к себе, контроль своего поведения, переживание тех или иных событий в личной жизни, т. е. процесс углубления человека в самого себя. Все эти функции самопознания тесно связаны с волевой, эмоциональной, когнитивной и мотивационной сферами психики человека и проявляются в синтезе на уровне мышления, менталитета, всех видов деятельности, общественного поведения. Только направленность мыследеятельности не вне себя, а внутрь себя даёт возможность человеку, сообществам, этносам и народам найти ключ от своего Я.

Философы различают мифологические, религиозные, философские и научные картины мира. В этих картинах мира, сформированных представителями разных культур, философских и религиозных убеждений человеческое поведение проявляется достаточно своеобразно. Если мы стремимся понять культурный код российской цивилизации, то необходимо обратить внимание на основания, на которых строятся программы культурного и социального поведения русских людей, всех народов России. Это есть «архетипические основы социальности, культуры, духовности», которые, по мнению Н. Г. Козина, определяют «систему идеалов, целей, ценностей» [5, с. 194] в жизни россиян. Разумеется, для русских, украинцев, белорусов, армян, грузин, молдаван это православные идеалы и ценности [10, с. 9].

Количество кодов соответствует количеству картин мира. Таких картин мира много, на новых этапах развития создаются все новые и новые, реальные и гиперреальные. Кроме мифологических, религиозных, философских, научных картин мира можно говорить и об этнических, национальных и профессиональных картинах мира. Эти картины мира несут в своём содержании вполне конкретную систему знаков, символов, в которых заложен

свой определенный смысл. И их понять можно в том случае, если мы расшифруем (декодируем) эти элементы культуры и цивилизации. В настоящее время учёными-общественниками исследуется огромное количество культурных кодов, среди которых можно назвать такие, как код Русской земли, код Российской империи, код Русского космоса, код возрождения, код Софии, код Пушкина, код Путина, код Достоевского, код Андрея Рублева и многие другие [6]. Исследование одних кодов всегда актуально, других — неактуально, но будет необходимо позже, третьих неактуально потому что они искажают реальность и т. д.

Код, однажды сформировавшись, существует до тех пор, пока не умрет последний носитель этого кода. Он не привязан и к конкретному телу, ибо в конечном своём развитии есть идеальный духовный мир человека. Любые попытки ломки кода, например, с помощью цифры, терпят неудачу. Но на пути ломки или подмены кода декадеры будут разлагать, либо дробить, либо на время нейтрализовывать его работу. То есть процесс цифровизации сознания личности есть путь перезагрузки, то есть «обнуления» реальности, в которой живет и творит личность, либо путь создания новой гиперреальности, в которой закладывается ложный код, а точнее шифр. Сложнее, когда в сознание молодого поколения сложившейся традиционной культурной направленности закладывается чужой, чуждый или враждебный культурный и цивилизационный код. В этом случае молодой человек идентифицируется с этой чужой для своего общества, этноса и народа культурой, становится частью этой чуждой культуры. Например, как это делается сейчас в Украине, где предпринимаются попытки западноевропейской элиты стереть либо нейтрализовать русский культурный код.

Закодированная информация в коде через определенные сигналы в процессе идентификации человека, общности, этноса проявляется в их жизни и творчестве, в стереотипах и стандартах поведения, в законах мышления, в чертах характера, в стилях общения. Вновь возникающая информация в результате изменений в социальной реальности наслаивается на существующие коды, через какое-то время она корректирует код как на бессознательном, так и на сознательном уровнях. Процесс кодирования культурной информации никогда не прекращается, ибо меняется общество, культура и цивилизация, отношение к своему и чужому в конкуренции и борьбе культуре. Человеку, общности, этносу и нации приходится в своей жизни и творчестве реагировать на постоянные изменения внешней и внутренней среды обитания, реагировать на чужое и чуждое давление извне и изнутри.

Расслабленность приводит только к декодированию, что в итоге ведет к разрыхлению, а затем и разрушению основы сообществ, этносов, народов и их культуры и цивилизаций. Процесс кодирования осуществляется на противопоставлении своего и чужого, своего и чуждого, «мы» и «они». Смотри на чужого и чуждого, мы осознаём себя и родное, своё общество, культуру и цивилизацию, понимаем свою идентичность, идентифицируем себя к новым реальностям, отторжению искусственной гиперреальности.

У поколений людей, тысячелетиями живших в разных климатических, географических, природных и общественно-исторических и культурных условиях, а также в результате столкновения своих и чужих, воин и конфликтов между ними, как на бессознательном и сознательном уровнях закрепляются разные представления в нормах и регулятивах, знаках и символах, артефактах и фактах, поведенческих стереотипах и стандартах. Эти представления о своих и чужих являются в сознании в форме картин мира, образов, стереотипов поведения, и их смыслов. Можно с уверенностью говорить и о наличии ядра-кода, и о существовании господствующего для той или иной этнической, культурной, религиозной и профессиональной группы населения планеты культурно-цивилизационного кода. Этот код понимают только свои, то есть посвященные, углубленные в свою жизнь и традицию, творящие в соответствии с этими представлениями. Это представители своей родной культуры, религии, мифологии, живущие и творящие в рамках и «коридорах» своего традиционного понимания бытия. Коды скрывают от чужих, других и иных, чуждых и враждебных сообществ: во-первых, сущность сигналов, исходящих из культур и цивилизаций только для своего человека, общности, этноса и народа.; во-вторых, мотивационные установки действий, силу волевых устремлений своих сообществ, этносов и народов. Трансляторами этого кода выступают родители, учителя, воспитатели, философы, священники, национально ориентированные политические лидеры.

Но могут происходить и обратные процессы раскодирования кода. Каждая культура и цивилизация может подвергаться декодированию (раскрытию) кода в знаковой и символической форме с тем, чтобы быть воспринятой и понятой другой (иной) культурой и цивилизацией, с тем, чтобы вести диалог, избегать конфликтов в будущем, удерживаться от агрессивных устремлений. Перевод же культурного и цивилизационного кода на чужой, иной язык носит искусственный характер. Во время этого перевода теряется глубинная

сущность, имеющая духовные основания. По мнению С. Баранова, «декодирование, расшифровка кода <...> есть не что иное, как перекодирование, т. е. перевод “чуждого” кода на “естественный”..., например, с языка западной цивилизации на язык русской цивилизации» [1, с. 4]. Переводчиков, которые занимаются переводом с языка одной цивилизации на язык другой цивилизации, называют «декодерами». Сейчас их появилось очень много, большинство из них — политические антагонисты существующей системы. Особо разрушительная роль в декодировании российского и русского культурных кодов и цивилизаций принадлежит представителям системного либерализма. Их основные усилия направлены на декодирование культуры России, российской и русской цивилизаций путём внедрения в русскость, российскость иного, чужого и чуждого элементов культур и размытия своих, родных и близких. Например, русским они отказывают называться этносом, народом. Говорят о русских в уничижительном смысле. Опасность в том, что они находятся внутри русской культуры и российской цивилизации, им доступны любые источники, они владеют знаковыми системами, понимают язык артефактов, смыслы явлений и процессов, происходящих в русской культуре и российской цивилизации. Если говорить языком системы, то эта чуждая подсистема другой системы, находящаяся внутри системы русской культуры. Эта враждебная подсистема внутри России поддерживается и насаждается любыми способами евроатлантистами.

Ряд исследователей кода выделяют в нём «ядро кода»: это наиболее устойчивая часть кода культуры. «Ядро кода», по их мнению, имеет человек, этнос, нация, народ, культура (её отдельные элементы) и цивилизация. Что это за ядро кода? Например, каждому этносу свойственна своя устойчивая, не поддающаяся изменению специфическая система знаков и знаковых систем, символов, норм и регулятивов, стереотипов поведения, которые несут в себе вполне конкретные смыслы и образы деятельности и творчества, определяют его неповторимую индивидуальность и целостность Я (Мы), выделяют его среди других, определяют его жизненный и творческий путь в будущее. В сознании личности они являются в форме целостных образов и картин мира. Антропоморфными проявлениями индивидуальности и целостности этноса выступают «национальный характер» и «национальный менталитет», которые и являются ядром этого кода наций, этносов.

В понятие «код» заложена историческая память человечества в целом, а также каждого этноса,

нации и человека в частности. Через память в сознании отражается прошлый опыт жизни и творчества, а через мышление осуществляется текущее отражение современных процессов во всех областях знания, общественных отношений, жизни и творчества. Эта память имеет разные формы: биологическую, культурно-социальную, профессиональную, духовную и др. Так, В. С. Полянский, исследуя историческую память в самосознании народов, отдельно выделяет этническую, культурную, социальную, историческую и конфессиональную память [8]. И эта память как форма, отражаясь в сознании человека, этноса, нации прошлого опыта начинает «работать» в критические времена, в периоды разломов культуры, страны, этносов, наций, кризисы отдельных людей. В это время приходится определяться в том, кто свой, а кто чужой и чуждый, где граница между своей и чужой культурой и цивилизацией. В кризисные времена отвергаются чуждые симулякры культур и цивилизаций и живущих в них людей, сообществ, этносов и они либо возвращаются на путь своего истинного развития, либо теряют связь со своей культурой и цивилизацией, идентифицируются в другие культуры, становятся частью чужого. В эти годы просыпается сознание и самосознание: человек, нация и этнос разрешают накопившиеся внутренние противоречия в новых формах и проявлениях.

На биологическом уровне память — это хранилище кодов, в которых зафиксирована наследственная информация о прошлом опыте адаптации организма и реакциях на воздействие природной среды. Ибо нейродинамические процессы в коре больших полушарий человека проявляются под действием его генетического кода. Информация, отражаемая в бессознательном уровне, а также на уровне инстинктов, темперамента и других психических состояний, заложена в генетическом коде человека.

На культурно-историческом уровне память — это хранилище информации в форме знаков и символов, норм и регулятивов, их смыслов и образов, артефактов и фактов, стереотипов и стандартов поведения, одним словом социально-культурного опыта. Задача исторической памяти заключается в обеспечении связи и преемственности поколений, трансляции опыта культурного и цивилизационного пути, благодаря чему удается осуществить непрерывность исторического развития человека, этноса, нации, народа и их государств, культур, цивилизаций. Информация, заложённая в коде, через сигналы посылаётся следующим поколениям в форме знаков, символов, норм и регулятивов, смыслов, заложённых в них, в основе которых лежат базисные ценности. Все эти формы и есть



культурно-генетический код нации, этноса и их культур, цивилизаций, выполняющий функции познания, коммуникации, общения, взаимопонимания и преобразования «внутри коллективного «Я»». В истории культурологической мысли впервые проблему культурно-генетического кода поставил и обосновал П. А. Сорокин.

Разберем процесс создания искусственной реальности на примере формирования экономической культуры. С целью изучения реального и нереального в экономике французский философ Ж. Бодрийяр вводит понятие «господствующего порядка кода». С помощью этого понятия он пытается объяснить некоторые процессы, происходящие в экономической культуре. Он считает, что многие экономические законы созданы человеком искусственно и, следовательно, являются симулякрами. Они созданы для того (кроме всего прочего, о чем написаны тонны литературы), чтобы одни группы населения господствовали над другими группами, обеспечивали своё существование за счет других. Ж. Бодрийяр отмечает: «Капитал больше не принадлежит к порядку политической экономии — он играет политической экономией как симулятивной моделью. Весь строй закона рыночной стоимости поглощен и реутилизирован охватывающим его строем структурного закона ценности, а тем самым попадает в разряд симулякров третьей степени. Тем самым политическая экономия обретает вторичную вечность в рамках строя, где она сама уже ничто не детерминирует, но сохраняет действенность в качестве симулятивной референции» [2, с. 35]. Отсюда следует, что культура подчиняется ценностям, что законы ценностей первичны по отношению культуры. Многие созданные человеком на протяжении длительного времени не только экономические, но и другие культурные системы, являющиеся в миру в форме знаков, символов, норм и регулятивов (законов), артефактов подчиняются этим законам ценностей, сформированным мировыми элитами, и, следовательно, выходит за пределы реальности, становятся симулякрами. Человек принимает эти симулятивные модели как должное и необходимое, живет в них, верит в них, развивает их дальше и глубже, доходя до абсурда, постепенно теряет связь с реальностью, что в конечном счете приводит к потрясениям в культуре, гибели — в высшей точке развития — цивилизаций. Такое в истории наблюдалось достаточно часто. Более того, такие симуляционные модели создаются сознательно, в нашем примере, с помощью VR/AR/MR — технологий.

**Заключение.** Код посылает сигналы о пути жизни и творчества людям, сообществам и

этносам следующих поколений через систему образования и воспитания, средства массовой коммуникации, через религию, национальные формы жизни. В настоящее время проявляется некоторый разрыв между поколениями в области воспроизводства жизни этносов и народов России (демографический), и воспроизводства информации, который становится частью искусственного интеллекта. Посвященные, расшифровывающие эти сигналы, способствуют процессу формирования у молодых людей традиционных картин мира. В этих картинах мира информация уже предстает в целостном закодированном или зашифрованном виде. В общем, это и есть «коридор / канал», в котором существует, развивается своя культура / цивилизация и по которому идет каждый человек, общность и этнос в будущую жизнь и творчество. Ибо справа и слева этого культурного и цивилизационного «коридора» чужие, чуждые и даже враждебные культуры и цивилизации. Можно даже назвать некоторых из них ассиметричными культурами и цивилизациями, согласно эффекту Козырева. Для русской и российской цивилизаций ассиметричной является евроатлантическая цивилизация. В этом заключается сложность отношений Российской и русской цивилизаций с евроатлантической цивилизацией. Об этом свидетельствуют и исследований западных политологов [12—16]. Китайская, Индийская, Индонезийская, Арабская цивилизации — это другие цивилизации и отношения с ними ясны и понятны, границы между ними четки и ясны.

Код, заложенный в текстах, таким образом, посылается человеку, сообществу, этносу, человечеству сигналы, проявляющиеся на разных уровнях и в разных формах знаков, знаковых систем, норм, символов, артефактов, смыслов, стереотипов и стандартов жизни и творчества. В этих сигналах заложена оформленная, культурная информация, обеспечивающая связь поколений, непрерывность исторического и культурного процесса. В процессе активизации духа и воли в человеке, этносе, нации и народе на определенном этапе исторического развития «просыпается» код, направляющий их по исторически и сложившемуся пути, то есть по традиционному «коридору / каналу» в будущее жизни и творчества. Код, таким образом, есть живая сверхличность, субъект, «Бог». К. Г. Юнг писал: «Архетипы находят на ложе рек, высохших, потому что из покинула вода, которая может вернуться в любое время... Дальше она текла — глубже протока и больше вероятность того, что раньше или поздно вода вернется. Индивиды в обществе,



и в большей мере в государстве, могут управлять этой водой и регулировать её наподобие канала. Но когда вода достигает жизни наций, она становится великой хлынувшей рекой вне контроля человека, но во власти того, что было всегда сильнее, чем человек» [12, с. 284—285]. То есть код есть суще-

ствующая вне человека субъективная реальность, посылающая через посвященных культурный и цивилизационный из мира общества, культуры и цивилизации импульсы человеку, сообществам, этносам о жизни и творчестве своих среди других, иных, чужих и чуждых.

### Список источников

1. Баранов С. Тайнопись цивилизации. Код доступа в будущее России // Изборский клуб. 2020. № 9. С. 4—23.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с франц. С. Н. Зенкина. 5-е изд. М. : Добросвет : УДУ, 2015. 392 с.
3. Дубровский Д. И. Расшифровка кодов (Методологические аспекты проблемы) // Вопросы философии. 1979. № 12.
4. Кармин А. С. Языки и символы культуры, культурные коды (Семиотика культуры) // Культурология : учеб. для вузов / под ред. Ю. Н. Солонина, М. С. Кагана. 2-е изд., испр. и доп. М. : Юрайт, 2013. С. 110—133.
5. Козин Н. Г. Постижение России: опыт историософского анализа. М., 2002. С. 194.
6. Мажегов В. Народ всемирной истории // Изборский клуб. 2020. № 9. С. 54—89.
7. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., доп. М. : Азбуковник. 1997. 944 с.
8. Полянский В. С. Историческая память в этническом самосознании народов // СОЦИОС. 1999. № 3.
9. Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. М. : Астрель : АСТ. 2010. 1054 с.
10. Чупина Г. А., Шерпаев В. И. Цивилизационная идентичность России: проблема культурно-генетического кода // Электронное приложение к «Российскому юридическому журналу». 2015. № 4. С. 5—18.
11. Щипков А. В. Понятие «код» в рамках современного цивилизационного подхода // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 28—33.
12. Юнг К. Г. Очерки о современных событиях (2. Вотан) // В. Одайник. Психология политики. М. : Ювента, 1996.
13. Melko M. The Nature of Civilization. Baston : Porter Sargent, 1969. 155 p.
14. Quigley C. The Evolution of Civilization: An Introduction to Historical Analysis. New York : Macmillan, 1961. 146 p.
15. Civilization on Trial : essays. New York : Oxford University Press, 1948. Pp. 17—18.
16. Walzer M. Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dane : University of Notre Dane Press, 1994. Pp. 1—11.
17. Pearson L.B. Democracy in World Politics. Princeton : Princeton University Press, 1955. Pp. 84—84.

### References

1. Baranov S. The secret writing of civilization. Access code for the future of Russia. *Izborny klub*. 2020; (9):4-23. (In Russ).
2. Baudrillard J. Symbolic exchange and death. 5<sup>th</sup> ed. Moscow: Dobrosvet, UDU; 2015. 392 p. (In Russ).
3. Dubrovsky DI. Decoding codes (Methodological aspects of the problem. *Voprosy filosofii* [Philosophical issues]. 1979;12. (In Russ).
4. Karmin AS. Languages and symbols of culture, cultural codes (Semiotics of culture). Cultural studies. Hightschool textbook. 2<sup>nd</sup> ed., updated. Moscow: Urait; 2013. Pp. 110-133. (In Russ).
5. Kozin NG. Comprehension of Russia: the experience of historiosophical analysis. Moscow; 2002. 194 p. (In Russ).
6. Mazhegov V. The people of world history. *Izborny klub*. 2020;9:54-89. (In Russ).
7. Ozhegov SI, Shvedova NYu. Definition dictionary of the Russian language. Moscow: Azbukovnik; 1997. 944 p. (In Russ).
8. Polyansky VS. Historical memory in the ethnic identity of peoples. *SOCIOS*. 1999;3. (In Russ).
9. Definition dictionary of the Russian language. Moscow: Astrel, AST; 2010. 1054 p.

10. Chupina GA, Sherpayev VI Historical memory in ethnic self-consciousness of peoples. *Electronic supplement to the "Russian Law Journal"*. 2015;4:5-18. (In Russ).
11. Schipkov A.V. The concept of "code" in the framework of the modern civilizational approach. *Voprosy filosofii*. 2018;28-33. (In Russ).
12. Jung CG. *Essays on contemporary events. Political psychology*. Moscow: Uventa; 1995. (In Russ).
13. Melko M. *The Nature of Civilization*. Baston: Porter Sargent; 1969. 155 p.
14. Carrol Quigley. *The Evolution of Civilization: An Introduction to Historical Analysis*. New York: Macmillan; 1961. 146 p. (In Russ).
15. *Civilization on Trial: Essays*. New York: Oxford University Press; 1948. Pp. 17-18.
16. Walzer M. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dane: University of Notre Dane Press; 1994. Pp. 1—11.
17. Lester B. Pearson. *Democracy in World Politics*. Princeton : Princeton University Press; 1955. Pp. 84—84

### Информация об авторе

**Е. П. Каргаполов** — доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой социально-экономических и гуманитарных дисциплин.

### Information about the author

**E. P. Kargapolov** — Doctor of Pedagogy, Professor, Head of the Department of Social, Economic and Humanitarian Disciplines.

---

*Статья поступила в редакцию 28.01.2022; одобрена после рецензирования 03.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

*The article was submitted 28.01.2022; approved after reviewing 03.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101.8

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10205

## ЕДИНСТВО ИСТОРИЧЕСКОГО И ЛОГИЧЕСКОГО В ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Анатолий Борисович Невелев<sup>1</sup>, Альфия Янаховна Камалетдинова<sup>2</sup>✉

<sup>1,2</sup> Челябинский государственный университет, Челябинск, Россия

<sup>1</sup> nabob1@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

<sup>2</sup> allakamaletdinova@rambler.ru✉, ORCID 0000-0001-9631-620X

*Аннотация.* Методологическим основанием философского исследования формационного и цивилизационного подходов, на наш взгляд, может выступить диалектическое единство исторического и логического. Авторами предпринята попытка применения исторического и логического анализа в рассмотрении социально-экономической модели евразийства.

*Ключевые слова:* формационный и цивилизационный подходы, единичное, особенное, всеобщее, евразийство

Для цитирования: Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я. Единство исторического и логического в философских исследованиях. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 36—40. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10205.

Original article

## THE UNITY OF THE HISTORICAL AND LOGICAL IN PHILOSOPHICAL STUDIES

Anatoly B. Nevelev<sup>1</sup>, Alfiya Ya. Kamaletdinova<sup>2</sup>✉

<sup>1,2</sup> Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia

<sup>1</sup> nabob1@mail.ru, ORCID 0000-0001-7037-0574

<sup>2</sup> allakamaletdinova@rambler.ru✉, ORCID 0000-0001-9631-620X

*Abstract.* In our opinion, the dialectical unity of historical and logical approaches can serve as a methodological basis for the philosophical study of formational and civilizational approaches. The authors have made an attempt to apply historical and logical analysis in the consideration of the socio-economic model of eurasianism.

*Keywords:* formational and civilizational approaches, the singular, the particular, the universal, eurasianism.

*For citation:* Nevelev AB, Kamaletdinova AY. The unity of the historical and logical in philosophical studies. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):36-40. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10205.

**Постановка проблемы.** Модель евразийства как социально-экономического феномена предполагает в качестве методологической основы идею синтеза исторически своеобразных, качественно отличных друг от друга регионов мира, Европы и Азии [1; 8]. Естественно, что это своеобразие базируется на выделении исходных качеств. Выделение этих качеств возможно по самым различным основаниям, начиная с эмпирически достоверного географического положения и кончая метафизически утонченными ходами исследовательской мысли. Тут явно прослеживается философско-методологическое разведение предмет-

ных уровней научного рассмотрения. При этом можно отметить идеологическую составляющую в предпочтении логики движения от материального базиса, связанного с экономикой к духовному содержанию жизни цивилизации, или приоритет обратной логики: от духовных базовых качеств к их проявлениям в экономике и политике.

**Единство исторического и логического.** Без углубленного философского анализа синтез рискует превратиться в мешанину из неупорядоченных фрагментов (перечисление или некую совокупность единичных исторических фактов) с уже окончательным доминированием идеоло-

<sup>1</sup> Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я., 2022

гических предпочтений теоретиков, рассуждающих об евразийстве. Онтологические основания синтеза требуют своего выявления с самого начала исследования и остаются «силовыми полями», по которым распределяется и упорядочивается содержание теории евразийства. Если мы будем в разработке социально-экономической модели евразийства влечь преимущественно за историческим многообразием его форм, увлекаясь цивилизационными особенностями и игнорируя формационное единство, то не получим стратегического видения совокупной истории человечества и останемся в рамках культурно исторического типизирования цивилизаций. Это, несомненно, перспективный, но методологически недостаточный путь, в котором ключевую роль играет категория особенного, как единства единичного и общего [10]. Но именно общее и всеобщее тут остается в тени, а на первом плане оказывается категория единичного, максимально педалирующая своеобразие цивилизаций, вплоть до их исторической изоляции, атомизации. Например, в известном изречении «Восток есть Восток, Запад есть Запад, и им не сойтись никогда». Поспешное игнорирование формационного подхода к историческому процессу человечества в целом и народов, в частности, не добавляет ясности в понимании стратегии теоретических моделей. Онтологическое единство категорий единичного, особенного, общего и всеобщего настраивает на сочетание цивилизационного и формационного подходов в социально-экономических моделях евразийства. Евразийство, как нам представляется, и является историческим проектом, социально-экономической моделью такого распределенно энергийного устройства мира.

В четырех только что рассмотренных категориях (единичное — особенное — общее — всеобщее) содержится как логика иерархии (вертикальности, пирамидальности), так и логика связи всего со всем (горизонтальности, кольцеобразности). Лидирование того или иного народа, культурно-исторического типа в сфере права, религии, искусства, техники и так далее выдвигает на первый план этот народ именно по признаку предметной сферы их успеха. При этом они остаются вполне заурядными подражателями в других предметных сферах бытия. Логика иерархии доминирует в их родной сфере, и они поднимают свою единичность до уровня всеобщности и предстают образцами, «градом на холме», пирамидальной формой. В неродной предметной сфере они довольствуются ролью эмпирического материала, которому предстоит пройти путь народа — образца в осваиваемой предметной сфере. В

любых социально-экономических моделях такой образец присутствует, упорядочивает, и логически организует исторический эмпирический материал.

В культурно-исторических типах Н.Я. Данилевского [2], например, уловлен сам принцип социальной организации культуры народов. Но все они, за исключением конкретно синтезирующего славянского типа, иерархичны, пирамидальны. Особенная предметность у них претендует быть всеобщей, предметно исключительной. Здесь и кроется ведущая метафизическая, онтологическая проблема предметного «выпендрежа» культурно-исторических типов друг перед другом. Ярким примером современного, крайне претенциозного идеологического «выпендрежа» являются США, исторически своеобразный образчик цивилизации, пирамидальная структура предметных ценностей которого конституирует весь западный уклад жизни. «Сияющий град на холме» — это есть воинствующее торжество единичного предметного бытия, которое единолично контролирует вершину пирамиды, претендуя на конкретную всеобщность, но на самом деле остается абстрактной всеобщностью денег, как всеобщего эквивалента.

США — образчик философски незрелой, не мудрой цивилизации. Разумеется, это касается только тех, кто определяет на сегодняшний день универсальную позицию этого образчика цивилизации. Но претензия на тотальность этого пирамидального образца не вызывает сомнения. Его суть исчерпывающе представлена К. Марксом [4; 5] в теории стоимости, в двух пирамидальных схемах: в «Форме стоимости» и «Фоме прибавочной стоимости». Единичность золота, как универсальных, всеобщих («мировых») денег, абстрактна. Отношение продажности (абстракция обмена) тут доведена до отвлечения от любых относящихся. Это абсолютная идея обмена вообще (продажности). Она навязывает сознанию и бытию только одно: «обменяй», «купи — продай». И это при абсолютном отвлечении от содержания, материи обмена, от того, *что* меняем. Все предметности бытия сброшены в этой пирамиде. От них человек отвлечен и, соответственно, отвлечен от себя, от своей многообразной предметной идентичности.

Человек абстрактен [3—5] в пирамидальном мире, перескакивая с одной пирамиды (предметной абстракции) на другую. В основе пирамидальной цивилизации находится предельная предметная абстракция, которая стирает любое многообразие на своем абстрагирующем пути и отдает всю совокупную энергию влечений человека (народа), оторванную от бесконечного многообразия предметного мира одному предметному качеству, например золоту как всеобщему

эквиваленту. Потенциальная энергичность, как мы полагаем, может быть отождествлена с абстрактным трудом К. Маркса [3—5]. Это понятие далеко не теоретический конструкт. Оно обозначает реальнейший сгусток отвлеченной от предметностей мира энергичности, суть которой не быть связанной ни с одним из предметов, суть которой в просакивании любого предмета и предметности в стремлении отдаться одному, тому предмету, который стихийно узурпировал эту энергичность и окрасил ее в свой индивидуальный, единичный цвет. Так золото оказывается качественно определенным, предметным узурпатором энергии (духа) наживы. Дух наживы опустошающе проносится над предметным миром, становясь золотой лихорадкой и покрывая мир позолотой, *то есть делая везе товары через цены представителями* золота.

Нельзя не упомянуть про фетишизм пирамидальной цивилизации. «Отвязанность» энергичности вовсе не означает, что она лишена какого-либо предметного качества. Но это предметное качество обречено стать фетишем, вещью, как предметом поклонения. Овеществляются как отношения, так и сознание, они фетишизируются. Поэтому пирамидальная цивилизация — это в значительной степени фетишистская цивилизация. Нет ни одного предметного качества в мире, которое могло бы заменить мир, нет ни одного качества культуры, которое в конечном счете не оказалось бы односторонним, абстрактным по отношению к культуре в целом. Ни один культурно-исторический тип не в состоянии заменить собой совокупность всех культурно-исторических типов. Хотя он может служить указателем на такую предметную совокупность.

Славянский тип цивилизации, о котором писал Н. Данилевский [2], служит указателем на совокупность всех культурно-исторических типов, не заменяя их собой. Общемировой синтез, к которому призвана Евразия — Россия, предполагает преодоление пирамидальной формы построения цивилизации, которая абсолютизирует своеобразие избранного предметного качества, и повсеместное распространение кольцевой формы построения цивилизации, в которой непредметное энергичное начало осознанно и осмыслено как генетически значимое, обеспечивающее рост и развитие любого предметного качества без иллюзии его превосходства над другими предметными слоями бытия [6]. От абсолютизации предметной стороны социального бытия в пирамидальных цивилизациях спасает поворот от предметного бытия к непредметному бытию. Непредметное бытие — это излет предметного бытия, его завершение, остающееся в конечном счете все же предметным. Это обстоятельство обнаруживается этимологически:

непредметное бытие мы не можем фиксировать и мыслить вне и без языка. Чтобы иметь с ним дело мы вынуждены его фиксировать звучащим или написанным знаком, словом. Предметно нагруженное сознание относится к простому «не» как к пустяку. «На нет и суда нет», то есть о нем ничего и не скажешь за его отсутствием. Но отсутствие мы фиксируем знаком отсутствия, например, частицей «не» или нулем в математике. «Не» — это поворот к деятельной, энергичной стороне предметного бытия. Предметная составляющая тут сходит на нет, но остается предметной, зато деятельная способность человека (энергичность), благодаря «не» возвышается над любым предметным качеством: «кто был ничем, тот станет всем».

**Заключение.** Будущий мир энергично закодирован в его отсутствии. Кольцевая забота о всех без исключения предметных составляющих мира устраняет приоритет пирамидальных цивилизаций. Во всяком случае убирает крайности вырождения цивилизации в «сияющий храм на холме». Единичность, индивидуальность никуда не исчезает, но смягчается ее обособленность, она не стягивает «одеяло рода» на себя и не рубит сук, на котором сидит, то есть родовую составляющую индивидуализированного бытия. В сфере особенного, где встречаются единичное (индивидуальное) и общее, нет былого антагонизма, когда одна сторона пыталась тотально подавить другую. А всеобщее составляет концептуальную основу, конституирующую в качестве связи всего со всем взаимодействие всех четырех категорий.

Энергичная составляющая социального бытия, которая утратила жесткую привязку к какому-либо избранному предметному качеству перестает играть роль пирамидосозидателя [9]. Пустяковость «нетости» (М. Хайдеггер), «безотносительного не» (Г. В. Ф. Гегель), удерживая всю полноту энергичности, как линза удерживает свет в фокусе, не создает возможностей для предметной избранности в силу крайней предметной неопределенности. И в то же время универсальная энергичная «подсветка» может из любого предмета и предметности соорудить подобие былой пирамиды. Впрочем, осознание природы возникновения пирамидальности в человеке и пирамидальности цивилизации, устраняет опасность «бунта единичности, индивидуальности» и стягивания всей энергичной составляющей на себя. Абстрактная всеобщность заменяется конкретной всеобщностью. Например, стоимость (деньги) снимается, обратно поглощается потребительной стоимостью. Индивидуальность становится конкретной совокупностью, комплексностью качеств, в которых играет весьма значимую роль особенное, общее и всеобщее.



### Список источников

1. Kamaletdinova A., Nevelev A. Methodological Basis Of Cultural Interaction Between Russia And The West // SCTCMG 2019 International Scientific Conference «Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism». 2019. No. 197. Pp. 1454—1461.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому : монография. М. : Академический Проект, 2020. 602 с. URL:<https://www.studentlibrary.ru/book/ISBN9785829133450.html>.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. 1. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1968. 317 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=54944>.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Форма стоимости // Сочинения. Т. 49. М. : Изд-во полит. лит., 1974. С. 137—164. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=54944>.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Теории прибавочной стоимости // Сочинения. Т. 26. Ч. 1. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1960. 920 с.
6. Невелев А. Б., Камалетдинова А. Я. Экономическое сознание как идеалема (на материале исследования трудов К. Маркса) // Вестник Челябинского государственного университета. 2018. № 5 (415). Философские науки. Вып. 48. С. 34—43.
7. Невелев А. Б., Худякова Н. Л., Камалетдинова А. Я. Комплексная потребительная стоимость как форма и мера предметного бытия человека. // Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. 2020. № 4 (438). С. 5—9.
8. Трубецкой Н. С. Евразийство: избранное : монография. М. : ИНФРА-М, 2022. 358 с. URL:<https://znanium.com/cover/1684/1684900.jpg>.
9. Плотников В. И. Идеальное в структуре исторически являющейся реальности как философская проблема // Уральская философская школа: 50 лет — 50 имён / под ред. Л. М. Андрюхиной, Л. А. Мясниковой, В. А. Лоскутова, В. В. Скоробогатского. Екатеринбург : Изд-во Урал. ин-та управления — филиала РАНХиГС, 2016. С. 87—107.
10. Церетели С. Б. Дialeктическая логика. Тбилиси : Мецниереба, 1971. С. 30—47.

### References

1. Kamaletdinova A, Nevelev A. Methodological Basis Of Cultural Interaction Between Russia And The West. In: SCTCMG 2019 International Scientific Conference «Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism». 2019;197:1454-1461.
2. Danilevskij NYa. Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turny`e i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu. Moscow: Akademicheskij Proekt; 2020. 602 p. (In Russ.).
3. Marks K, Engel's F. Sochineniya. Moscow: Gos. izd-vo polit. lit.; 1968. 317p. (In Russ.).
4. Marks K, Engel's F. Forma stoimosti. Moscow: Izd-vo polit. lit.; 1974. Pp. 137-164. (In Russ.).
5. Marks K, Engel's F. Teorii pribavochnoj stoimosti. Moscow; 1960. 920 p. (In Russ.).
6. Nevelev AB, Kamaletdinova AYa. E'konomicheskoe soznanie kak idealema (na materiale issledovaniya trudov K. Marksa). *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2018;5(415):34-43. (In Russ.).
7. Nevelev AB, Hudyakova NL, Kamaletdinova AYa. Kompleksnaya potrebitel'naya stoimost' kak forma i mera predmetnogo by'tiya cheloveka. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020;4(438):5—9. (In Russ.).
8. Trubetskoj NS. Evraziystvo: izbrannoe, Moscow: INFRA-M; 2022. 358 p. (In Russ.).
9. Plotnikov VI. Ideal'noe v strukture istoricheskij yavlyayushhejsya real'nosti kak filosofskaya problema. In: *Ural'skaya filosofskaya shkola: 50 let — 50 imyon*. Ekaterinburg; 2016. Pp. 87-107. (In Russ.).
10. Tsereteli SB. Dialekticheskaya logika. Tbilisi: Mecznireba, 1971. Pp. 30-47. (In Russ.).

### Информация об авторах

**А. Б. Невелев** — доктор философских наук, профессор кафедры философии.

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

### Information about the authors

**A. B. Nevelev** — Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy.

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

---

---

*Статья поступила в редакцию 16.01.2022; одобрена после рецензирования 12.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

*The article was submitted 16.01.2022; approved after reviewing 12.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declares no conflicts of interests.

*Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 41—49. ISSN 1994-2796 (print).*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(2(460):41-49. ISSN 1994-2796 (print).*

Научная статья

УДК 111.6

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10206

## **НОРМАТИВНОСТЬ В ОСНОВАНИЯХ СВОБОДЫ И ТВОРЧЕСТВА ЧЕЛОВЕКА В АНАЛИЗЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ РЕФЛЕКСИЙ**

**Вера Анатольевна Жилина<sup>1✉</sup>, Константин Михайлович Креписов<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова, Магнитогорск, Россия

<sup>1</sup> vera-zhilina@yandex.ru<sup>✉</sup>, ORCID: 0000-0003-2954-109X

<sup>2</sup> krepisov@mail.ru, ORCID: 0000-0002-6991-2935

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме исследования социального бытия, в частности проблеме нормативности как его атрибутивного свойства. В сравнительном анализе основных положений концепций Н. А. Бердяева и В. С. Соловьева в статье раскрыта роль нормативности в социальных отношениях, выявлено ее принципиальное отличие от нормы. Гипотеза данного исследования заключается в предположении, что в современной социальной практике социальный субъект активен на уровне причины, что позволяет в теории констатировать некоторую новую форму детерминизма. Раскрыта суть онтологического основания нормативности. Предпринята попытка в элиминации религиозной окраски выбранных доктрин выявить нормативность в «чистом» виде. Показано, что формирование социальной закономерности принципиально отлично от природной необходимости, но при этом и не может быть объяснено исключительно волюнтивным компонентом деятельности человека. В этом контексте предпринята попытка определения специфики целостности норм различной семантики. Обосновано, что в основаниях свободы, творчества человека лежит нормативность как атрибутивное свойство социального бытия. Особое внимание уделено активной роли субъекта в системе социальных отношений. В онтологических основаниях нормативности раскрыта связь нормы со свободой и творчеством социального субъекта.

**Ключевые слова:** нормативность, субъект, онтология, культура, всеединство, экзистенциализм, религия

**Для цитирования:** Жилина В. А., Креписов К. М. Нормативность в основаниях свободы и творчества человека в анализе религиозно-философских рефлексий // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 41—49. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10206.

Original article

## **NORMATIVITY IN THE FOUNDATIONS OF HUMAN FREEDOM AND CREATIVITY IN THE ANALYSIS OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL REFLECTIONS**

**Vera A. Zhilina<sup>1✉</sup>, Konstantin M. Krepisov<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> Nosov Magnitogorsk State Technical University, Magnitogorsk, Russia

<sup>1</sup> vera-zhilina@yandex.ru<sup>✉</sup>, ORCID: 0000-0003-2954-109X

<sup>2</sup> krepisov@mail.ru, ORCID: 0000-0002-6991-2935

**Abstract.** The article is devoted to the problem of the study of social existence, in particular, the problem of normativity as its attributive property. In a comparative analysis of the main provisions of the concepts of N.A. Berdyaev and V.S. Solovyov, the role of normativity in social relations is revealed in the article, its fundamental difference from the norm is revealed. The hypothesis of this study is the assumption that in modern social

practice, the social subject is active at the level of cause, which allows us to state in theory some new form of determinism. The essence of the ontological basis of normativity is revealed. An attempt has been made to identify normativity in its “pure” form in the elimination of the religious coloring of the selected doctrines. It is shown that the formation of social regularity is fundamentally different from natural necessity, but at the same time it cannot be explained solely by the voluntary component of human activity. In this context, an attempt is made to determine the specifics of the integrity of norms of various semantics. It is proved that the foundations of human freedom and creativity are based on normativity as an attributive property of social existence. Special attention is paid to the active role of the subject in the system of social relations. In the ontological foundations of normativity, the connection of norm with freedom and creativity of a social subject is revealed.

**Keywords:** normativity, subject, ontology, culture, unity, existentialism, religion

**For citation:** Zhilina VA, Krepisov KM. Normativity in the foundations of human freedom and creativity in the analysis of religious and philosophical reflections. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):41-49. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10206.

**Введение.** В рефлексивном анализе семантического поля культуры во всем многообразии форм ее закрепления обнаруживается одно доминирующее общее свойство: так или иначе культурные феномены стремятся закрепить собой некий порядок, иногда иерархию происходящего в мире. Даже в простом сравнительном сопоставлении мифологии, религии и философии как форм объективированного мировоззрения, где аккумулируется в наиболее общем плане социальный багаж человечества от элементов простой ориентации в среде до сложных форм и механизмов взаимодействия с ней очевидна тенденция выявления некоторой закономерности бытия. Еще наглядней являет себя закономерность социальная. В первом приближении гуманитарный или социальный научный анализ, например, прежде всего, фиксирует регуляторы социальных отношений в качестве универсальных форм существования последних. Интересен тот факт, что и в исследовании этих регуляторов — права, морали и т. д. их нормативный характер начинает претендовать на статус существенных характеристик. Более того, увлечение такой тенденций способно нивелировать ценность самого бытийного содержания. Так, в современном состоянии юридической науки правовая реальность зачастую трактуется как поле действия законов, что не только сужает область действия права, но и провоцирует развитие иллюзорного представления о возможном выходе субъекта за пределы правовой нормативности в реалиях социального существования: якобы, субъект вступает в правовые отношения исключительно при нарушении «колеи» юридического закона. И это допущение уже чревато практическими последствиями. Наука рефлексировать над практикой с тем, чтобы эта рефлексия обратно встроилась в практические процессы [16]. В данном случае в отношении практики формируется негативная платформа малой эффективности законодательной

инициативы. Дело в том, что при такой трактовке права получается, что эффективность регуляции социальных процессов зависит исключительно от свода закона. Следовательно, трансформирование содержания законов, якобы, автоматически меняет поле социальности. В результате субъект уходит на второй план, собственно общественные отношения теряют целостность, и право теряет бытийность, закон становится пустым. Такие фундаментальные подвижки в системе социума, конечно, не могут пройти бесследно, особенно в его современном состоянии. Поэтому анализ действительных основ нормативности социального бытия в настоящее время обретает особую актуальность.

**Целью** данной статьи является доказательное исследование специфики активности социального субъекта в современных условиях, что позволяет определить гипотезу такого исследования в предположении формирования новых форм социального детерминизма, в основании которых лежит субъектное измерение причинных зависимостей.

**Методы и материалы.** Обращение к опыту философских рефлексий с необходимостью детерминирует выбор в качестве ведущего методологического основания исследования структурно-генетического подход. В выбранном теоретическом аспекте анализа данный подход позволяет синтезировать религиозно-философские исследования с междисциплинарными результатами науки, которая занимается областью нормативности в культуре. В единстве исторического и логического проработаны достижения отечественной религиозной философии в определении взаимозависимости нормы со свободой и творчеством социального субъекта. В исторической логике развития нормативности данный анализ опирается на диалектико-материалистические модели общественного развития, но с привлечением онтологий культуры и специфики человеческой экзистенции. В обосновании выдвинутой гипотезы задействованы

феноменологический принцип беспредпосылочного описания нормативных оснований свободы и творчества, а также применены методы эмпирического и теоретического уровней познания. В анализе религиозно-философских рефлексий отечественной философии применены элементы экзистенциализма. Для организации теоретического материала использован метод восхождения от абстрактного к конкретному, системно-структурный подход, взятые в диалектическом аспекте.

Исследование опирается на достижения философского анализа общей природы нормативности. Современная философская мысль активно фиксирует детерминационную роль социальной нормативности в общей логике развития социума. В частности, большое внимание уделяется нормативному аспекту публичной политики (С.Ф. Спаног) [11], инновационным функциям нормы в коммуникационных потоках (М. Renzo, В. Viskum) [14], изменению нормативной природы прав человека как юридической формы его свободы (Р. Sundman) [15]. Особо интересны исследования в области взаимопроникновения нормы, культуры и самой философии, в которых, например, норма становится одним из ведущих факторов сохранности самобытности этнических культур, что особо значимо в условиях глобализации (К. Bowrey) [10]. Одновременно следует отметить, что сохраняются и традиционные тенденции соотношения нормы и свободы человека через взаимодействие морали и права. В такого рода исследованиях либо активно используются религиозно-философские подходы (А.С. Ljungström) [13], либо акцентируются конкретные философские концепции, в которых норма рассматривается в качестве неотъемлемого свойства бытия, например, в мистических основаниях свободы (S. Glendinning) [12]. Такие тенденции в философском анализе нормативности определяют необходимость обращения к достижениям отечественной религиозно-философской школы в исследовании онтологических корней нормы в процессах свободы и творчества человека

**Результаты и обсуждение.** Доказательному обоснованию выдвинутой гипотезы исследования способствует обращение к наследию русской религиозной философии, особенно экзистенциально-персоналистского направления. Спецификой бердяевской концепции религии, например, выступает не только стремление поместить религиозную проблематику в рамки извечной метафизической дилеммы: Добра и Зла, но и рассмотреть Бога через Бога-Человека, через Иисуса Христа. Такой выбор не случаен: в попытках приблизиться к пониманию сути человека необходимо всю

рассматриваемую проблематику пропускать через взаимодействие воли человека и той необходимости, которая царит в социуме [4, с. 274]. Например, принимая традиционное положение о снисхождении Блага от Бога на Человека, Бердяев, тем не менее, убежден, что Царство Божье — это одновременно конструкт человеческих деяний. Неслучайно условным субстанциональным основанием подхода к анализу религии он определяет четыре основных понятия: Личность, Дух, Свобода и Творчество. Из семантики данных автономных феноменов очевидно, что Бердяев категорически возражает против возможного отождествления нормы и необходимости. В логике преемственности философского знания можно констатировать, что Бердяев своей концепцией продолжает развитие основных положений просветителей: он полностью солидарен с позицией Канта — между миром вещей-в-себе и миром социальности для него существует непреодолимая пропасть, а также настаивает на категорическом различии природной и социальной необходимости. В природном мире жесткая необходимость свидетельствует о реальной причине Зла — полной доминанте состояния несвободы. Роковое состояние свободы — это пребывание и умножение несвободы. И именно в соприкосновении свободы и необходимости рождается демаркационное препятствие на пути несвободы — нормативность. Человеку присущи две ипостаси: индивидуальность и личность. Индивидуальность принадлежит миру природной необходимости и разделяет с этим миром рабство и смертность. Другими словами, на уровне естественно-природного включения в мир человек есть простой элемент, включенный в природные взаимосвязи. Но душевно-телесному человеку противостоит человек как носитель Духа. И эту ипостась следует считать началом царства свободы. Подлинная свобода возможна только в Царстве Божьем, в текущей жизни человека все преломляется через природу. И в этом положении видно принципиальное отличие от традиционно христианской трактовки. В силу экзистенциалистского уклона Бердяев признает Откровение в качестве свободно избранного пути в согласии с опытом и потребностями человека-личности. Богopodobный человек не может допустить рабства, все рабские формы, даже в почитании Бога ему чужды [1]. При элиминации религиозной окраски обнаруживается значимый тезис: в силу последнего в родовой природе человека есть нечто, что удерживает его от растворения в закономерностях (в данном случае неважно — природного или божественного происхождения) и одновременно сохраняет его упорядоченность и собственную



закономерную целостность. Это бытийное основание впоследствии опредмечивается, объективируется в культуре и принимает облик нормы. Таким основанием и выступает нормативность. Это следует из учения о первосвободе. Чистая свобода первичней Бога. Отсюда в основе мира и человека заложена свобода, и эта свобода не только к Добру, но и к Злу. Как противоположности Добро и Зло целостны в самом человеке, но при сохранении собственной автономности. Демаркационное поле между ними и составляет нормативность. Нормативность, таким образом, первичнее норм морали, права и уж тем более по отношению к нормам поведения. Так понимаемая нормативность отсюда может считаться гарантом бытийности самого человека. Ведь подлинно реальные только субъекты: свободные духи.

Принадлежность человека к двум мирам: миру природной необходимости и миру свободы актуализирует значимость деятельности в качестве моста между мирами и косвенно затрудняет его самоопределение. Универсальным выходом человека к самому себе выступает творчество, которое как экзистенциальный выбор есть всегда преодоление ситуативной привязки и одновременно есть свидетельство умения быть собой [6].

И в исследовании творчества также обнаруживаются предпосылки отнесения нормативности к атрибутивным характеристикам социального бытия. Онтологические последствия позиционирования статуса творчества в качестве механизма преодоления всякой подавленности выражаются в жестком отрицании трансцендентализма в понимании самого Бога [2, с. 8—9]. Вынесение Бога за рамки мира в строгую потусторонность неизбежно детерминирует приспособленческие поведенческие стратегии человека, которые даже в рамках ортодоксального религиозного подхода не могут быть приняты в качестве способа его экзистенции. Напротив, только осознанный имманентизм способен вывести в реальное поле социальности [2, с. 12]. Поэтому для Бердяева вся история развития религии значима исключительно тем, что в этом процессе происходит смещение религии рода религией человека. В светском снятии этого тезиса значимо то, что эти трансформации свидетельствуют о рождении человечества. И в формирующейся социальности как особого поля коммуникаций и отношений Дух провоцирует объективацию нормативности. Закрепляется нормативность через развитие Разумности, которая и позволяет рефлексивно закреплять закономерности социального общения. Дух не может ограничиваться исключительно сферой религии. Различные человеческие отношения есть

проявления духовности и есть грани свободы. Это может служить объяснением того факта, что при различном содержании нормы разных сфер — моральные, правовые, эстетические, политические и т. д. всегда имеют некоторое общее наполнение. Косвенным доказательством атрибутивности нормативности социальному бытию можно считать видимые трудности в демаркации разных норм культуры в социальной практике. Например, институт присяжных в правовой практике часто видимо являет подмену норм права нормами морали, и вместо критериев справедливо-несправедливо, дозволено-недозволенно начинают доминировать критерии хорошо-нехорошо [17].

В исследовании антропологических моментов концепции Бердяева проявляется еще одно косвенное доказательство априорного присутствия нормативности в структуре социального бытия. Речь идет о четком противопоставлении науки и философии как способов постижения мира. Демаркируя область философского познания творческой интуицией Бердяев специально указывает, что связь такой интуиции с истинно-сущим, со смыслом бытия не означает, что это сущее и создается в познании [2, с. 28]. Сущее есть само по себе, и в познании лишь раскрывается. Но оно не есть и вещь-в-себе. Это то пассивное в бытии, что раскрывается через активность познания. Именно поэтому сама философия есть искусство. А искусство — это моделирование реального с целью расширения многовариативности явленности этого реального. То есть искусство надстраивается через творчество над реальным, но обязательно с присутствием этого реального в получаемых моделях. Искусство философии уникально, так как раскрывает саму сложность человека. «Философия сознает свою духовно-революционную природу, сознает себя познавательным мятежом духа против плена необходимости и рабства, закрывающего тайну и смысл бытия. В творческом познавательном акте философии есть порыв к иному бытию, иному миру, есть дерзновение на запредельную тайну» [2, с. 36]. При этом ее носитель — человек может оказаться в двойственной ситуации: преодолев необходимость природную через раскрытие своей собственной нормативности в качестве замены этой необходимости в сохранении упорядоченного начала, он может быть непонят среди себе подобных. Другими словами, преодоление фатализма внешней необходимости возможно только через активацию сущности собственной, социальной нормативности, а последняя обязательно должна включать некий общий элемент социальной закономерности. В этом плане нормативность — особое свойство бытия, а ее объективация есть функция роста бытия.

Безусловно, проблематика нормативности напрямую всегда связана с проблемами свободы человека. Оставаясь в рамках концепций русской религиозной философии можно отметить значимость теории всеединства В. С. Соловьёва [5]. Подход мыслителя к статусу свободы меняется по мере его творческого развития. Так, в «Чтениях о богочеловечестве», «Критике отвлеченных начал», «Духовных основах жизни» Соловьев позиционирует свободу как свободу выбора в основаниях нравственности, продолжая общую традицию философско-богословского подхода в определении человека как звена способного начинать собственный причинный ряд [8]. Получается, что человек вписывается в сети мировых закономерностей, но через закономерность свою, являя последнюю в процедуре выбора. Платформой этой собственной закономерности служит противостояние Добра и Зла, и в принятом подходе Зло допустимо как этап на пути нравственного самоосуществления. В целом такая позиция традиционна для большинства школ религиозной направленности [4]. Однако в «Оправдании добра» Соловьев уже не исключает безусловную свободу, которая может появиться только в выборе Зла, так как добро трансцендентно для такого выбора по причине того, что его содержание абсолютно полно.

В данном случае такая позиция интересна общей логикой движения основной идеи: результат, а именно — воссоединение человеческого и божественного возможен исключительно через самоутверждение человеческого начала. Безусловно, всеединство предполагает и целостность закономерностей мироздания. Воссоединение божественного и человеческого — это воссоздание представления об истинной природе закономерного, которое едино в синтезе природного и социального, где последние не могут быть позиционированы как рядоположенные. Соловьев предупреждает о возможных двух путях самоутверждения: исполнение заложенного в человеке божественного образа и стремление к растворению в натуральном порядке, что для него ассоциировано с воплощением «темной» стихии. При этом и то, и другое направление выбора должно быть осознано человеком в обязательном порядке, иначе человек не может быть свободным. Отсюда следует вывод, что свобода с неизбежностью закладывается во взаимодействии внутренней нормативности (божественного начала) и внешней (темная стихия). Следует отметить, что сама свобода для Соловьёва скорей «волезрение», чем умозрение: то есть свобода есть активное воплощение нормативности. Для «волезрения»

достаточно опоры на собственное внутреннее содержание, на результат усвоения человеком образа Христа [3]. В богочеловеческом процессе нравственно осуществляется все человечество, а не отдельная личность как таковая. Условием всечеловечества есть свобода. Получается, что внутренне присущая нормативность в человеке есть реальное онтологическое основание социума. Для самого Соловьёва доказательством последнего является христианство, поскольку в нем раскрыта истинная ценность человека: личность имеет ту же внутреннюю сущность жизни, что и Бог — всеединство.

В учении Соловьёва о безусловности человеческого бытия, в его разделении положительной и отрицательной безусловности атрибутивность нормативности социальному бытию проглядывает еще более выпукло. Первая, укорененная в личности, означает не подвластность свободы никаким внешним закономерностям. Однако она всегда будет неполной. Причины такой неудовлетворенности Соловьев находит в неизбежности постоянного выхода человека за границы некоторых конечных содержаний. И в этом прослеживается безусловное влияние буддизма, теоретические положения которого обозначают связующую в целое бытие нормативность как страдание. Буддизм останавливается на этом шаге, так как в нем человек свободен от Абсолюта. Для христианства остановиться на полпути невозможно. Полнота бытия всегда будет за Богом. И это положительная безусловность. Она потенциально достижима для человека, так как «Божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницей, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление» [9, с. 306]. В силу проведенного выше анализа следует констатировать, что Божество — это и есть нормативность.

Более того, в «Критике отвлеченных начал» Соловьев настаивает на безусловном характере свободы человека: последний свободен и от природного, и от божественного, так как является основанием собственного бытия. Божество детерминирует стремление человека к цели, к Богу, к абсолютному Добру. Но само становление имеет свое основание в самом человеке. Однако становление неизбежно идет в канве целостности трех систем: мира тварного, мира Бога и собственно человека. Чтобы перейти из состояния возможности в действительность человек должен иметь некое общее основание во всех трех мирах. И сам Соловьев такое основание обозначает как порядок. «Порядок» онтологичен: разделение

мира реального и мира идеального идет именно по положению элементов, сам источник Зла коренится в нарушении порядка. Соответственно, в религиозном контексте онтологическая значимость нормативности может быть констатирована как абсолютная. Чтобы приблизиться к абсолютному Добру, человек должен реально испытать и Добро, и Зло, а демаркировать его будет нормативность. Доказательство ее наличия здесь несколько трансцендентно, так как социальная нормативность человека есть явленность нормативности абсолютной Бога. Конечно, религиозный подход накладывает свой отпечаток в силу особенностей сущности религиозного мировоззрения. В частности, Соловьев в конкретизации пути достижения абсолютного Добра в индивидуальном сознании делает акцент на доминанте совести, а оболочку внешних закономерностей преломляет через страсти, от которых надлежит освободиться в подлинном состоянии безусловного выбора свободы.

Тем более интересен поворот в «Оправдании добра», где Соловьев изначально настаивает на чистоте этике — ее независимости и от религии, и от метафизики. Здесь автономным концептом появляется идейно-разумная нравственность, что можно считать попыткой конкретизации нормативности в чистом виде. Применительно к нравственности Соловьёв выделяет три типа детерминизма: механический, психологический, разумно-идейный. Первые два деструктивны в понимании нравственности: механический (через сведение к внешним причинам) ее бы исключил вовсе, психологический (способен только выделить отдельные элементы) через потерю целостности опять-таки уничтожает ее. В аспекте раскрытия атрибутивного характера нормативности данное замечание представляется особо важным, так как предостерегает от двух возможных заблуждений: сведения нормативности к отражению каких-либо внешних закономерностей, правил и от поиска ее корней в субъективном волеизъявлении, что чревато волюнтаристским отрицанием социальной закономерности в целом. И то, и другое, безусловно, не способно приблизить к пониманию истинной природы нормативного начала социального бытия. В исследовании нравственности Соловьев предлагает использовать третий тип детерминизма, который обозначает как идейно-разумный. В основании этого типа детерминизма лежит соответствующая необходимость. В соответствии с общей логикой этической ориентации концепции Соловьева и с учетом религиозного характера его учения ожидаемо, что такая необходимость будет позиционирована в некоторой всеобщей идеи До-

бра. Но следует обратить внимание, что Добро в этой работе лишено какой-либо трансцендентности по типу Добра Абсолюта. Разумная идея добра является достаточным основанием человеческих поступков, ее проявление возможно через воздействие на волю человека. Другими словами, в человеческом практико-активном отношении к миру проявляется фундаментальное человеческое качество — умение упорядочить себя и встроить себя в имеющиеся порядки вовне. Единственно, что не может достичь религиозная мысль, это убрать раздвоенность, некий дуализм. В религии он онтологичен вследствие четкой демаркации естественного и сверхъестественного. В результате все, что неотъемлемо от сущности человека, все, что атрибутивно социальному бытию, будет позиционироваться данным от Бога, ведь даже Бог-сын сохраняет такую двойственность. У Соловьёва в рассматриваемом контексте это выражается в констатации доминирующей роли долга или категорического императива, что предполагает божественное происхождение самого Добра. Но вместе с тем Соловьев указывает формы проявления атрибутивных свойств человека. В частности чтобы сама идея Добра стала реальным основанием поступка, необходимо, во-первых, ее понимание субъектом и четкого раскрытия в сознании и, во-вторых, наличие у субъекта самой возможности нравственной восприимчивости. В исследовании нормативности данное замечание представляется актуальным. Чтобы нормативность проявила себя в виде конкретной нормы в культуре, она должна быть отрефлексируемой в сознании, а для этого субъект должен быть социально зрелым и готовым к процедурам самоанализа. Особо актуальной представляется выделенная роль философии в процессах явленности атрибутивных свойств человека в опредмеченных формах и феноменах культуры. Суть и назначение нравственной философии для Соловьёва в том, чтобы вооружить Разум механизмом понимания идеи Добра, что позволит раскрыть всю полноту ее содержания.

**Выводы.** Не случайно в современном мире с его беспокойным геополитическим статусом, в условиях нарастания интенсивности коммуникации, что, безусловно, актуализирует нормативные аспекты поведенческих стратегий субъектов, в достижении стабильности и спокойствия в социальных отношениях и сегодня акцент ставится именно на критически аналитическом сознании. От степени развития навыка философской рефлексии человека во многом зависит полнота раскрытия природы нормативности как онтологического основания целостности бытия социума, закономерностей его развития. Человек, рефлек-

сивно раскрывший для себя внутреннее свойство нормативности, присущее ему как социальному существу, способен сознательно подчинять свою волю любой норме культуры. Последние развиваются и вырастают из этого атрибутивно-го свойства, и фиксируют собой ее в опредмеченном виде. Это не только ставит преграду на пути произвола, который всегда деструктивен в отношении социума. Такое осознанное действие есть проявление свободы, так как совершается в результате свершившегося выбора: Я либо принимает нормативность в качестве универсальной оболочки своих действий, либо ее отрицает. То есть либо человек нормативно зрелый и комфортно воспроизводит культуру, либо он безразличен к требованиям нормативности, что способно нарушить целостные связи культурного поля. Выбор свободен, и он не является безусловным. «Безусловная свободная воля» является следствием невосприимчивости человека к нормативности. Перефразируя Соловьева, можно заключить, что нормативность как атрибутивное свойство социального бытия выражается на трех уровнях: как некоторая платформа пересечения социальных закономерностей и необходимых связей социума, как некоторая потенциальная основа упорядочивания экзистенции в человеческом сознании (идея нормативности) и как грань чело-

веческой воли, где она предстает в виде нормы или идеала и может быть рассмотрена в качестве логической постоянной бесконечного исторического развития социального.

**Заключение.** Таким образом, анализ русской религиозной мысли доказательно убеждает в атрибутивном характере нормативности в социальном бытии. В силу принятия религиозной картины мира в качестве исходного онтологического пункта в данных школах философии нормативность изначально демаркирована от потенциального сведения к внешним закономерностям или простым правилам поведения. В теоретическом анализе нормативность предстает в «чистом виде», и становится возможным проследить ее опредмеченное влияние в культуре как на уровне социальной практики, так и на уровне умоэпистемологического постижения субъектом. В качестве обобщенного вывода можно констатировать, что в концепциях Бердяева и Соловьева, поднимавших проблему нормы в призмах свободы и нравственности, нормативность предопределена человека в силу изначального свойства упорядочивания. В единичном субъекте раскрывается через индивидуальное сознание, а в рефлексивном раскрытии сути нормативности начинают складываться предпосылки «всеобщей» закономерной связи социума.

### Список источников

1. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. : Москва книга, 1991. 448 с.
2. Бердяев Н. А. Смысл творчества. (Опыт оправдания человека). М. : Г. А. Л Леман и С. И. Сахаров, 1916. URL: <https://www.mudriyfilosof.ru/2013/03/berdyayev-smisl-tvorchestva.html> (дата обращения: 10.11.2021).
3. Булгаков С. Н. Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева? // От марксизма к идеализму. СПб. : тип. Т-ва «Общественная польза», 1903. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergij\\_Bulgakov/ot-marksizma-k-idealizmu/7](https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/ot-marksizma-k-idealizmu/7) (дата обращения: 14.11.2021).
4. Гессен С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и В. Соловьева // Современные записки. Париж, 1931. № 45. С. 274.
5. Запека О. А. Идея свободы в этике В. С. Соловьева // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2018. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ideya-svobody-v-etike-v-s-solovieva> (дата обращения: 29.11.2021).
6. Каратаев О. Г. Основные вопросы религиозной философии в работах Н. А. Бердяева // Вестник Московского университета МВД России. 2013. № 9. URL.: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-vo-prosy-religioznoy-filosofii-v-rabotah-n-a-berdyayeva> (дата обращения: 20.11.2021).
7. Карнаух М. П. Экзистенциальный кризис как основа самопознания // Вестник Магнитогорского государственного технического университета им. Г. И. Носова. 2005. № 2 (10). С. 55—57.
8. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1990. 452 с.
9. Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. 448 с.
10. Bowrey K. The Outer Limits of Copyright Law — Where Law Meets Philosophy and Culture // Law and Critique. 2001. № 12. P. 75—98. <https://doi.org/10.1023/A:1011289228679>.
11. Cranor C. F. A philosophy of risk assessment and the law: a case study of the role of philosophy in public policy // Philosophical Studies. 1997. № 85. P. 135—162. <https://doi.org/10.1023/A:1004219131235>.
12. Glendinning S. Derrida and the Philosophy of Law and Justice // Law Critique. 2016. № 27. P. 187—203. <https://doi.org/10.1007/s10978-016-9183-2>.



13. Ljungström A. C. The silent voice of law: Legal philosophy as legal thinking // *Law Critique*. 1997. № 8. P. 71—95. <https://doi.org/10.1007/BF02699762>.
14. Renzo M., Viskum, B. Introduction: Law and Philosophy — Moral, Legal and Political Perspectives // *Res Publica*. 2008. № 14. Pp. 237—239. <https://doi.org/10.1007/s11158-008-9068-9>
15. Sundman P. Carl Wellman: An Approach to Rights. *Studies in the Philosophy of Law and Morals // Ethical Theory and Moral Practice*. 1999. № 2. P. 57—58. <https://doi.org/10.1023/A:1009970213019>
16. Zhilina V. A., Kuznetsova N. V., Akhmetzyanova M. P., Teplykh M. S., Zhilina E. A. Main risks of civic self-identification of the subject in modern Russian society // *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS. Conference: SCTCGM 2018 — Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism / conference Chair(s): Bataev Dena Karim-Sultanovich — Doctor of Engineering Sciences, professor, director of the Complex Scientific Research Institute n. a. H.I. Ibragimov of the Russian Academy of Sciences*. 2019. P. 1897—1905.
17. Zhilina V., Kuznetsova N., Zhilina E. Transformation of human capital phenomenon: making of new research paradigm // *Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Proceedings of the Ecological-Socio-Economic Systems: Models of Competition and Cooperation (ESES 2019)*. 2020. P. 74—78.

### References

1. Berdyaev NA. *Self-knowledge (The experience of philosophical autobiography)*. Moscow: Book; 1991. (In Russ).
2. Berdyaev NA. *The meaning of creativity. (The experience of justifying a person)*. Moscow: G.A.L Leman i S.I. Saxarov; 1916. Available from: <https://www.mudriyfilosof.ru/2013/03/berdyaev-smisl-tvorchestva.html> (accessed 10 November 2021) (In Russ).
3. Bulgakov SN. What does the philosophy of V. Solovyov give to modern consciousness? In: *Ot marksizma k idealizmu*. St. Petersburg; 1903. Available from: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergij\\_Bulgakov/ot-marksizma-k-idealizmu/7](https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/ot-marksizma-k-idealizmu/7) (accessed 14 November 2021) (In Russ).
4. Gessen SI. The struggle of utopia and the autonomy of good in the worldview of F.M. Dostoevsky and V. Solovyov. In: *Sovremenny'e zapiski*. Parizh, 1931. (In Russ).
5. Zapeka OA. The idea of freedom in the ethics of V. S. Solovyov. In: *Slavyanskij mir v tret'em tysyacheletii*. 2018. Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/ideya-svobody-v-etike-v-s-solovieva> (accessed 29 November 2021). (In Russ).
6. Karataev OG. The main issues of religious philosophy in the works of N. A. Berdyaev. *Vestnik Moskovskogo universiteta MVD Rossii*. 2013 Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnyevoprosy-religioznoy-filosofii-v-rabotah-n-a-berdyaeva> (accessed 29 November 2021). (In Russ)
7. Karnaux MP. Existential crisis as the basis of self-knowledge. *Vestnik Magnitogorskogo gosudarstvennogo texnicheskogo universiteta im. G.I. Nosova*. 2005;2(10). (In Russ).
8. Solovyov VS. *Criticism of abstract principles*. Moscow: Thought; 1990. (In Russ).
9. Solovyov VS. *Justification of goodness*. Moscow: Thought; 1990. (In Russ).
10. Bowrey K. The Outer Limits of Copyright Law — Where Law Meets Philosophy and Culture. *Law and Critique*. 2001;12:75—98. <https://doi.org/10.1023/A:1011289228679>
11. Cranor CF. A philosophy of risk assessment and the law: a case study of the role of philosophy in public policy. *Philosophical Studies*. 1997;85:135—162. <https://doi.org/10.1023/A:1004219131235>
12. Glendinning S. Derrida and the Philosophy of Law and Justice. 2016;27:187-203. <https://doi.org/10.1007/s10978-016-9183-2>
13. Ljungström AC. The silent voice of law: Legal philosophy as legal thinking. *Law Critique*. 1997;8:71—95. <https://doi.org/10.1007/BF02699762>
14. Renzo M, Viskum, B. Introduction: Law and Philosophy — Moral, Legal and Political Perspectives. *Res Publica*. 2008;14:237-239. <https://doi.org/10.1007/s11158-008-9068-9>
15. Sundman P. Carl Wellman: An Approach to Rights. *Studies in the Philosophy of Law and Morals. Ethical Theory and Moral Practice*. 1999;2:57-58. <https://doi.org/10.1023/A:1009970213019>
16. Zhilina VA, Kuznetsova NV, Akhmetzyanova MP, Teplykh MS, Zhilina EA. Main risks of civic self-identification of the subject in modern Russian society. In: *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS. Conference: SCTCGM 2018 — Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism*. 2019.



17. Zhilina V, Kuznetsova N, Zhilina E. Transformation of human capital phenomenon: making of new research paradigm. In: Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Proceedings of the Ecological-Socio-Economic Systems: Models of Competition and Cooperation (ESES 2019). 2020.

### **Информация об авторах**

**В. А. Жилина** — доктор философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии.

**К. М. Креписов** — аспирант кафедры философии.

### **Information about the authors**

**V. A. Zhilina** — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy.

**K. M. Krepisov** — post-graduate student of the Department of Philosophy.

---

*Статья поступила в редакцию 27.09.2021; одобрена после рецензирования 31.10.2021; принята к публикации 18.01.2022.*

*The article was submitted 27.09.2021; approved after reviewing 31.10.2021; accepted for publication 18.01.2022.*

---

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

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

Научная статья

УДК 297 «15»

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10207

## ОБРАЗ БЛАГОЧЕСТИВОГО МАЛЬЧИКА В МУСУЛЬМАНСКИХ АГИОГРАФИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ (МАНАКИБ) МАВЕРАННАХРА XVI В.

Лутфулло Эшонович Исмоилов

Казанский федеральный университет, Казань, Россия, ismoilov-62@mail.ru, ORCID: 0000-0001-8675-349X

**Аннотация.** В истории святости большинства мусульманских мистиков детский период их развития (включая младший и старший периоды) имеет важное значение. Именно с периода взросления начинается их первое религиозное обращение. Судя по сведениям изучаемых мусульманских агиографических сочинений (манакиб), причиной побуждения к такому акту послужили ниспосланные им божественные знаки (тадж. иноят-и Хакк) в разных формах и видах. Далее, как свидетельствуют житийные материалы, их первое религиозное обращение обычно начинается после внезапной встречи с незнакомым праведником или после случайной находки книги Корана — «слова божьего» и пр. Такие разнообразие знаки свидетельствовали, что эти невинные дети были избраны в качестве показа величия Бога и чтобы они в будущем в качестве предводителя народа (пешво-и халк) довели тайны божественной силы до людей. В дальнейшем эти ниспосланные знаки стали побудительной силой трудных поисков Истины и реализации своей религиозной миссии. Источниковедческой базой исследования стали мусульманские агиографические сочинения Мавераннахра XVI в., посвященные таким известным суфийским шейхам (учитель), как шейх Хусейн Хорезми (ум. в 1551 г.), шейх Ходжаги Ахмад Косони (ум. в 1542 г.), Ходжа Ислам Джуйбари (ум. в 1563 г.), шейх Худойдод Азизон (ум. в 1534 г.). Эти манакибы содержат важные житийные рассказы о детском периоде становления будущего святого, о противоречиях и сложностях такого процесса. Предметом исследования данной статьи является изучение особенностей религиозно-духовного становления суфия начиная еще с детского или довольно раннего возраста. Цель исследования заключается в изучении феномена детства, его места и значения в истории мусульманской святости (вилаят), и конкретного суфия в частности, в истории суфизма в целом. Новизна настоящего исследования заключается во введении в научный оборот новых сведений, содержащихся в мусульманских агиографических сочинениях XVI в. в Мавераннахре касательно духовного становления святых (авлиё/аулийа) ещё в детском возрасте.

**Ключевые слова:** Мавераннахр, суфизм, манакиб, рождение, детство, религиозное обращение, святость, суфийский шейх

**Для цитирования:** Исмоилов Л. Э. Образ благочестивого мальчика в мусульманских агиографических сочинениях (манакиб) Мавераннахра XVI в. // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 50—56. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10207.

Original article

## THE IMAGE OF THE PIOUS BOY IN MUSLIM HAGIOGRAPHIC WORKS (MANAKIB) OF MAWARANNAHR IN THE 16TH CENTURY

Lutfullo E. Ismoilov

Kazan Federal University, Kazan, Russia, ismoilov-62@mail.ru, ORCID: 0000-0001-8675-349X

**Abstract.** In the history of Sufi sainthood of the most Muslim mystics, the childhood period (including the earlier and later stages) of their development occupies an important place. It is from this period of growing up that their first religious act begins. According to the studied Muslim hagiographic works (manakib), this act was motivated by the divine signs (inoyat-i Haqq) in various forms and kinds. Further, as the hagiographic materials testify, their first religious act usually began after a sudden encounter with a strange holy man, after a chance discovery of

the Koran, “the Word of God,” and other. Such various signs testified that these innocent children were chosen to show the greatness of God and to become future leaders of the people (peshvo-i khalk) and to bring the mysteries of divine power to the people. Later on, these sent down signs encouraged the heroes to go on a difficult search for the Truth and to carry out their religious mission.

The historiographical basis for this study was the Muslim hagiographic works of 16th century of Transoxiana dedicated to such famous Sufi sheikhs (mentors) as Sheikh Hussein Khwarizmi (d. in 1551), Sheikh Hojagi Ahmad Kosoni (d. in 1549), Khoja Islam Juybari (d. in 1563), Sheikh Khudoed Azizon (d. in 1534). These manakibs contain important hagiographic accounts of the childhood period of the future saints, of the contradictions and complexities of this process. The subject of this article is the study of the peculiarities of religious and spiritual formation of a Sufi at a fairly early age. The aim of the research is to study the phenomenon of childhood, its place and significance both in the history of sainthood of a particular Sufi and in the history of Sufism in general. The novelty of this article lies in the introduction of new information contained in the Muslim hagiographic works of the 16th century in Mawarannahr.

**Keywords:** Mawarannahr, Sufism, manakib, birth, childhood, sanctity, religious conversion, sufi sheikh

**For citation:** Ismoilov LE. The image of the pious boy in Muslim hagiographic works (*manakib*) of Mawarannahr in the 16th century. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):50-56. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10207.

**Введение.** В исследуемых мусульманских агиографических сочинениях (*манакиб*) часто повествуется о рождении святого младенца и чудесах, которыми оно сопровождается или о внезапном обращении ребенка к суфийским ценностям. По представлению автора *манакиба*, детство — это незначительный по времени, но очень важный период для духовного становления в жизни человека. Известно, что естественное детское обаяние присутствует у всех детей. Поэтому такие их особенности как невинная чистота и непорочность привлекает суфиев в качестве духовного примера, подражания и вдохновения.

В контексте исследуемой темы, мы ниже рассматриваем некоторые ключевые моменты в духовной биографии ряда известных суфиев позднесредневекового Мавераннахра.

**Материалы и методы.** *Шейх Хусейн Хорезми* (ум. в 1551 г.). Этот известный *кубравийский* шейх родился приблизительно в период 1471—1474 гг. в Хорезме. Его предки были из города Андижана. Автор агиографического сочинения «*Джодат-улошикин*» («Широкая дорога любящих истину»), посвященного этому *кубравийскому* суфию пишет, что следы святости (тадж. *осор-и вилоят*) у будущего *аулия* (*авлиё*) обнаружили у ещё в раннем детстве.

В вышеуказанном *манакибе* рассказывается, что однажды зимой в г. Урганче (в *манакибах* этот город называется еще Хорезм) некий мальчик по имени Хусейн играл с ровесниками на улице в пасмурный морозный день. Во время игры мимо детворы прошёл незнакомый человек. Судя по канонам мусульманской агиографии, будущий *аулия* обычно случайно встречается с этим загадочным человеком. Следы распространенной в

*манакибах* темы «святой и мальчик» встречается в различных *манакибах* разных эпох истории мавераннахрского суфизма.

Продолжение того вышеприведенного рассказа гласит, что никто не обратил внимания на незнакомца. Только маленький Хусейн внимательно смотрел на него. Это был мужчина в лохмотьях, без обуви и головного убора. Он шёл по снежному покрову спокойно, будто под его ногами разложили хлопок. Незнакомец заметил взор мальчика, обернулся и подошёл к нему [9, л. 28а]. Он вывел мальчика из толпы, искренне общаясь с ним, дал ему власяницу (*хирка*), горячую лепёшку и копеечку (*тангача*). Незнакомец попрощался с мальчиком и продолжил свой путь.

Внешнее безобразие и уродство праведников не только выделяют их на общем фоне, но и определённым образом освящают их. Ради безопасности они часто выдавали себя за юродивых. Вообще образ юродивых (*мачзуб*), бесноватых и блаженных занимает в *манакибах* особое место. Приезд или появление незнакомца (*азиз-е*) открывает новую, переломную страницу в биографии будущего святого. Тему «внезапного появления незнакомца», другой личности в жизни будущего суфия исследователь обнаруживает и в других житийных текстах. Стоит подчеркнуть важность раннего мистического опыта в формировании личности взрослого. Когда к Хусейну, тогда ещё ребёнку, впервые обратился тот незнакомый человек, он почувствовал доверие к блаженному и в нём зародилась особая ответственность. Детство Хусейна, прерванное встречей с незнакомым человеком, вошло в новую стадию. С этого момента какая-то таинственная внутренняя сила вдохновляет его уйти в неизвестность. И он получает эту

руководящую мотивацию через неизвестного человека.

Появление этого праведника-пришельца означает наступательную силу будущего. Он привносит перемены как носитель божественных сил. В житийных произведениях наряду с появлением странного незнакомца происходит и обратный процесс, то есть его внезапное исчезновение. Такое явление, как внезапное появление и исчезновение постороннего праведника, исследователь находит во многих местах *манакиба*. Это один из любимых и достаточно распространенных в Мавераннахре сюжетах об исчезнувшем мусульманском святом (*аулия* / *авлиё*).

Судя по агиографическому сюжету, однажды мальчик Хусейн увидел на улице того же Лутфулло-шейха, который беседовал со своим *муридом* по имени Сайид Орка Бухуджи, одетого в ужасные лохмотья. Известно, что суфии не заботились ни о своем внешнем виде, ни об одежде, хотя строго соблюдали ритуал очищения, необходимый для молитв. Хусейн направился к этому святому (*авлиё* / *аулия*), но тот на сей раз не обратил внимания на мальчика и удалился.

С этого момента мальчик впал в глубокую психическую депрессию [9, л. 296]. Он надел лохмотья, покинул родительский дом и направился в сторону пустынь Хорезма. Здесь исследователю почти не удается описать состояние его духовного сознания. Это было первое религиозное переживание мальчика. Он воплощал в себе идею наивного, невинного, неиспорченного и мудрого мальчика, который живет вдали от человеческой суеты и страстей.

Скоро мальчик тоже стал внешне похож на того мусульманского мистика — Сайида Орка Бухуджи. Ровесники, заметив его неуравновешенное поведение, гонялись за ним, кидались камнями и обзывали Сайидом Орка Бухуджи. Мальчик в сильном душевном порыве отверг существующие рамки запретов. Он стал *мачзубом* (юродивым), человеком безумного вида, не знающим ни приличий, ни стыда, «освобожденным» Богом от нормального состояния и живущим в любовном союзе с Ним. Как показывает история святости шейх Хусейна Хорезми, впоследствии он превратился из объекта всеобщего посмешища в известный, общепризнанный лидер суфийского братства *кубравийа*.

Как выше отмечено, тема «святой и мальчик» встречается и в других жизнеописаниях мусульманских святых. Описание такого эпизода скорее всего свидетельствовало о правилах написания *манакиба*. При жизни основателя братства *кубравийа* Неджм ад-дина Кубра (погиб в 1218 г.) в

Хорезме ходили рассказы, правда, сомнительного характера, о взаимоотношениях шейха с неким мальчиком по имени Джамил-джан. Или рассказывают, что еще в раннем детстве известному *накибандийскому* шейху Ходже Ахрару Вали (ум. в 1489 г.) приснилось, что к нему будто бы является шейх Абу Каффал Шаши (ум. в 976 г.) и дает наставления на путь суфизма.

Упоминание по теме «святой человек и мальчик» исследователь находит также и в других житийных сочинениях, например в *манакибе* «*Зийа ал-кулубе*» (Сияние сердец), посвященный самаркандскому *накибандийскому* шейху Ходже Исхаку Дахбиди (ум. в 1599 г.). Автор сочинения рассказывает, что в Восточном Туркестане некий мальчик после случайной встречи с этим известным самаркандским шейхом (учитель) ушел от матери и присоединился к нему. Его соплеменники с трудом силой забрали мальчика обратно. Когда этот мальчик вырос, он стал известным суфием по имени Уштур-халифа.

Другие, более известные суфии смогли пойти по этому пути в других возрастно-физиологических периодах жизни, допустим в подростковом или молодом возрасте. В частности существует рассказ о том, что известный суфийский шейх Сайид Амир Кулол (ум. в 1370 г.) в молодости (*хотя возраст и не детский — И. Л.*) увлекался борьбой и не пропускал ни одного соревнования. По преданию, однажды известный бухарский суфий Баба Самоси (ум. в 1340 г.) остановился возле арены состязаний и бросил взгляд на Амира Кулола, и тот почувствовал, что охвачен мистическим влечением (*джазб*) к шейху. Он последовал за Бабой Самоси и стал его учеником [3, с. 178].

Другим известным суфием исследуемого периода был *накибандийский* шейх Ходжаги Ахмада Косони (ум. в 1542 г.). Судя по сообщению автора *манакиба* «*Джама'ул-макамат*» (Вместилище степеней духовного совершенства), посвященного этому суфию, признаки святости проявились у него еще в детстве. Автор *манакиба* с воодушевлением отмечает особое качество будущего *аулия* — пребывание в сверхъестественном состоянии. Этот феномен автор сочинения объясняет следующими словами: такое феноменальное состояние Его Святейшества было явлено Богом для наставления других (*ахвол-и хаворик-у одот-и он хазрат, ки Худованд барои хидоят-и дигарон ба зухур овард*). Судя по рассказу автора *манакиба*, отец Ахмада постоянно поручал ему работать на садовых плантациях, заниматься сельскохозяйственными работами. Однажды когда мальчик кормил коров, ему пришла в голову мысль, что если он проведет детство в таких рутинных



житийских делах, без должной учебы, то останется на всю жизнь «простолюдином» (*омми*). Как пишет М. Б. Пиотровский, слово «*омми*» или иначе — «*умми*» означает человека, не принадлежащего к народу, который обладает Священным писанием. Это распространенное понимание связано с концепцией мусульманской теории пророчества, согласно которой Мухаммад был неграмотен и потому якобы был особо открыт для божественного откровения [8, с. 85].

Но в житийном тексте данное слово вероятнее всего, означало невежду, неграмотного человека. Видимо, мальчик внутренне не мог согласиться с практикой случайного существования и хотел его преодолеть, подняться на другой уровень и включиться в дело созидания. Как вытекает из содержания *манакиба*, в этом миропорядке человек создан и предназначен для чего-то, и он должен достичь определенных целей.

В вышеуказанном *манакибе* психофизиологическое развитие Ахмада Косони в его раннем периоде детства характеризуется сверхъестественными событиями. Однажды у мальчика возникло желание хотя бы заполучить Коран (*Мусхаф*) и пойти в школу [2, л.54а]. Его одолевали тяжелые раздумья, когда он вдруг заметил, что на земле лежит *Мусхаф* в красивом переплете. На первый взгляд эта находка может показаться волшебным совпадением. Однако здесь действуют особые правила написания житийной литературы, которые исключают фактор случая. Этот житийный эпизод указывает на чудесное дарование мальчику способностей к книжному учению как освящение его духовной культуры. Внезапное духовное просветление обуславливает и быстрое изменение в интеллектуальной сфере. Отныне мальчику легко открывается божественные знания и тайны.

Сначала мальчик решил, что здесь побывали школьники и забыли свою книгу. Ахмад выгнал коров и решил пойти в школу и передать книгу школьникам. В местной школе все ученики с удивлением посмотрели на слишком красиво оформленную книгу и заявили, что не только в школе, но и во всем крае вряд ли найдется такая замечательно сделанная книга [2, л. 48б]. Мальчик возвратился домой и понял, что эта книга — Божий дар (*иноят-и Хакк*). Бог открывается через слово Корана.

С этого времени он начал изучение найденного Корана, забывая при этом про сон, пищу, отдых и общение с людьми. Только в житийном тексте не указано, под чьим руководством он начал изучение Корана или все это ему удалось сделать самостоятельно. Вскоре Ахмад выучил Коран наизусть. Этот *Мусхаф* был дарован свыше (*ма-*

*вохиб*), будучи проявленным в душе (*мушохада*). В этом контексте существует рассказ (*накл*) о том, что известный раннесредневековый суфий Бишр, родом из Мерва, ученик известного суфия Фудайла ибн Ййада (ум. в 803 г.), обратился к вере благодаря чуду: он нашел на дороге клочок бумаги, сохранил его, ибо на нем было написано имя Бога. Все эти невероятные рассказы относятся к истории раннего суфизма. Они появляются и в житийной литературе позднего средневековья.

*Ходжа Ислама Джуйбари*. В отличие от вышеуказанных *манакибов*, в агиографическом сочинении «*Са'адия*» (Посвящение Ходже Са'аду Джуйбари), при описании жизнедеятельности бухарского *накибандийского* шейха Ходжа Ислама Джуйбари (ум. в 1563 г.) в известной мере соблюдается правило возрастной хронологии. В каждом определенном физическом возрасте у него происходили соответствующие духовные изменения и душевное развитие. Когда ему исполнилось четыре года, с ним происходили странные вещи. Он просил слуг сопровождать его до далеких, широких и высоких местностей. Когда его доставляли до этих мест, он рассеянно и взволнованно смотрел на окружающую природу. Созерцание природы для него граничило с религиозной медитацией, с религиозным сознанием. В шестилетнем возрасте его отдали в школу. В школе он не играл со ровесниками, всегда молчал. Учеба его также мало интересовала (*ба сабак низ кам мепардохтанд*). В школе он изучал Коран и грамматику (*Каломуллох ва китоб-и савод ончо хонданд*). Ходжа Ислам Джуйбари ходил по улицам рассеянно, неуравновешенно (*дар кучахо бехуш-у ёд мегаштанд*), постоянно терял свои вещи. Его странное поведение раздражало отца.

*Шейх Худойдод Азизон*. Автор другого агиографического произведения «*Ламахат мин нафахат-ул-унса*» (Отблески от дуновения святости), посвященного известным шейхам братства *джахрийа* Мавераннахра, в частности пишет, что в *джахритском* шейхе Худойдод Азизон (ум. в 1534 г.) черты святости (*осор-и вилоят*) проявились ещё в младенческие годы. Здесь исходным пунктом для размышлений о феномене мусульманской святости стали описание первых дней после его рождения, то есть его история святости начинается сразу после появления на белый свет.

Как пишет автор данного житийного произведения, когда родился Худойдод, из-за занавеса появилась какая-то невидимая рука и в течение сорока дней по ночам возле его колыбели горели свечи. Суфии широко использовали символику света, чтобы сакрализировать те или иные аспекты суфийской теории и практики. Известно,

что Божественный свет (*нур*) не входит в число обычных физических явлений, которые имеют источник в виде материального объекта. Образ «светильника» подразумевает присутствие Божественного света (*нур*) — атрибута Истины. Божественная сущность проявила себя посредством Света. В суфизме допускается возможность обретения сокровенного света, луча (*нур*) для различения истинного от ложного, но предполагается, что этот свет — исключительно результат мистического подвига. Однако в *манакибах* приводятся примеры того, что свет дается будущему *аулийа* еще в младенческом возрасте. Как пишет И. В. Зотова, семантика термина «свет» содержит в себе понятие познания и проявления знания в душе познающего. Сердце в суфийской терминологии выступает носителем потенциального знания (любви), актуализирующее благодаря божественному Свету, проникающему в сердце человека [4, с. 241—242].

Появление Божественного света свидетельствует о том, что Бог желает вести человека по мистическому пути. По словам автора *манакиба*, свечи возле колыбели младенца гасли только с наступлением дня. Вообще, центральное мистическое переживание — это просветление, которое символизируют свет, сияние. Образ света — это знание. Его излучение олицетворяет новую жизнь, даруемую Божеством. Противопоставление света и тьмы лежало в основе духовного мира всех людей средневековья. Известно, что для мистицизма характерна символика света. Феномен откровения описывается в мистицизме как озарение, как излитие Божественного света, как момент непосредственного лицезрения Бога. Невозможно познать Бога иначе, кроме как через Божественный свет.

Когда Худойдоду исполнилось шесть лет, какой-то невидимый человек (*ричол-и гайб*) подсказал во сне учителю местной школы, чтобы тот позаботился о мальчике, ибо в день Страшного суда он (мальчик) будет его покровителем (*мулло-и мактабдор-ро дар хобаш касе мегуфт, ки ин хурдро таълим бикун, фардо-и киёмат шафегъ-и тумешавад*). Феномен предсказания о появлении будущего святого (*аулийа/авлиё*) в *манакибах* XVI в. — явление не новое. Эта агиологическая традиция присутствует и в житийной литературе прошлых столетий. Одновременно этот факт является методом пропаганды учения того или иного *тариката*.

Когда Худойдод поступил в местную школу, ученики порицали и дразнили его из-за большой разницы в возрасте, не допускали в свою среду, избегали общения с ним. Мальчик сидел у входа в класс. В холодную погоду он посещал школь-

ные занятия босиком и без головного убора [7, л. 96а]. Необычность поведения — первый признак святости. Вскоре будущий святой проявил незаурядные способности и далеко опередил одноклассников в чтении Корана, и вообще в учебе [7, л. 99а].

**Результаты.** Стоит заметить, что важная особенность отражения образа ребенка в житиях мусульманских святых является его физическое и духовное одиночество. Почти во всех рассматриваемых *манакибах* проступает тихий и кроткий образ мальчика, который уклоняется от детских игр и общения со сверстниками. Такое своеобразное одиночество оборачивается активизацией всех его внутренних сил, чтобы найти желанные пути вхождения в таинственный мир суфизма. Обычно посредником общения между ребенком и миром суфизма становится некий неизвестный праведник (*азиз-е*). Религиозное обращение становится залогом нового мировосприятия ребенка и этим актом разрешается его одиночество.

Назидательным и впечатляющим примером мог служить возраст будущего *аулийа*. Почти все авторы *манакибов* в сильно драматизированной манере описывают момент вступления будущих святых (*аулийа /авлиё*) на путь праведности (*тавба*). Но здесь особенность данного вопроса заключается в том, что почти во всех *манакибах*, личностное духовное изменение человека никак не сопряжено с его возрастными изменениями. Авторы агиографических сочинений скрупулезно фиксируют мельчайшие изменения в духовном развитии праведника, его духовное взросление, а его возрастные изменения затрагивают довольно поверхностно. К примеру, в *манакибах* почти не упоминается промежуточный возрастной период между детством и взрослостью какого-либо известного суфия.

Далее в исследуемых *манакибах* присутствует концепт «внутреннего ребенка», означающий обретение или сохранение суфием в душе божественного начала. Поэтому в мусульманских житиях святых присутствуют многочисленные образы «взрослых детей» — юродивых и простых суфиев.

**Выводы.** Таким образом, история святости известных мавераннахрских суфийских шейхов, например шейха Хусейна Хорезми, шейха Ходжи Ислама Джуйбари и других, начинается с детского возраста. Причиной их внезапного религиозно-суфийского обращения является факт их богоизбранности. Поводом для начала процесса обращения становятся различные непредвиденные явления, происходящие с будущим святым,

допустим случайная встреча ребёнка с каким-то незнакомым праведником, находка мальчиком мусульманского священного текста и прочее. Судя по сведениям *манакибов*, ребёнок — это символ будущего, в противоположность старику как символу прошлого. Он воплощение ангельской чистоты, простоты и божественной природы. Поэтому важное качество ребенка — неведение, открывающее в деле познания истины широкие горизон-

ты. По мнению А. Л. Козлова, «ребенок способен видеть вещи как они есть», воспринимать мир в его подлинном виде, улавливать истинную суть явлений и вещей [6, с. 126]. Ребенок близкое существо к Богу в противоположность взрослому, погрязшего в грехах, отдалившего от Бога [5, с. 97—98]. Кстати, почитания детской святости и мотива страдающего ребенка присуще и христианской традиции [1].

### Список источников

1. Абраменкова В. В. Агиологическая психология детской святости // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2007. Вып. 1. С. 33—57.
2. Абу-л Бака б. Ходжа Баха-уд-дин. Джама' ул-макамат, рук. (инв. № 904). Национальная библиотека Таджикистана.
3. Башарин П. В., Аверьянов Ю. А. Суфизм среди таджиков // Таджики: история, культура, общество: сборник статей. СПб. : МАЭ РАН, 2014. С. 158—190.
4. Зотова И. В. Текст и подтекст суфийской газели Мира Таки Мира // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М. : Наука, 1989. С. 239—252.
5. Козлова А. Л. Концепт ребенка: философское осмысление и педагогические проекты // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия: философия, социология, искусствоведения. 2012. № 7. С. 124—133.
6. Козлова А. Л. Образ ребенка в творчестве символистов: истоки современного мифа // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Серия: Философия, социология, искусствоведения. 2013. № 13. С. 97—102.
7. Мухаммад Алим ас-Сиддики ал-Алави. Ламахат мин нафахат ал-кудс, рук. (инв. №1629), Национальная библиотека Таджикистана.
8. Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М. : Наука, 1991. 219 с.
9. Шариф ад-дин Хусейн Хорезми. Дждат-ул-ошикин, рук. (инв. № 1838), Национальная библиотека Таджикистана.

### References

1. Abramenkova VV. Hagiological psychology of children's holiness. *Vestnik PSTGU IV: Pedagogika. Psihologiya*. 2007;1:33-57 (In Russ.).
2. Abu-l Baka B. Hodzha Baha-ud-din.Dzhama' ul-makamat, ruk. Nacional'naya biblioteka Tadjhikistana. (In Persian).
3. Basharin PV, Aver'yanov YuA. Sufism among Tajiks. Tajiks: history, culture, society: collection of articles. St. Petersburg: MAE RAN; 2014. (In Russ.).
4. Zotova IV. The text and the subtext of the Sufi ghazal of Mir Taki Mir. Sufism in the context of Muslim culture. Moscow: Nauka; 1989. (In Russ.).
5. Kozlova AL. Child concept: philosophical meaning and pedagogical projects. *Vestnik Rossijskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. Seriya: filosoifiya, sociologiya, iskusstovedeniya*. 2012;7:124-133 (In Russ.).
6. Kozlova AL. The image of a child in the work of Symbolists: the origins of modern myth. *Vestnik Rossijskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. Seriya: filosoifiya, sociologiya, iskusstovedeniya*. 2013;13:97-98 (In Russ.).
7. Muhammad Alim as-Siddiki al-Alavi. Lamahat min nafahat al-kuds, ruk. (inv. № 1629), Nacional'naya biblioteka Tadjhikistana. (In Persian).
8. Piotrovskij MB. Quranic legends. Moscow: Nauka; 1991. 219 p. (In Russ.).
9. SHarif ad-din Husejn Horezmi. Dzhodat-ul-oshikin, ruk. Nacional'naya biblioteka Tadjhikistana. (In Persian).

### **Информация об авторе**

**Л. Э. Исмоилов** — кандидат исторических наук, доцент кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения института международных отношений.

### **Information about the author**

**L. E. Ismoilov** — candidate of historical sciences, associate professor, department of oriental, african and islamic studies of the institute of international studies.

---

---

*Статья поступила в редакцию 27.09.2021; одобрена после рецензирования 31.10.2021; принята к публикации 18.01.2022.*

*The article was submitted 27.09.2021; approved after reviewing 31.10.2021; accepted for publication 18.01.2022.*

---

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.



Научная статья

УДК 101.1

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10208

## ЧТО ОЗНАЧАЕТ ПРИЛАГАТЕЛЬНОЕ «ИСЛАМСКАЯ» В ТЕРМИНЕ «ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»?

Саид Анвари<sup>1✉</sup>, Махназ Норузи<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Государственный университет имени Алламе Табатабаи, Тегеран, Иран

<sup>1</sup> saeed.anvari@atu.ac.ir✉, ORCID: 0000-0002-9402-880X

<sup>2</sup> mah.norouzi@atu.ac.ir, ORCID: 0000-0001-6919-0138

**Аннотация.** Существуют разногласия по поводу значения прилагательного «исламская» в термине «исламская философия». В этой статье изучены различные мнения в этой области и разные взгляды оценены. Для этого методом исторического изучения и вниманием к тому, как образован этот термин, показано, что под «исламской философией» понимается философия, выросшая в исламском мире. Таким образом, прилагательное «исламская» не заставляет нас рассматривать исламскую философию как часть исламского богословия (теологии) или исламского калама. Термин «исламская философия» был придуман после знакомства исламского мира с современной западной философией для того, чтобы отличить господствующую в исламском мире философию от западной философии, и является более предпочтительным, чем термин «арабская философия», который указывает на общий язык в этом типе философии.

**Ключевые слова:** исламская философия, арабская философия, ислам, богословие, калам

**Для цитирования:** Анвари С., Норузи М. Что означает прилагательное «исламская» в термине «исламская философия»? // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 57—65. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10208.

Original article

## WHAT DOES THE ADJECTIVE “ISLAMIC” MEAN IN THE TERM “ISLAMIC PHILOSOPHY”?

Saeed Anvari<sup>1✉</sup>, Mahnaz Norouzi<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

<sup>1</sup> saeed.anvari@atu.ac.ir✉, ORCID: 0000-0002-9402-880X

<sup>2</sup> mah.norouzi@atu.ac.ir, ORCID: 0000-0001-6919-0138

**Abstract.** There is disagreement about the meaning of the adjective “Islamic” in the term “Islamic philosophy”. In this article, various opinions in this field have been explored, and different views are appreciated. For this, by the method of historical study and paying attention to how this term is formed, it is shown that “Islamic philosophy” means a philosophy that has grown in the Islamic world. Thus, the adjective “Islamic” does not mean that “Islamic philosophy” is a part of Islamic theology or Kalam. The term “Islamic philosophy” was coined after the introduction of the Islamic world to modern Western philosophy and in order to distinguish the dominant philosophy in the Islamic world from Western philosophy, and is more preferable than the term “Arabic philosophy”, which indicates a common language in this type of philosophy.

**Keywords:** Islamic philosophy, Arabic philosophy, Islam, theology, Kalam

**For citation:** Anvari S, Norouzi M. What does the adjective “Islamic” mean in the term “Islamic philosophy”? *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):57-65. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10208.

**Введение.** В Иране термин «исламская философия» впервые был использован около 90 лет назад, чтобы отличить традиционную иранскую философию от европейских философий. Этот термин, ранее не имевший употребления в Иране, теперь широко используется для обозначения традиционной философии в Иране. Но значение его прилагательного «исламская» стало одним из самых спорных вопросов. В этой статье, излагая исторический ход возникновения термина «исламская философия» в Иране, рассмотрены различные взгляды на сущность исламской философии, и выявлена причина употребления прилагательного «исламская» для этого типа философии.

Некоторые из вопросов, непосредственно связанных с названием «исламская философия»: Какую философию представляет «исламская философия»? Почему некоторые называют ее «арабской философией»? Является ли исламская философия частью «философии религии»? Если философ мыслит свободно и вольно, то как исламские философы ограничили себя одной религией (т.е. исламом)? Возможна ли такая философия или ее следует рассматривать как раздел калама (спекулятивная дисциплина, дающая догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам)? Означает ли «исламская философия» философию мусульман? и т. п. Эти и подобные вопросы занимают сегодня умы всех, кто верит в существование исламской, христианской и еврейской философий. Среди приведенных выше вопросов самый центральный вопрос: какую философию представляет «исламская философия»?

**Различные варианты значения исламской философии.** О значении исламской философии было предложено несколько теорий, в том числе:

1. Исламская философия значит философия, «философиями которой» были мусульмане.
2. Исламская философия значит философия, «возможности развития которой» возникли в атмосфере мусульманского правления.
3. Исламская философия значит философия, в которой «некоторые проблемы и их решения» взяты из религии Ислам.
4. Исламская философия является частью «философии религии».
5. Исламская философия значит размышлять и думать над вопросами ислама. Другими словами, исламская философия является частью «исламского богословия» и является ветвью калама.

За исключением последователей пятой теории, считающих исламскую философию лишь частью исламского богословия и калама, другие сходятся

во мнении, что, хотя существует прилагательное «исламская» в названии «исламская философия», «эта наука все же является частью философии и это прилагательное не оказывает влияния на философскую сущность этой науки» [6, с. 27].

**Исторический взгляд на исламскую философию.** Прежде чем обсудить изложенные выше взгляды, необходимо бросить исторический взгляд на ход философии в исламском мире, чтобы определить, что такое философия, которую сегодня называют «исламской философией». Таким образом, станет ясно, почему и когда прилагательное «исламская» этой философии было добавлено к нашей традиционной философии.

У термина «философия» на протяжении всей истории было два общих и специфических значения [15, с. 30]:

1. Философия в общем значении: в этом значении, которое можно считать эквивалентом «мудрости», философия делится на две части: практическую мудрость и теоретическую мудрость, которая сама по себе включает в себя натурфилософию (в прошлом: физику), математику и первую философию (метафизику).
2. В специфическом значении (particular): философия в этом значении относилась к теологии (метафизике)<sup>1</sup>. Большинство возражений мутакаллимов встречала философия именно в таком значении. Потому что мутакаллимы не выступали против математических и этических вопросов, а большинство их возражений было на метафизические вопросы и в некоторых случаях на натурфилософию<sup>2</sup>.

Традиционная философия в Иране использовалась в ее общем значении на протяжении многих лет, и именно поэтому древние мудрецы и философы были знакомы со всеми науками, в том числе с физикой (в прошлом называлась табиият), химией (в прошлом называлась кимиягари),

<sup>1</sup> Чтобы узнать больше об определениях философии см.: Мулла Садра, Аль-Асфар Аль-Арбаа (Четыре путешествия). Бейрут: Дар Аль-Ахья Аль-Тарат Аль-Араби. 2002. Т. 1: С. 47; Сабзевари, Моллахадид. Шархе Манзуме (Объяснение Манзуме). Кум: Нашре наб. 1996. Т. 2: С. 50; Ассар, Мохаммад Казем. Трактат о некоторых вопросах общего богословия. Под ред. Манучехр Садуги Саха. Тегеран: Тегеранский университет. 2003, с. 4; Рафаи, Абд уль-Джаббар. Принципы исламской философии. Бейрут: Дар аль-Хади. 2001. Т. 1: С. 66—67.

<sup>2</sup> На примере см.: Аль-Газали, Абу Хамид. Тахафат аль-Фаласфа (Самоопровержение философов). Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. 2000.

астрономией (в прошлом называлась *ноджум*), математикой и логикой. Например знаменитый образец мудрости — это Ибн Сина (Авиценна), который рассмотрел все эти науки в своей книге «Китаб аль-Шифа» (Книга исцеления).

Со времен иранского философа Сухраварди математика была исключена из философских книг, и поэтому такие философы, как Мулла Садра и более поздние философы, не занимались математическими вопросами.

С приходом новых наук в Иран, в конце правления династии Каджаров, что привело к созданию школы под названием «Дар аль-Фонун» (в 1851 г.), чтобы обучать иранцев новым западным наукам, постепенно изучение и преподавание древней физики (*табиият*) также были исключены из области философии. Так же, как и в философских книгах современного иранского философа Алламе Табатабаи не обсуждаются вопросы древней физики (*табиият*)<sup>1</sup>. Таким образом, мудрость, которая в своем широком смысле включала математику, физику и богословие, была ограничена сферой богословия. Теперь, учитывая такой исторический ход, в результате которого философия была сведена от своего общего значения (все науки) к своему специфическому значению (богословие), следует задаться вопросом, с каких пор термин «исламская философия» начал использоваться для обозначения такого вида философии?

Хотя следует отметить, что сегодня в Иране некоторые заявляют о существовании исламских наук, таких как: исламская математика, исламская астрономия, исламская медицина и т. д., но, как будет показано ниже, природа «исламской философии» не такова, что невозможно считать ее одной из тех наук. Так что, хотя заявление об исламской математике больше похоже на шутку, действительно существует особый вид философии под названием «исламская философия», и в этой статье мы собираемся показать, почему было выбрано это название.

До прихода западных философий в Иран, возникший после опубликования книги «Ход мудрости в Европе», написанной тогдашним премьер-министром (Мохаммад Али Форуги) около 1921 года, никто не называл общепринятую философию в Иране «исламской философией». Даже «в начале создания специальности «исламской философии» в Тегеранском университете в 1934 году, эта специальность преподавалась под названием «макул и манкул» или «улуми акли

<sup>1</sup> См., напр.: Табатабаи, Мухаммад Хусейн. Нахаят уль хекмат (Конец мудрости). Кум: Исламский издательский институт. 1995, с. 326.

(рациональные науки (науки, основанные на постигаемых разумом вещах) и *улуми накли* (вербальные или повествовательные науки (науки, основанные на текстах откровения, таких как Коран, хадисы и т.д.)) [22, с. 2].

Хотя этот термин давно не используется в Иране, ранее он использовался востоковедами, знающими с иранской традиционной философией, чтобы отличить ее от европейских философий. Некоторые востоковеды также использовали термин «арабская философия» вместо термина «исламская философия».

При внимательном рассмотрении этих двух терминов можно увидеть, что «каждый из них имеет свои недостатки, и ни один из них точно не отражает общепринятую традиционную философию Ирана. Потому что, с одной стороны, традиционная философия, распространенная в Иране, включает в себя философии немусульманских философов, таких как Абу аль-Баракат аль-Багдади, Ибн Маймун и Ибн Камуна, которые считаются евреями» [21. Т. 1, с. 3, 4]. Таким образом, наша традиционная философия не развилась только мусульманскими философами. С другой стороны, многие книги философов написаны на персидском и турецком языках и не вся эта философия написана на арабском языке.

Согласно сказанному, «исламская философия» означает философию, которая сформировалась и развилась в исламском мире и в географическом регионе, которым правили мусульмане. Далее мы рассмотрим это значение более подробно и защитим его.

**Исламская философия и арабская философия.** Относительно термина «арабская философия» необходимо отметить, что некоторые ученые арабских стран по расовым причинам и этническим интересам проявляли больший интерес к термину «арабская философия», и с другой стороны, некоторые ученые из неарабских стран (по тем же причинам!) вообще не принимают использование этого термина и подчеркивают использование термина «исламская философия».

Это разногласие можно увидеть в традиции написания истории философии. Например: Ибрагим Мадкур, Ханна аль-Фахури и Халил аль-Джарр называли свою книгу по истории философии «Историей арабской философии», а Маджед Фахри, Миан Мохаммад Шариф и доктор Сейед Хоссейн Наср, в своих книгах предпочли название «История исламской философии». Помимо области философии, это наблюдается и в логике, и некоторые предпочитают название «арабская логика» «исламской логике» или «древней

логике»<sup>1</sup>. Историческая причина этого в том, что «европейцы признали мусульман в Испании (Андалусии) арабами, и по этой причине они назвали философию и логику мусульман «арабской философией и логикой»; Поэтому этот термин до сих пор используется некоторыми востоковедами на таком историческом фоне» [19, с. 30].

Доктор Сайед Хусейн Наср пишет: «Если отказаться от националистических и узколобых идей новой эры и посмотреть на всю традицию исламской философии, по рациональным и историческим причинам, нет иного выбора, кроме как назвать эту философию «исламской философией», и если слово «арабская философия» все еще употребляется в европейских языках, нужно понимать это слово именно в его средневековом значении (т.е. в значении ислама) и под ним никогда не должно пониматься современное значение данного слова» [19, с. 40].

Поскольку сегодня слово «арабский» связано только с определенной расой и не может использоваться для обозначения исламского мира [13, с. 1, 2; 29, с. 99], термин «арабская философия» не передает читателям своего древнего значения.

Противники термина «исламская философия» доказывают, что некоторые философы в этой области не были мусульманами (например, Абу ль-Баракат, Ибн Маймун, Ибн Камуна и др.) и поэтому название «исламская философия» не является полным названием. Они считают, что «средневековую философию нельзя назвать «христианской философией», поэтому арабскую философию нельзя считать исламской философией» [31, с. 60].

Напротив, те, кто выбрал термин «исламская философия», доказывают, что, когда мы говорим «английская философия», мы не имеем в виду философию, в которой все философы говорят по-английски, а скорее «экспериментальную философию», в которой большинство философов были из Англии; Точно так же исламская философия — это философия, в которой большинство ее философов жили в исламском мире.

Эта группа причисляет исламскую философию к христианской и еврейской философиям и вслед за Этьеном Жильсоном, который утверждает, что «средневековая философия — это христианская философия» [10, с. 5], считает, что «традиционную философию в Иране также можно назвать исламской философией» [Там же, с. 6].

Хотя нас не интересует та часть этого разногласия, которая уходит своими корнями в нефило-

софские и иррациональные (расистские) вопросы, но в целом можно справедливо судить, что название «исламская философия» более достойно, чем название «арабская философия»;

Потому что, как уже упоминалось, «многие мусульманские философы не были арабского происхождения и не писали книг на арабском языке» [28, с. 99]. Например, такие мыслители, как Насер Хосров (исмаилитский философ) или Афзал ад-Дин Кашани [Там же, с. 562] написали все свои работы на персидском языке, а такие мыслители, как Ибн Сина, Сухраварди, Мирдамад и Молла Хади Сабзевари написали некоторые из своих произведений на персидском языке (например, книга Даниш-намэ-и-алаи (Книга научного знания), написанная Ибн Синой; произведения, опубликованные в третьем томе собрания сочинений Сухраварди; книга Джазват (Искры), написанная Мирдамадом; и книга Асрар аль-Хекам (Тайны мудрости), написанная Хади Сабзевари, написаны на персидском языке). Таким образом, точно так же, как «еврейская философия» не называется «арабской философией», потому что многие произведения в ней написаны на арабском языке, или так же, как философия некоторых европейских философов, писавших свои книги на латыни, не называется «латинской философией», не уместно называть исламскую философию «арабской философией».

**Исламская философия и философия религии.** Здесь необходимо определить, в какой степени и в каких областях эта философия, развившаяся в исламском мире, испытала влияние религии ислама. Именно здесь в игру вступает «возможность исламской философии». Поскольку некоторые считают, что наличие прилагательного «исламская» к этой философии делает ее философией с религиозными свойствами во всех ее вопросах, и поскольку философия сама по себе является свободной наукой, не связанной с какой-либо религией, существует явное противоречие между двумя составляющими компонентами термина «исламская философия», т. е. «Философией» и «исламской» [14. Т. 1, с. 8].

Чтобы исследовать это, необходимо различать философские вопросы и каламские вопросы. Калам — это наука, которая служит религии и используется для объяснения и защиты религиозных утверждений, и ее метод представляет собой смесь аргументации, полемики, риторики и т. д. Калам с самого начала дискуссии ориентируется на результат и использует все, что употребляется для объяснения и защиты религиозных положений. Но философия — свободная наука и не знает с самого начала, чем кончится, и ее метод

<sup>1</sup> На примере см.: Набави, Лотфолла. Синайская логика, рассказанная Николасом Рушером. Тегеран: Элми о фарханги (Научные и культурные публикации). 2002, с. 3.



только «аргументация». Таким образом, философия полностью отличается от калама, потому что философия движется со свободой и может даже оказаться в противоречии с религиозными положениями! Именно поэтому некоторые люди, не знакомые с исламской философией, задумались о том, как такая свободная наука, как философия, становится «исламской», и сочетание этих двух слов, т. е. «философия» и «исламская» противоречиво и невозможно.

Чтобы решить эту проблему, необходимо рассмотреть компоненты теологической философии. Теологическая философия делится на две части: богословие в общем смысле и богословие в частном смысле. В разделе «богословие в общем смысле» обсуждаются общие вопросы философии, не ограничивающиеся конкретными категориями, такими как количество, время, место, положение и т. д. В этой части философии исламская философия никоим образом не находится под влиянием какой-либо конкретной религии или религиозного учения, и в истинном смысле этого слова она является «философией», и мы называем ее «чистой философией» по сравнению с «чистой математикой». В разделе «богословие в частном смысле», который можно назвать «прикладной философией» по сравнению с «прикладной математикой», мы имеем дело с философией, примененной в области религии и задающей вопросы о существовании Бога и Его атрибутах, о загробной жизни и других проблемах, которые бывают спорными в религиях и, в частности, в исламе. В этом разделе исламскую философию можно назвать «философией религии» и следует отметить, что исламские философы в богословии в частном смысле, никогда не отступали от своих философских принципов и не превращали свою философию в калам.

Поэтому можно сказать, что среди пяти теорий, представленных в начале статьи, верны вторая и в какой-то мере четвертая теория, и исламскую философию следует рассматривать как философию, возникшую в атмосфере правительства мусульман и в некоторых из ее разделов (т. е. в богословии в частном смысле) обсуждаются вопросы «философии религии», и его прилагательное «исламская» не является пояснительным прилагательным, а прилагательным, которая исторически использовалась, чтобы отличить общепринятую традиционную философию в Иране от новой западной философии.

**Отношения между исламской философией и исламом.** Как уже говорилось, мы не можем говорить об исламской философии так же, как мы говорим об исламском фикхе (юриспруденция),

потому что философия не может быть ограничена: «философия не ограничивается красной чертой» [8, с. 75].

Хотя некоторые исламские философы, такие как Мулла Садр, больше занимались каламом, но это не означает, что сущность всей исламской философии выходит за рамки философии. Ибо мы, конечно, не можем считать, согласующейся с нормами религии Ислам наукой, философию, в которой Закария Рази не верил в пророчество, или Фараби считал положение философа выше пророка, или Ибн Сина не верил в телесное воскресение, или Сухраварди и его последователи верят в реинкарнацию или Ибн Рушд представил теорию «двойная истина» о разделении философских и богословских истин. Это привело к тому, что некоторые религиозные люди в Иране (такие как группа под названием «Мактабе Тафкик (Школа разделения)» (последователи которой считают, что религия должна быть разделена от философии) выступают против исламской философии и считают, что ее учения противоречат исламу<sup>1</sup>.

До Исламской революции в Иране в 1978 году философия преподавалась в хоузе-йе эльмийе (семинариях) тайно [30, с. 103]. Хаири Язди говорит: «Некоторые Мараджи-и таклид (образец для подражания — наивысшее звание шиитских муджахидов) издают фетву о том, что вы не должны изучать философию, потому что это ведет к заблуждению» [27, с. 24]. После победы революции, поскольку лидер общества (Хомейни) и такие великие мыслители, как Муртаза Мутаххари, на философию обратили внимание, преподавание философии официально началось в семинариях, а те, кто ею занимался, считался философом и мудрецом, но не следует забывать, что эта философия — та же философия, которая уже много лет осуждалась религиозными людьми.

**Положение исламской философии в настоящее время.** Некоторые востоковеды считают, что исламская философия подошла к концу со смертью Ибн Рушда и сегодня его изучают на факультетах востоковедения, а не на факультетах философии. Вопреки этому мнению, Изуцу считает, что какая-то философия, заслуживающая названия «исламская», возникла и выросла после смерти Ибн Рушда [12, с. 3]. Сегодня в Иране исламская философия по-прежнему преподается во многих хоузе-йе эльмийе (семинариях) и философских факультетах иранских университетов. По сути, исламская философия является традиционной философией в исламском мире и знакомство с ней необходимо для того, чтобы знать интеллекту-

<sup>1</sup> См.: Журнал Андише Хозе (Мысли семинарии), 5-й год. № 3.

альные корни иранцев. Таким образом, изучение исламской философии не означает, что мы ищем ответы на наши новые вопросы в произведениях наших предков, а это означает, что мы, познакомившись со своими интеллектуальными корнями, находим решения, соответствующие нашему обществу [16, с. 19].

За последние сто лет, когда новая западная философия проникла в Иран, многие работы западных философов были переведены на персидский язык, и иранцы постепенно лучше знакомилась с новыми западными философскими идеями<sup>1</sup>.

Этот период можно назвать «второй эпохой перевода». В первую эпоху перевода, совпавшую с восьмым веком нашей эры, греческие произведения были переведены на арабский язык и породили философскую мысль в исламском мире. В настоящее время тоже переводятся новые философские произведения запада. Это привело к возникновению «сравнительной философии» в Иране, чтобы сравнить новые философские взгляды Запада (западная философия) со взглядами традиционных мыслителей в Иране (исламская философия). Однако мы не должны рассматривать

лишь традиционную философию, преобладавшую в Иране до 1921 г. н. э., как «исламскую философию» и рассматривать изучение исламской философии как часть изучения истории науки; «Исламская философия» означает философию, которая выросла в исламском мире, все еще жива и будет продолжать развиваться, взаимодействуя с новыми философиями Запада. Таким образом, придет время, когда исламская философия освоит новые философские идеи Запада, и, взаимодействуя с ними, снова станет расцветать и развиваться.

**Заключение.** В данной статье были рассмотрены различные теории о значении прилагательного «исламская» в термине «исламская философия». Некоторые считали, что прилагательное «исламская» в этой философии связана с ее философами, некоторые — с ее проблемами, а некоторые — с ее интеллектуальными результатами. В статье методом исторического исследования и рассмотрения времени возникновения этого термина было показано, что лучшим значением для этого термина является философия, сложившаяся в исламском мире. У этой философии в вопросах «богословия» в частном смысле есть много общего с философией религии. Было также показано, что термин «арабская философия», который относится к доминирующему языку в книгах по этой философии, не может быть подходящим названием для этой философии, и все еще название «исламская философия» более подходит для разграничения традиционной и предпринятой в исламском мире философии от современной западной философии.

<sup>1</sup> См.: Анвари, Саид и Марьям Махдави Мазде. К вопросу о столетней истории перевода философских текстов в Иране // История философии. 2021. № 42.; Анвари, Саид и Марьям Махдави Мазде. К вопросу о столетней истории перевода философских текстов в Иране (Библиография западных философов с начала XX века до наших дней) // История философии. 2021. № 43.

### Список источников

1. Анвари С., Мазде М. К вопросу о столетней истории перевода философских текстов в Иране // История философии. 2021. № 42. С. 153—192.
2. Анвари С., Мазде М. К вопросу о столетней истории перевода философских текстов в Иране (Библиография западных философов с начала XX века до наших дней) // История философии. 2021. № 43. С. 173—218.
3. Агили Хорасани М. Исламская философия или арабская философия. Тегеран : Мардомсалари. 2002. URL: <http://pajuhesh.irc.ir/product/book/show.text/id/583/indexId/193634> (Дата обращения: 05.12.2021).
4. Аль-Газали Абу Хамид. Тахафат аль-Фаласфа (Самопровержение философов). Бейрут : Дар аль-Кутуб аль-Ильмия. 2000. 372 с.
5. Ассар Мохаммад Казем. Трактат о некоторых вопросах общего богословия / под. ред. Манучехр Садуги Саха. Тегеран : Тегеранский университет. 2003. 84 с.
6. Гаффари Хоссейн. Предисловие к книге «История исламской философии», Сейед Хоссейн Наср и Оливер Лиман. Тегеран : Хекмат. 2004. 114 с.
7. Гаффари Хоссейн. Серия статей: «Исламская философия или философия мусульман» // Философия (Приложение к Журналу факультета литературы и гуманитарных наук Тегеранского университета). Новый выпуск. осень 2000. № 1. С. 71—96; и осень и зима. 2001. № 2 и 3. С. 69—118.
8. Динани Голам Хоссейн. Возможна ли исламская философия // Хераднаме-йе Хамшахри. 2003. № 29. С. 73—96.
9. Динани Голам Хоссейн. История философской мысли в исламском мире. Т. 3. Тегеран : Тархе ноу, 2000. 1306 с.

10. Жильсон Этьен. Дух средневековой философии, пер. А.Давуди. Тегеран : Элми о фарханги (Научные и культурные публикации), 2000. 712 с.
11. Журнал Андише Хозе (Мысли семинарии), 5-й год, 3-й выпуск, осень и зима 1999 г. Специальный выпуск о «Мактабе Тафкик» (Школа разделения).
12. Изуцу Тоши Хейко. Основы мудрости Сабзевари / пер. Сейеда Джалалуддина Моджтабави. Тегеран : Тегеранский университет. 2000. 362 с.
13. Корбен А. История исламской философии / пер. Джавада Табатабаи. Тегеран : Кавир. 2001. 536 с.
14. Лиман О. История исламской философии. Тегеран : Хекмат. 2004. 308 с.
15. Месбах Язди Мохаммад Таги. Объяснение богословия Аль-Шифа (Исцеление), написанное Мохаммадом Бакером Малекияном. Кум : Публикации Образовательного и исследовательского института Имама Хомейни. 2004. 736 с.
16. Моджтахеди, Карим. Философия в средние века (сборник статей). Тегеран : Амиркабир. 2000. 326 с.
17. Мулла Садра Аль-Асфар Аль-Арбаа (Четыре путешествия). Бейрут : Дар Аль-Ахья Аль-Тарат Аль-Араби, 2002. 3733 с.
18. Набави Лотфолла. Синайская логика, рассказанная Николасом Рушером. Тегеран : Элми о фарханги (Научные и культурные публикации), 2002. 186 с.
19. Наср Сейед Хоссейн. Предисловие к книге «История исламской философии». Тегеран : Хекмат, 2004. 308 с.
20. Обудият, Абдоррасул. Есть ли у нас исламская философия // Философское познание. 1-й выпуск. осень 2003. № 1. С. 27—42.
21. Пурджавади Насролла. Предисловие к книге «История философии в исламе», Миан Мохаммад Шариф. Тегеран : Университетский издательский центр, 1983. 2228 с.
22. Путеводитель Тегеранского университета. Тегеран: Публикации Управления высшего образования и Секретариата университета. 1940. 87 с.
23. Рафаи Абд уль-Джаббар. Принципы исламской философии. Бейрут : Дар аль-Хади. 2001. 718 с.
24. Рахимиан Саид. Самобытность исламской философии. Кум : Бустане Кетаб, 2004. 351 с.
25. Сабзевари Моллахад. Шархе Манзуме (Объяснение Манзуме). Кум : Нашре наб, 1996. 339 с.
26. Табатабаи Мухаммад Хусейн. Нахоят уль хекмат (Конец мудрости). Кум : Исламский издательский институт, 1995. 386 с.
27. Хаири Язди. Горизонты философии / под ред. Масуда Разави. Тегеран : Фарзан руз, 2000. 193 с.
28. Халаби Али Асгар. История иранских философов от начала ислама до наших дней. Тегеран : Заввар, 2002. 770 с.
29. Хана-Аль-Фахури Халил Аль-Джарр. История философии в исламском мире / пер. Абдуль Мохаммада Аяти. Тегеран : Элми о фарханги (Научные и культурные публикации), 1994. 838 с.
30. Хоссейни Техрани Мохаммад Хоссейн. Сияющее солнце. Мешхед : Алламе Табатабаи, 1996. 448 с.
31. The Cambridge dictionary of philosophy, second edition, Robert Audi. Cambridge university press, 1999. 1032 p.

## References

1. Anvari C. Mahdavi Mazde M. K voprosu o stoletnej istorii perevoda filosofskih tekstov v Irane. *Istorija filosofii*. 2021;42:153-192 (In Pers.).
2. Anvari C. Mahdavi Mazde, M. K voprosu o stoletnej istorii perevoda filosofskih tekstov v Irane. *Istorija filosofii*. 2021;43:173-218 (In Pers.).
3. Agili Horasani M. Islamskaja filosofija ili arabskaja filosofija (Islamic Philosophy or Arab Philosophy). Available from: <http://pajuhesh.irc.ir/product/book/show.text/id/583/indexId/193634> (accessed 05.12.2021) (In Pers.).
4. Al'-Gazali Abu Hamid. Samooproverzhenie filosofov (Tahafat al'-Falasfa). Bejrut: Dar al'-Kutub al'-Il'mija; 2000. 372 p. (in Arab.).
5. Assar Mohammad Kazem. Traktat o nekotoryh voprosah obshhego bogoslovija (A Treatise on Certain Questions in General Theology). Tegeran: Tegeranskij universitet; 2003. 84 p. (in Pers.).
6. Gaffari, H. Predislovie k knige «Istorija islamskoj filosofii» (History of Islamic Philosophy). Tegeran: Hekmat; 2004. 114 p. (in Pers.).

7. Gaffari Hossejn. Serija statej: «Islamskaja filosofija ili filosofija musul'man». *Filosofija (Prilozhenie k Zhurnalu fakul'teta literatury i gumanitarnyh nauk Tegeranskogo universiteta)*. Novyj vypusk. 2000;1:71-96. 2001;2,3:69-118. (In Pers.).
8. Dinani GH. Vozmozhna li islamskaja filosofija (Is Islamic Philosophy Possible?). Heradname-je Hamshahri. 2003;29:73-96. (In Pers.).
9. Dinani GH. Istorija filosofskoj mysli v islamskom mire (The History of Philosophical Thought in the Islamic World). Vol. 3. Tegeran: Tarhe nou; 2000. 1306 p. (In Pers.).
10. Zhil'son Je. Duh srednevekovoj filosofii. Tegeran: Jelmi o farhangi (Nauchnye i kul'turnye publikacii); 2000. 712 p. (In Pers.).
11. Zhurnal Andishe Hoze (Mysli seminarii), 5-j god, 3-j vypusk, osen' i zima 1999 g. Special'nyj vypusk o "Maktabe Tafkik" (Shkola razdelenija). (In Pers.).
12. Izucu, Toshi Hejko. Osnovy mudrosti Sabzevari (Fundamentals of Sabzevari's Wisdom). Tegeran: Tegeranskij universitet. 362 p. (In Pers.).
13. Korben Anri. Istorija islamskoj filosofii (History of Islamic Philosophy), perevod Dzhavada Tabatabai. Tegeran: Kavir; 2001. 536 p. (In Pers.).
14. Lyman O. Istorija islamskoj filosofii (History of Islamic Philosophy). Tegeran:Hekmat; 2008. 308 p. (In Pers.).
15. Mesbah Jazdi, Mohammad Tagi. Ob'jasnenie bogoslovija Al'-Shifa (Iscelenie), napisannoe Mohammadom Bakerom Malekjanom. Kum: Publikacii Obrazovatel'nogo i issledovatel'skogo instituta Imama Homejni; 2004. 736 p. (In Pers.).
16. Modzhtahedi Karim. Filosofija v srednie veka. Tegeran: Amirkabir; 2000. 326 p. (In Pers.).
17. Mulla Sadra. Al'-Asfar Al'-Arbaa (Chetyre puteshestvija). Bejrut: Dar Al'-Ah'ja Al'-Tarat Al'-Arabi; 2002. 3733 p. (In Arab.).
18. Nabavi Lotfolla. Sinajskaja logika, rasskazannaja Nikolasom Ruserom. Tegeran: Jelmi o farhangi (Nauchnye i kul'turnye publikacii); 2002. 186 p. (In Pers.).
19. Nasr Sejed Hossejn. Predislovie k knige «Istorija islamskoj filosofii». Tegeran: Hekmat; 2004. 308 p. (In Pers.).
20. Obudijat Abdorrasul. Est' li u nas islamskaja filosofija. Filosofskoe poznanie. 1-j vypusk. osen' 2003,1: 27-42. (In Pers.).
21. Purdzhavadi, Nasrolla. Predislovie k knige «Istorija filosofii v islame», Mian Mohammad Sharif. Tegeran, Universitetskij izdatel'skij centr; 1983. 2228 p. (In Pers.).
22. Putevoditel' Tegeranskogo universiteta. Tegeran, Publikacii Upravlenija vysshego obrazovanija i Sekretariata universiteta; 1940. 87 p. (In Pers.).
23. Rafai Abd ul'-Dzhabbar. Principy islamskoj filosofii (Principles of Islamic Philosophy). Bejrut, Dar al'-Hadi; 2001. 718 p. (In Arab.).
24. Rahimian S. Samobytnost' islamskoj filosofii. Kum, Bustane Ketab; 2004. 351 p. (In Pers.).
25. Sabzevari Mollahadi. Sharhe Manzume (Ob'jasnenie Manzume). Kum: Nashre nab; 1996. 339 p. (In Pers.).
26. Tabatabai, M.H. Nahajat ul' hekmat (Konec mudrosti). Kum: Islamskij izdatel'skij institute; 1995. 386 p. (In Pers.).
27. Hairi Jazdi. Gorizonty filosofii. Pod red. Masuda Razavi. Tegeran, Farzan ruz; 2000. 193 p. (In Pers.).
28. Halabi, Ali Asgar. Istorija iranskih filosofov ot nachala islama do nashih dnei. Tegeran: Zavvar; 2002. 770 p. (In Pers.).
29. Hana-Al'-Fahuri, Halil Al'-Dzharr. Istorija filosofii v islamskom mire (The History of Philosophy in the Islamic World), per. Abdul' Mohammada Ajati. Tegeran, Jelmi o farhangi (Nauchnye i kul'turnye publikacii); 1994. 838 p. (In Pers.).
30. Hossejni Tehrani MH. Sijajushhee solnce. Meshhed, Allame Tabatabai; 1996. 448 p. (In Pers.).
31. The Cambridge dictionary of philosophy. second edition, Robert Audi. Cambridge university press; 1999. 1032 p.

### Информация об авторах

**С. Анвари** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии.

**М. Норузи** — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры русского языка и литературы.



### Information about the authors

**S. Anvari** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate professor of the Department of Philosophy.

**M. Norouzi** — Candidate of Philological Sciences, Assistant professor of Department of Russian Language and Literature.

---

---

*Статья поступила в редакцию 27.09.2021; одобрена после рецензирования 31.10.2021; принята к публикации 18.01.2022.*

*The article was submitted 27.09.2021; approved after reviewing 31.10.2021; accepted for publication 18.01.2022.*

---

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declares no conflicts of interests.

---

---

## ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА MAN, SOCIETY, CULTURE

---

---

*Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 66—74. ISSN 1994-2796 (print).*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(2(460)):66-74. ISSN 1994-2796 (print).*

Научная статья

УДК 130.2

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10209

### **ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОГО РАЗРЫВА: ФОРМИРОВАНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ И ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

**Андрей Николаевич Минченко**

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия, ma-n@bk.ru

**Аннотация.** Статья посвящена анализу использования понятия «культурный разрыв» и близких по содержанию и значению понятий и терминов в научном дискурсе. Целью является систематизация контекстов и аспектов их употребления в социально-гуманитарных науках, выделение существенных признаков феномена, соответствующего понятию «культурный разрыв», а также обоснование целесообразности его философского осмысления. Автором рассматриваются наиболее значимые манифестации феномена культурного разрыва в гуманитарном знании и истории философии, а также концептуализация культурного разрыва в научном дискурсе.

**Ключевые слова:** культурный разрыв, культурные различия, культурный перелом, культурный шок, культурная травма, конфликт, конфликтная ситуация

**Для цитирования:** Минченко А. М. Феномен культурного разрыва: формирование проблематики в социально-гуманитарном познании и основания философского осмысления // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 66—74. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10209.

Original article

### **THE PHENOMENON OF CULTURAL DIVIDE: PROBLEM-SETTING IN SOCIAL AND HUMAN KNOWLEDGE AND FOUNDATIONS OF PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING**

**Andrej N. Minchenko**

Chelyabinsk State Institute of Culture, Chelyabinsk, Russia, ma-n@bk.ru

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of usage of the concept of cultural divide and similar terms in the scientific discourse. The aim is to systematize contexts and aspects of using it in social and human knowledge, to highlight the significant features of this phenomenon, and to justify the philosophical understanding of it. The author considers the most significant manifestations of the phenomenon of cultural divide in human knowledge and in history of philosophy, and the conceptualization of cultural divide in scientific discourse.

**Keywords:** cultural divide, cultural differences, breakdown of culture, cultural shock, cultural trauma, conflict, conflict situation

**For citation:** Minchenko AN. The phenomenon of cultural divide: problem-setting in social and human knowledge and foundations of philosophical understanding. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460)):66-74. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10209.

---

© Минченко А. М., 2022

**Введение.** В истории и современности известны многочисленные примеры противостояний и вражды между носителями различных ценностей, мировоззрений, убеждений. В гуманитарном знании выделяется множество разновидностей конфликтных ситуаций, обусловленных культурными различиями между представителями разных поколений, полов, рас, национальностей, религий, локальных социумов, социальных классов, уровней благосостояния, профессий, общественно-политических групп, субкультур и т. п., которые могут значительно усложняться ввиду принадлежности индивидов одновременно к нескольким из указанных общностей.

Многообразие и переплетение конфликтогенных культурных оснований позволяет осмысливать феномен формирования конфликтных ситуаций, основанных на культурных различиях, используя максимально общие понятия, отказываясь от тематических особенностей конкретных ситуаций, либо выделяя некую ведущую (главствующую) область обуславливающей культурной специфики. Исследователями в сфере культурологии, социологии, психологии, философии применяются понятия «культурный разрыв», «культурный перелом», «разлом культуры» [1], «межкультурный разлом» [2], «культурный шок» [3], «культурно-исторический разрыв» [4], «культурная травма» [5] и др., которые ввиду недостаточности четких определений и устоявшейся практики использования в научном дискурсе могут соответствовать одному и тому же феномену, либо близким, но различным феноменам, либо различным аспектам рассмотрения одного и того же феномена. При этом, учитывая нарастающий с начала 2000-х гг. интерес в социально-гуманитарных науках именно к «культурному разрыву», представляется целесообразным рассмотреть и обобщить практику использования данного понятия с целью систематизации контекстов его использования и выделения существенных признаков соответствующего феномена.

Об одном из знаковых конфликтов в истории России писал, например, В. О. Ключевский, рассматривая борьбу между церковным греческим и государственным западным влиянием на культурное положение нашего народа [6]. Раскрывая эту идею, Н. С. Речкин утверждал, что интенсивно перестраивающаяся со времен Петра I социально-экономическая сфера затронула все общественные отношения, и ликвидация традиционных социальных институтов привела к глубочайшему культурному разрыву [7], в частности между представителями «прогрессивной» правящей элиты и «консервативных» социальных институтов.

Отдельная глава в книге Л. Г. Ионина посвящена культурному разрыву, обусловленному распадом советского государства и случившемуся по причине укорененности переработанной марксистской мысли не только в обществе или идеологии, но и в сознании, шаблонах и схемах мысли советского человека [8]. Вместе с тем, исследователь не назвал период свержения императорской власти и установления большевистской диктатуры «культурным разрывом», а воспользовался понятием «культурного перелома», хотя оба понятия автором не определяются, не указываются их отличия. Возможное объяснение, с учетом контекста, может крыться в динамике этих феноменов и даже в причинно-следственной связи между ними. Так, вероятно, усиливающийся культурный разрыв, как «разделяющее различие» между социальными классами, привёл к возникновению революционной ситуации, которая, реализовавшись, породила резкий *перелом* большинства преобладавших культурных паттернов.

О культурном переломе писали также Н. Б. Маньковская (о «переломе культурных традиций») [9] и Д. Е. Крапчунов, который раскрыл свое видение значения термина через «двухядерную» структуру культуры, констатируя наличие двух ценностных ядер в культурной традиции, сменяющих друг друга в период культурного перелома через резкое взаимное противопоставление [10].

При этом вне зависимости от контекста исследований культурный перелом всегда связывается с серьезными сдвигами в ценностных основаниях культуры, с акцентами на появление в культуре чуждых ей элементов, противопоставление нового традиционному. По мнению Н. Б. Маньковской, в период перелома культурных традиций происходит накопление новаций с переходом от количественных изменений к качественным.

В западной этнографической литературе в конце 1990-х годов использовался термин «breakdown of culture», означающий в дословном переводе «разлом культуры» [1], однако он не обрел широкого распространения и использовался до настоящего времени в контексте идей цивилизационных «разломов», глубоких противоречий Европы и Азии, европейского и российского уклада жизни [11]. Так, например, на Западе в 1997 г. были опубликованы результаты исследования о причинах суицида в Швеции, на основе которых профессор психиатрии М. Ferrada-Noli вводит в своей статье термин «cross-cultural breakdown» («межкультурный разлом») [2].

Культурный разрыв имеет свою специфику и существенно отличается от культурного перелома,

хотя оба термина возникли в социально-гуманитарных науках сравнительно недавно и оба еще не вполне содержательно раскрыты.

Так, в раннем философском творчестве К. Маркса возникло понятие «саморазорванности» как качества действительных человеческих отношений [12]. Развитие частной собственности достигает апогея в капитале, который выдвигается на главенствующую позицию в системе общественных отношений, оставаясь по своей сути выражением противоречивой человеческой сущности. Разрыв конституируется существованием чуждых в отношении друг к другу *непримиримых противоположностей*. В контексте марксистской философии чуждыми друг другу сущностями являются человек и капитал, человек и царство созданных при посредстве капитала предметов и соответствующих отношений. Можно сказать, что человек становится чуждым самому себе. Последний из перечисленных аспектов был представлен в «Марксовской концепции человека» у Э. Фромма, отмечавшего формирование ущербности человека вследствие превращения труда в отчужденную и бессмысленную работу [13]. Собственно, в культуре как надстройке над материально-производственными отношениями тоже проходит глубокая трещина, разрывая ее на части. Разрыв происходит в общественном сознании, государственном строе, идеологии и т. д.

Таким образом, опираясь на философские идеи К. Маркса, можно предварительно, в самых общих чертах, определить культурный разрыв как состояние культуры, сложившееся в результате конфликтогенного процесса образования в ней непримиримых и чуждых друг другу смыслов, контрарных систем ценностей.

Еще один аспект, связанный с формированием идеи культурного разрыва, указывает на категорию культурных универсалий. Так, по мнению В. С. Степина, культура как самоорганизующаяся историческая система не может состоять из равноценных элементов, какие-то из них являются более важными, ключевыми, «отбирающими» и «выстраивающими» в систему все остальные. Универсалии — это «категориальные формы, посредством которых закрепляется социально-исторический опыт, он как бы упаковывается в них и передается от поколения к поколению» [14, с. 10]. Они являются основаниями, обеспечивающими системную целостность общества, его фундаментальные жизненные смыслы и ценности. В частности, культурными универсалиями являются традиция и историческая память. Можно предположить, что культурный разрыв конституируется глубоким различием в понимании культурных

универсалий (в усвоенном содержании универсалий), непосредственно влияющим на формирование принципиально различных картин мира, мировоззрений, глубоких различий в отношении людей к миру.

Культурный разрыв также связан с процессами, обозначаемыми юридической терминологией: «социальная ненависть и вражда», «социальное превосходство», «возбуждение национальной, расовой или религиозной вражды» и т. д. [15], и соответственно с такими острыми социальными явлениями, как терроризм, религиозная нетерпимость, национализм и расизм. По мнению П. К. Гречко, эти явления зачастую создаются намеренно и используются для идеологического прикрытия «воспаленных социальных корней», обусловленность которых возможно следует рассматривать шире, чем существование «богатства» и «бедности», к которым ее свел исследователь. Соответственно политика, направленная на сохранение культурных традиций либо на формирование толерантности по отношению к другим нациям, религиям, идеям, может быть интерпретирована не только как комплекс позитивных мер, но и как симптом, указывающий на специфическое состояние культуры, вызревание противоречий, образование лакун, которые политики стремятся заполнить идеологией.

Есть еще одно немаловажное противоречие, которое М. С. Каган отмечал как противоречие социально-гуманитарной и естественно-технической культур, в определенных условиях стремящихся к антагонизму [16]. Эти культуры включают в себя принципиально различные тезаурусы, картины мира, способы познания, отношение к действительности, ценности, смыслы, вещи и могут быть фундированы различными ценностными ориентациями. Линия разрыва между этими культурами ярко просматривается в историческом аспекте.

Средневековые освященные религией традиции, например, охранялись канониками, убежденными в истинности своего толкования библейских книг, задававшими своего рода «стандарты интерпретации». Традиция, включая традицию интерпретации, была объявлена «божественным установлением», а всякая новация объявлялась ересью. В средневековой культуре происходило не только противостояние религиозного и светского, но и противостояние внутри религиозной культуры.

В Новое время, по общему мнению ряда исследователей, возник образ деятельного и инициативного индивида, стремящегося главенствовать над природой, в отличие от познающего законы мироздания и подчиняющегося им человека античного,

либо от служащего богу человеку Средневековья. Учения о человеческой сущности выдвинулись на авторитетные позиции, оценивая существование бога как излишнюю «гипотезу». Наука и соответствующее ей мировоззрение становится в авангарде культуры, пытается удержать монополию на истинное знание, лишая другие сферы (философию, искусство, религию) права открывать истину и владеть ею. В работе «Что такое метафизика?» М. Хайдеггер отмечал, что наука стала «страстью», выражая этим захваченность человека перспективами исследования мира и подчинения природы [17, с. 25]. Господство науки сопряжено с особым мироотношением, понижающим все науки как таковые.

Таким образом, господство научного мировоззрения привело к интенсификации развития техники, которая, по выражению М. Хайдеггера, стала «совершенно иной» [18], в сравнении с техникой прошлого. «Прогрессивное» человечество стало «хозяином» атомной энергии, получило в свои руки власть над природой. Власть техники достигла таких масштабов, что фактически техника могла оцениваться диаметрально противоположно: и как прогрессивная, и как разрушительная, опасная сила. Особенно четко эти оценки выражены в сциентистских и антисциентистских концепциях соответственно. Крайнее выражение этих позиций создает сильнейшую социальную напряженность и ведет к культурному разрыву. В определенном смысле, эти радикальные позиции опасны, и им присущи ненависть, призыв к вражде и даже уничтожению оппозиции, безразличие к морально-нравственным нормам и ценностям. Именно такие позиции представляют собой центробежные полярности, пытающиеся удалиться от центра, компромисса, «территории согласия», отрицающие любую мысль о примирении.

В информационном обществе, имеющем свою специфику, уникальные отношения и социальные связи, в обществе с доминированием информационно-коммуникационных технологий, ростом инновационной активности во всех сферах жизни проблема культурного разрыва приобретает новую остроту. Противоречивые тенденции почувствовал уже Э. Тоффлер: «...то, что сейчас происходит, по всей вероятности, больше, глубже и важнее, чем промышленная революция. ...данное движение представляет собой не что иное, как второй великий раздел в истории человечества, сравнимый по размаху только с первым великим разрывом в историческом континууме — переходом от варварства к цивилизации» [3, с. 23—24]. Проводя аналогии с «шоком будущего», исследователь пользовался понятием «культурный шок»,

определив его как воздействие, которое погружение в чужую культуру оказывает на неподготовленного путешественника. Вместе с тем, заметим, что шок, в данном контексте, — это реакция индивида либо общества на причину — внезапное и масштабное изменение культурной среды, что отчасти применимо и к пониманию культурного разрыва.

Великий разрыв происходит в информационном обществе по линии традиций, привычного жизненного уклада и инновационного бесконтрольного, «хаотического» развития. На поверхностном уровне заметны интенсивно возникающие ноу-хау, медийные слоганы информационного общества, новый язык и другие подобные вещи. За всем этим скрывается пропасть между традицией и новым миром, поражающим неподготовленного человека своими гиперскоростями. Каждая сторона имеет свои ценности и оперирует своими культурными универсалиями. Каждая из сторон вкладывает различное содержание в существующие универсалии культуры. А по мнению Э. Тоффлера, в информационном обществе ускоряется разрыв с прошлым. И не только история делится на две эпохи, «доинформационную» и «информационную» — происходит разрыв культурных кодов, жизненных укладов, мировоззрений и ценностей [3, с. 28—29].

Глубокие различия новой и традиционной, «досетевой», «доцифровой» культуры усиливались идеологическими выпадами интеллектуалов с обеих сторон. Доступность интернет вызвала волну энтузиазма со стороны интеллектуалов, ориентированных на освобождение от влияния традиционных государственных структур.

Вместе с тем, отметим, что конфликтность между носителями указанных различных культурных кодов, укладов, мировоззрений и ценностей возможно не является неизбежным следствием, допустимо их бесконфликтное, параллельное по отношению друг к другу существование. Однако такой «тихий» разрыв практически исключает возможность плодотворного общения и «культурообмена», что прерывает процесс линейной передачи смыслов и ценностей «от предыдущего к последующему». В ситуации, когда одни не хотят жить по-старому, другие — не могут воспринять новое, «вертикаль» культурной трансляции заменяется горизонтальными вариантами, что может означать столкновение линейно организованной культуры и культуры ризомной.

Описанные выше процессы, связанные с проблематикой культурного разрыва, вполне очевидно актуализируют потребность в научной



рефлексии, в силу которой, начиная с конца XX века феномен культурного разрыва постепенно концептуализируется в гуманитарных научных исследованиях.

Так, в период с 1992 по 1998 год группой американских социопсихологов под руководством Д. Миллера и Д. Прентис были проведены всесторонние исследования проблемы межкультурных контактов и культурных разрывов, результаты которых опубликованы в сборнике статей под общим заголовком «Культурные разрывы: понимание и преодоление группового конфликта» [19]. Авторы отмечают, что традиционные взгляды психологов в данной сфере, преобладавшие с конца 1950-х гг. и сводившиеся к открытию универсальных принципов и инвариантных процессов для достижения позитивности межкультурных контактов через создание неких идеальных условий для их осуществления, полностью учитывающих либо нивелирующих различающиеся интересы и ценности сторон, стали практически бесполезны вследствие растущего этнического и культурного многообразия [19, с. 1—22], и констатируют изменение парадигмы, произошедшее в социальной психологии в период 1980—1999 годов. Смена парадигмы, по их мысли, проявилась как смена фокуса внимания социальных психологов к индивидуальным и групповым различиям. Вместо того чтобы рассматривать их как неудобства, «мешающие» применению универсальных принципов и требующие объяснения, исследователи все чаще рассматривают их как суть проблемы и как предметные выводы, представляющие первостепенный интерес.

Другой аспект — это смена направленности способа смягчения и разрешения конфликтов. Если ранее преобладавший подход был сосредоточен на сокрытии границ групп и подчеркивании их общности, в том числе в части статусов, отношений, целей, друзей, врагов и т. д. [19, с. 173—212], то сегодня исследователи все чаще ставят под сомнение такой подход, они приводят доказательства неизбежности групповой дифференциации, психологической значимости этнической идентичности, реальности и очевидности повсеместных культурных различий, а также отмечают, что попытки подчеркнуть общность взглядов часто терпят неудачу. Согласно новой парадигме, идея установления межгрупповой гармонии должна основываться на культурном плюрализме и признании разнообразия.

Попытка определения понятия культурного разрыва приводится в статье К. Стила и Д. Шермана, посвященной исследованию комплекса психологических особенностей, обусловленных

жизненным контекстом бездомных матерей в США, получающих социальное пособие. Культурный разрыв, согласно мнению авторов, может быть представлен как «граница между социальными общностями, чьи социально-экономические структуры, возможности для успеха, общественные договоры и стили настолько различны, что они определяют принципиально различающиеся психологии», своего рода виртуальный барьер, вызванный культурными различиями, которые препятствуют взаимодействию, взаимопониманию и установлению гармоничных взаимоотношений между участниками этих общностей [19, с. 393—428].

Психологический анализ межкультурных контактов был сфокусирован на теоретических конструкциях, предположительно являющихся посредниками между объективными особенностями окружающей среды и реакцией на них со стороны индивида. Три направления были признаны исследователями наиболее значимыми: теории социальных идентичностей, теории коллективных представлений и теории межгрупповых отношений.

Социальные идентичности, по мнению авторов, — это концепции себя и других, которые обусловлены членством в социальных группах и связаны с категоризацией людьми себя и других, по аналогии с категоризацией прочих живых и неживых объектов, в т. ч. в зависимости от характеристик индивида, свойств его восприятия и социального контекста [19, с. 173—212]. Данные теории утверждают, что люди для улучшения самооценки стремятся соответствовать свойствам социальных групп, к которым они себя относят, что также порождает тенденцию отдавать предпочтение собственной группе за счет других групп (фаворитизм группы). И граница между группами (культурный разрыв) играет центральную роль в определении социальных взглядов и оценок людей по обе стороны. Исследователями рассматривается модели группового сепаратизма [19, с. 23—34] и социального доминирования, принятие индивидом групповой иерархии, стремление человека к эссенциализации групповых различий [19, с. 80—132], динамика межгруппового антагонизма [19, с. 35—79].

Коллективные представления, согласно второму направлению рассматриваемых исследований, — это убеждения, ценности, интерпретационные установки и другие ментальные привычки, которые присущи конкретной культуре и более соответствуют свойствам группы, чем отдельных ее членов. Яркими примерами коллективных представлений являются дискриминационные стереотипы в отношении афроамериканцев в

США, преобладание индивидуальных и коллективистских ценностей в культурах соответственно Запада и Востока [19, с. 239—272], различия в общепринятых подходах к урегулированию конфликтов в европейско-американских, мексикано-американских и афро-американских культурах [19, с. 302—336].

В свою очередь, межгрупповые отношения авторы определяют как фактически сформировавшиеся отношения между конкретными группами, в сочетании с предрассудками, присущими данным отношениям, приобретенными в процессе социализации [19, с. 35—79]. Согласно мнению исследователей, социализация может привести как к слабой, так и к сильной этнической идентичности, то есть она может порождать как предрассудки, так и терпимость. Например, белые люди в США социализировались с очень слабой внутригрупповой идентичностью, поскольку их этническая принадлежность внутри страны почти не имела значения, стереотипы у них определяют доброжелательные межгрупповые установки, за исключением негативных взглядов на чернокожих. Для чернокожего населения же, напротив, условия их социализации породили в наивысшей степени выкристаллизовавшуюся внутригрупповую идентичность.

Количественные и качественные характеристики возникающих культурных разрывов весьма вероятно находятся в некоторой зависимости от уровня культурного многообразия. Так, американские исследователи К. Десмет и Р. Вачиарт оценили динамику культурных разрывов как разнородность культурных ценностей между различными группами в США, измерив ее посредством математической обработки результатов ежегодных социологических опросов, отметив ее снижение в период с 1972 г. по 1999 г. и умеренный рост с начала 2000-х гг. [20].

Ряд отечественных исследований, появившихся на протяжении двух десятилетий XXI века, также посвящен проблеме культурного разрыва. Например, И. В. Нарский писал о культурном разрыве между поколениями [21], Ю. В. Грицков исследовал «культурно-исторические разрывы» [4]. В социологическо-педагогическом исследовании Е. И. Орловой утверждалось, что культурный разрыв сопряжен с гуманитарной катастрофой, обусловленной критическим снижением качества знаний молодого поколения, вызванным «егэизацией» образования и образовательной политикой [22]. И. Н. Морозова, в свою очередь, пишет о разрывах «культурной памяти», которые возникают благодаря различным факторам: намеренной или неумышленной фальсификации истории,

игнорированию исторического наследия и опыта, отсутствием у молодого поколения интереса к дисциплине и науке и т. д. [23].

В отдельную группу можно включить исследования, в которых культурный разрыв сопряжен с отказом от традиции. В научном дискурсе культурный разрыв и традиция образуют достаточно устойчивую смысловую пару. Так, О. Д. Шемякина называет культурный разрыв «очевидным», отмечая, что этим понятием обозначаются фактически множественные разрывы между культурами. Ярким примером культурного разрыва О. Д. Шемякина считает отраженный в противостоянии «западников» и «славянофилов» разрыв между традиционной культурой и культурой вестернизации [24], который, по существу, является очередным проявлением разрыва между своим (исконным, традиционным) и чужим, с обострением противоречия между тенденциями на удержание традиционного (национально идентичного) и ориентации на новационное (соответствующей интернациональной ценности — прогрессу).

В научных исследованиях зачастую противопоставляют западные и восточные ценности, указывая на глубинные противоречия между ними, исторически обусловленные в т. ч. религиозными корнями. Достижения западной цивилизации базируются на духовной платформе протестантизма. Для восточной культуры характерен пиетет духовных традиций, культурного наследия, в основе азиатских ценностей лежит конфуцианская мораль, растворяющая индивида в коллективе, семье, государстве, человечестве [25].

Культурный разрыв образуется, таким образом, по линии контрастирующих ценностей. Приведенные исследования отражают разрыв в контексте исторически сформировавшихся ценностей западной и восточной культур. Применительно к России, в пространстве которой сосуществуют и восточные и западные ценности, о Западе нередко говорят как об «аттракторе», который буквально «магнитит» элементы культуры и «разрывает» культуру на части. В результате культурного разрыва возникают и попадают в обиход такие понятия, как «обскурантизм», «мракобесие», «традиционализм», «консерватизм», «американофилия», «прогресси́зм» и другие, которые можно рассматривать как языковые «индикаторы» разрыва.

**Заключение.** Резюмируя, можно утверждать, что в ряде областей социально-гуманитарного познания, таких как культурология, философия культуры, социология, социальная психология и др., изучаются различные аспекты культурного разрыва, преимущественно в рамках прояснения

причин и следствий конфликтных ситуаций, в т. ч. с прогностическими и превентивными целями, а само словосочетание начинает входить в научный оборот. Тем не менее исследователи не дают определения культурному разрыву, часто пишут о нем в определенном узком контексте и нередко используют это понятие без какого-либо содержательного раскрытия. Вследствие этого можно констатировать сформировавшуюся потребность в строгом и однозначном определении культурного разрыва с избавлением от метафоричности при его использовании. Философское осмысление данного феномена обеспечит выведение его осмысления и исследования на новый, предельно общий уровень рефлексии, отвлеченный от предметной конкретности, с акцентированием принципиально значимых и отличительных его свойств, обнаруживаемых при анализе любых конкретных, эмпирически фиксируемых его проявлений. Весьма вероятно, что концепция культурного разрыва с точки зрения философии может быть применена к пониманию как различных состояний культуры вообще, так и отдельных тенденций и процессов в культуре, включая смены культурных циклов, научные революции, зарождение субкультур и др.

Как было показано, культурный разрыв — это состояние культуры, с которым связывают неоднозначные перемены, влекущие за собой разрушительные последствия для общества и человека, обостряющиеся в контексте стремительных изменений культурной среды информационной эпохи. В качестве одного из основных

отличительных признаков феномена культурного разрыва как особого состояния культуры, следует выделить абсолютизацию культурных различий, возведение их до степени полного взаимотриггера, принципиальной несовместимости. В отличие от разрозненных и малозначимых противоречий, присутствующих в любой культуре, для феномена культурного разрыва характерна высокая концентрация антагонистических культурных противоречий, прежде всего на аксиологическом (ценностном) уровне, в совокупности порождающая конфликтогенный потенциал. Если провести границы с приведенными выше «родственными» понятиями, с учетом причинно-следственных связей, уместно предположить, что культурный перелом (разлом культуры, межкультурный разлом) является следствием культурного разрыва, деструктивной реализацией его накопленного потенциала. В свою очередь, культурная травма, как некое «травмирующее» воздействие на культуру, соответствует одной из возможных причин образования культурного разрыва, а культурный шок — это реакция индивидуального или общественного сознания на внезапное перемещение в ситуацию культурного разрыва.

Кроме того, возможно говорить о существовании двух типов линий культурного разрыва: одной, проходящей в обществе, например, между этносами, нациями, государствами, и второй, проходящей в самом человеке, что открывает дополнительные возможности к исследованию культурного разрыва в контексте индивидуального бытия человека.

### Список источников

1. Fox R. Editorial: The Breakdown of Culture. URL: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/ca.36.1.2744219> [Accessed 01 October 2021].
2. Ferrada-Noli M. A cross-cultural breakdown of Swedish suicide // *Acta Psychiatrica Scandinavica*. 1997. Vol. 96, iss. 2. Pp. 108—116.
3. Тоффлер Э. Шок будущего. М. : АСТ, 2002. 557 с.
4. Грицков Ю. В. Феномен страдания в ситуации культурно-исторического разрыва // *Российский человек в «разломе эпох»: quo vadis?* // Материалы XV Международной научно-практической конференции Гуманитарного университета. 2012. С. 175—179.
5. Яхьяева А. Х. Культурная травма в этногенезе народа // *Актуальные направления научных исследований: перспективы развития* : сб. материалов VI Междунар. науч.-практ. конф. 2018. С. 37—38.
6. Ключевский В. О. Курс русской истории. Лекция LIII. URL: <http://www.spsl.nsc.ru/history/kluch/kluch53.htm> (дата обращения 01.10.2021).
7. Речкин Н. С. Западничество и славянофильство: культурный разрыв и стереотипы в образовании // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. 2006. № 1 (20). С. 184—187.
8. Ионин Л. Г. Социология культуры. М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. 427 с. С. 264.
9. Маньковская Н. Б. Эстетика на переломе культурных традиций. М. : ИФ РАН, 2002. 239 с.
10. Крапчунов Д. Е. Проблема культурного перелома в контексте аксиологического подхода // *Известия Томского политехнического университета*. 2009. Т. 315, № 6. С. 119—122.

11. Tsitkilov P. Ya. Classical Eurasians about the civilizational identity of Russia // *Vestnik of St. Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2021. Vol. 37, iss. 2. Pp. 256—267.
12. Маркс К. Тезисы о Фейербахе (с комментарием Э. В. Ильенкова). URL: <http://spinoza.in/theory/tezisy-o-fejerbahe-s-kommentariem-e-v-il-enkova.html> (дата обращения: 01.10.2021).
13. Фромм Э. Марксова концепция человека. URL: [https://scepsis.net/library/id\\_642.html](https://scepsis.net/library/id_642.html) (дата обращения: 01.10.2021).
14. Степин В. С. Философия и универсалии культуры. СПб., 2000.
15. Гречко П. К. Запрет на разжигание социально-культурной розни: правовые нормы и реалии // *Человек*. 2011. № 2. С. 71—82.
16. Каган М. С. Философия культуры. — СПб. : Петрополис, 1996. 278 с.
17. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М. : Академический Проект, 2013.
18. Хайдеггер М. Вопрос о технике. URL: [http://www.bibikhin.ru/vopros\\_o\\_tekhnike](http://www.bibikhin.ru/vopros_o_tekhnike) (дата обращения: 01.10.2021).
19. *Cultural divides: understanding and overcoming group conflict*. New York : Russell Sage Foundation. 2001. 508 p.
20. Desmet K., Wacziarg R. The Cultural Divide // *NBER Working Paper*. 2018. No. 24630, May. 53 p.
21. Нарский И. В. «Будущее-в-прошлом»: публичное продвижение (советских) семейных «реликвий» в оптике культурно-поколенческих разрывов // *Пути России. Будущее как культура: прогнозы, репрезентации, сценарии. Доклады участников XVII международного симпозиума*. 2011. С. 322—338.
22. Орлова Е. И. Возможно ли преодолеть культурный разрыв? // *Век информации*. 2016. № 2. С. 326—329.
23. Морозова И. Н. «Бегство» из истории: разрывы культурной памяти, актуальность преемственности прошлого — настоящего — будущего // *Девятнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» : материалы международной научно-практической конференции: сборник научных статей*. Челябинск, 2021. С. 166—177.
24. Шемякина О. Д. Разрыв и преемственность в русской культурной традиции: опыт диалога // *Общественные науки и современность*. 2011. № 1. С. 106—116.
25. Юмашев Ю. М. Азиатские ценности: между моралью, политикой и правом // *Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения*. 2019. № 3 (76). С. 29—41.

## References

1. Fox R. Editorial: The Breakdown of Culture. Available from: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/ca.36.1.2744219> (accessed 01 October 2021).
2. Ferrada-Noli M. A cross-cultural breakdown of Swedish suicide. *Acta Psychiatrica Scandinavica*. 1997; 96(2):108-116.
3. Toffler A. *Future Shock*. Moscow: AST; 2002. (In Russ.).
4. Gritskov UV. The Russian Man in “the Fault of the Age”: quo vadis? *Bulletin of XV International scientific-practical conference of Humanitarian University*. 2012:175-179 (In Russ.).
5. Yah’yaeva AH. The cultural trauma at ethnogenesis of people. In: *Aktualnie napravleniya nauchnyh issledovaniy*. 2018:37—38 (In Russ.).
6. Klyuchevskiy VO. *Course in Russian history*. Available from: <http://www.spsl.nsc.ru/history/kluch/kluch53.htm> (accessed 01 October 2021). (In Russ.).
7. Rechkin NS. Westernization and Slavophilism: cultural divide and stereotypes in education. *Gumanitarnie i sotsialno-ekonomicheskie nauki*. 2006;1(20):184-187 (In Russ.).
8. Ionin LG. *The sociology of culture*. Moscow: GU VSHE; 2004. (In Russ.).
9. Man’kovskaya NB. *The Aesthetics of a Cultural Turnabout*. Moscow: IF RAN; 2002. (In Russ.).
10. Krapchunov DE. The problem of cultural breakdown in the context of an axiological approach. *Izvestiya Tomskogo politehnicheskogo universiteta*. 2009;6:119-122. (In Russ.).
11. Tsitkilov PYa. Classical Eurasians about the civilizational identity of Russia. *Vestnik of St. Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. 2021;37(2):256-267. (In Russ.).
12. Marks K. *Theses about Feuerbach*. Available from: <http://spinoza.in/theory/tezisy-o-fejerbahe-s-kommentariem-e-v-il-enkova.html> (accessed 01 October 2021). (In Russ.).
13. Fromm E. *The Marxist concept of human*. Available from: [https://scepsis.net/library/id\\_642.html](https://scepsis.net/library/id_642.html) (accessed 01.10.2021). (In Russ.).



14. Stepin VS. Philosophy and universalizations of culture. St. Petersburg, 2000. (In Russ.).
15. Grechko PK. Prohibition of incitement to social and cultural discord. *Chelovek*. 2011;2:71-82. (In Russ.).
16. Kagan MS. The philosophy of culture. St. Petersburg: Petropolis; 1996. (In Russ.).
17. Heidegger M. What metaphysics is? Moscow: Akademicheskii Proekt; 2013. (In Russ.).
18. Heidegger M. The question about technique. Available from: [http://www.bibikhin.ru/vopros\\_o\\_tekhnike](http://www.bibikhin.ru/vopros_o_tekhnike) (accessed 01 October 2021). (In Russ.).
19. Cultural divides: understanding and overcoming group conflict. New York: Russell Sage Foundation; 2001.
20. Desmet K., Wacziarg R. The Cultural Divide. *NBER Working Paper*. 2018:24630.
21. Narskiy IV. «The Future in The Past»: public promotion of (Soviet) family «relics» in the optics of cultural-generational breaks. *Puty Rossii. Budushee kak kultura: prognozy, representatsii, stsenarii*. 2011:322-338. (In Russ.).
22. Orlova EI. Is it possible to bridge the cultural divide? *Vek informatsii*. 2016;2:326-329. (In Russ.).
23. Morozova IN. «Escape» from history: gaps in cultural memory. In: XIX Slavianskiy nauchnii sobor «Ural. Pravoslavie. Kultura». Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. Chelyabinsk; 2021. Pp. 166-177. (In Russ.).
24. Shemyakina OD. Breaking up and continuity in the Russian cultural tradition: experience of dialogue. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 2011;1:106-116. (In Russ.).
25. Yumashev UM. Asian values: between morality, politics and law. *Zhurnal zarubezhnogo zakonodatelstva i sravnitel'noy pravovedeniya*. 2019;3(76):29-41. (In Russ.).

### Информация об авторе

**А. Н. Минченко** — аспирант направления подготовки «Философия, этика и религиоведение», профиль «Философская антропология, философия культуры».

### Information about the author

**A. N. Minchenko** — post-graduate student of the field of study “Philosophy, Ethics and Religious Studies”, profile “Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture”.

---

*Статья поступила в редакцию 27.09.2021; одобрена после рецензирования 31.10.2021; принята к публикации 18.01.2022.*

---

*The article was submitted 27.09.2021; approved after reviewing 31.10.2021; accepted for publication 18.01.2022.*

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 101:37

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10210

## ФИЛОСОФИЯ КАК ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Татьяна Валерьевна Закирова<sup>1✉</sup>, Галина Ивановна Завьялова<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

<sup>1</sup> tanja1568@yandex.ru ✉, ORCID: 0000-0002-3995-654

<sup>2</sup> lanser.35@mail.ru, ORCID: 0000-0002-5015-1160

**Аннотация.** В век автоматизации и информатизации современного общества на первый план выходит нацеленность на интеграцию в общем образовании. В настоящий момент перед педагогикой стоит задача подготовить человека, обладающего критическим мышлением, готовому к непрерывному обучению и развитию. Фундаментальное образование, противостоящее социально-экономическому кризису нацелено на возвращение самостоятельно мыслящего субъекта. Философия должна стать той парадигмой, которая объединит вокруг себя инновационные подходы в образовании, что приведет к необходимости выработки навыков творческого мышления и индивидуальности. Целью данной работы является исследование возможностей философского знания в контексте общего образования. Авторы руководствуются: принципами исследовательской парадигмы образования, постнеклассической рациональности; постпозитивистскими наработками в области сопоставления философского знания и естественных наук. В статье особый акцент делается на способности философии ставить проблемы; на критической, рефлексивной, просветительской компоненте философского знания. Демонстрируется наличие в философской методологии инструментов, которые играют важную роль в интеллектуальном развитии субъекта общего образования. Мы отмечаем, что обучение философии должно строиться на базе понятных школьникам примеров из их повседневной практики. Занятия философией с учащимися могут проходить как в факультативной форме, так и в форме философских бесед в контексте учебных занятий, когда с помощью «инициирующего» метода происходит приобщение ученика обобщающим знаниям. Мы приходим к выводу, что позиционирование философии в качестве доминанты общего образования дает возможность с самого юного возраста направить вектор мышления в сторону самостоятельности и ответственности, а занятия философией в рамках общего образования не просто развивают мышление подростка, но и возвращают в нем рациональность, логичность, наблюдательность.

**Ключевые слова:** философия, общее образование, воспитание, критическое мышление, духовность, детское философствование, преподавание философии, инновация, интеграция, парадигма

**Для цитирования:** Закирова Т. В., Завьялова Г. И. Философия как парадигма современного общего образования // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 75—81. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10210.

Original article

## PHILOSOPHY AS A PARADIGM OF MODERN GENERAL EDUCATION

Tatiana V. Zakirova, Galina I. Zavyalova

<sup>1,2</sup> Orenburg State University, Orenburg, Russia

<sup>1</sup> tanja1568@yandex.ru ✉, ORCID: 0000-0002-3995-654

<sup>2</sup> lanser.35@mail.ru, ORCID: 0000-0002-5015-1160

**Abstract.** The need for integration in general education comes to the fore. At the moment, pedagogy should prepare in advance a person with reasonable thinking, ready for constant learning and development. Fundamental education, opposing the socio-economic crisis, is the reason for the self-cultivation of the mental phenomenon. Philosophy should become the paradigm that unites innovative approaches in education around itself, which is necessary for the need to develop creative thinking skills and individuality. The purpose of this work is to study the

possibilities of philosophical knowledge in the field of general education. Author of the manual: principles of the research paradigm of education, post-non-classical psychology; post-positivist developments in the field of philosophical knowledge and certain sciences. In the article, special emphasis is placed on the ability of philosophy to pose problems; on the critical, reflective, educational component of philosophical knowledge. The presence in the methodology of such components that play an important role in the intellectual development of general formations is demonstrated. We note that the teaching of philosophy should be based on generally accepted schoolchildren, cases from their daily practice. Philosophy classes with students can take place both in an optional form and in the form of philosophical classes in higher educational institutions, when using the “initiating” method, the student is introduced to communicating knowledge. We come to the conclusion that the positioning of philosophy as the dominants of general education makes it possible from a very young age to direct the vector of thinking aside independently and imagine, and engaging in philosophy within the framework of general education not only develops the thinking of a teenager, but also cultivates naturalness, logic, observation.

**Keywords:** philosophy, general education, upbringing, critical thinking, spirituality, children’s philosophizing, philosophy teaching, innovation, integration, paradigm

**For citation:** Zakirova TV, Zavyalova GI. Philosophy as a paradigm of Modern general education. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):75-81. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10210.

**Введение.** Решение глобальных проблем, стоящих перед человечеством в третьем тысячелетии, требуют уже принципиально иной уровень мышления и качественно иное сознание. Все это может дать современное общее образование. XXI век — это время информатизации и оптимизации образовательного процесса, при котором жесткая дидактика и типичный алгоритм деятельности уступают место инновации и интеграции в общем образовании. Именно нацеленность на интеграцию позволяет показать в общем образовании тесную связь разных областей знаний. И здесь на первое место, конечно же, выходит философия, так как данная дисциплина исследует фундаментальные основы других дисциплин и способна предоставить инструментарий для создания научной картины мира. Философия отвечает на метафизические вопросы, такие вопросы часто называют «вечными». На эти вопросы однозначных признанных ответов не существует, точно так же, как и не существует возрастных барьеров среди задающих их и изучающих. Вопросы позволяют открывать новые способы опровержения различных гипотез и обнаруживать ошибки, позволяя менять прежние представления о мире [17, с. 5]. Сталкиваясь в жизни с разными обстоятельствами, мы задаемся всевозможными вопросами, и все предусмотреть просто нереально. Мы в жизни сталкиваемся с этими вариантами и возможностями, и от этого наша жизнь становится еще насыщенной и интересней. Если давать ученикам знания в виде заостренных догм без их философского рассмотрения, то неизбежно торможение человеческого развития.

**Философия как парадигма современного образования.** Еще в IV веке до н. э. Аристотель заметил удивительное сходство между детским состоянием жизни человека и философией, высказав мысль, что последняя начинается с удивления. Ребенок выступает в роли «философа», переживая свои первые столкновения с воздействием внешнего мира. У него еще нет никаких сформировавшихся опытных данных и чистым ненагруженным теоретическим установками разумом он постигает каждую вещь как феноменолог, использующий феноменологическую редукцию, чтобы выйти за рамки естественной установки [14, с. 23]. Детям более свойственно удивляться, чем взрослым. Окружающий мир видится им гораздо ярче и загадочнее. Например, ребенок, пробуя яблоко, может задаться вопросами, откуда берется вкус и как он (вкус) связан с тем, что он пробует, в каком месте находится «ощущение вкуса». Над решением этих проблем работали британские эмпирики, рассуждая о первичных и вторичных качествах, сейчас же тема «квалиа» активно обсуждается в аналитической философии сознания [13, с. 643]. С детского вопрошания начинается сократический диалог с родителем или педагогом, что позитивно сказывается на возвращении критического мышления. Развитие данного компонента когнитивной деятельности человека обязательно должно быть встроено в систему образования. Тем более что познание через диалог легко ложится на усвоение интересующего ребенка материала [7, с. 134]. Формирование критического мышления происходит в результате процесса обучения, и оно не способно сформироваться без рефлексии над основаниями кажущихся очевидными положений

[8, с. 188]. Культивирование критического мышления в педагогике — это попытка внедрения философии в практическую область деятельности [4, с. 60]. Категориальная сетка философии способна преодолеть фрагментарность знаний, получаемых в школе. Согласно К. Ясперсу, вполне серьезно можно говорить о существовании «богатейшей детской философии», если объединить все размышления детей [19, с. 26]. Хорошим примером преподавания философских знаний для детей в России является программа «Философия — детям», на базе Философского факультета МГУ, где участники в возрасте от восьми до шестнадцати лет ходят на занятия по развитию основ логики и навыков ведения дискуссии [6, с. 171].

Философия позволяет молодым людям стать сознательнее, самостоятельнее, рациональнее. Данная дисциплина углубляет мировосприятие, что дает школьникам и студентам доступ к развитию жизненных событий, закрытых для детей и подростков [1, с. 712]. Мы считаем, что диспозиция философии как парадигмы современного общего образования раскрывает условность антитезы «взрослые — дети» в контексте фундаментальных философских вопросов.

В современном обществе у многих взрослых преобладает прагматическое отношение к любым вопросам, и только дети — эмоционально открыты и искренни. Обладая лингвистической свободой, они видят мир во всем его многообразии, и познать этот мир им помогает философия. Инновационность модели современного общего образования показывает, что в прошлое ушла ориентация на передачу готовых знаний. Школы начинают понимать, что нет необходимости «натаскивать» учащегося на информацию, которую необходимо усвоить. И задача общего образования должна заключаться в передаче базовых знаний, на основе которых учащийся сам может принять решение в нестандартной ситуации, возникающей в жизни. При этом современное общее образование не в полной мере задействует творческий потенциал и способности мышления учащихся. Универсальность же философского знания позволяет школьнику самоопределиваться и найти ответы на смысложизненные вопросы.

Практика внедрения философии в учебные программы школ, гимназий, колледжей, техникумов указывает на то, что современное общее образование видит и понимает необходимость данного курса в современных реалиях. Если мы обратимся к истории, то впервые программа обучения философии для детей была разработана М. Липманом в 70-е годы XX века в США [16, с. 4]. Этот курс был одобрен ЮНЕСКО и реализован более чем

в 40 странах мира. Французские ученики имеют возможность изучать историю философии, итальянские — посещать уроки «системы философии».

Несмотря на консервативность школьного образования, современная парадигма образования видит востребованность в самостоятельных, разносторонне развитых, критически мыслящих людях, способных задаваться фундаментальными вопросами [18, с. 5]. Философия же способна снабдить ребенка аппаратом самостоятельного критического мышления, чтобы он имел возможность сомневаться, проверять информацию и в случае необходимости отбрасывать не прошедшие рациональный анализ гипотезы.

Главная функция философии в системе современного общего образования — это обеспечение теоретико-ценностной интеграции преподавания гуманитарных и естественнонаучных знаний. Поэтому в основу пропедевтического философского курса целесообразно положить два принципа: принцип всеединства (монизма) и принцип гуманистической сущности философского знания [11, с. 142]. Первый заключается в освещении гносеологических, онтологических, исторических, этических, эстетических, ценностных проблем как ориентированных вокруг одного смыслового центра — всеобщей взаимосвязи природных, общественных и личностно-духовных явлений и процессов. С этим же связано и раскрытие тенденций гуманизации естественных наук, а также особенностей внедрения точных методов в гуманитарные науки. Второй же базируется на антропоцентризме, идее человека как познающего субъекта, как точки отсчета в познании природы, социума, собственного духовного мира, нацеленности человека на социокультурное творчество. В результате учащимся предоставляется возможность, используя средства и методы философского анализа, обрести парадигмальное восприятие проблем мировой и отечественной истории, литературных памятников и объектов искусства, актуальных вопросов математики, биологии, химии, физики [12, с. 732]. Этот подход в полной мере отвечает дидактическим принципам изучения более сложного на основе уже известного.

В современном мире естественные науки уже не пытаются преодолеть метафизические аспекты действительности, но с помощью философии помогают подрастающему поколению осмысливать такие концепты, как сознание, разум, мысль, бытие, время, пространство, природа, дух, материя. Подрастающее поколение остро нуждается в целостном познании мира, сохраняя свою культуру, религию.



Парадигма образования с философским уклоном на первое место ставит духовное развитие учеников, реализацию их интеллектуальных потенциалов. При взаимосвязи духовности и понимания второе можно трактовать как способ освоения мира, который ведет к пониманию себя как рефлексирующего над своим существованием, жизнетворчеством. Понимающая педагогика существенно дополняет педагогику знания. Чтобы интегрироваться в культуру, информация об окружающем мире должна быть качественным образом осмыслена и понята, для чего ядром педагогического процесса должна стать философская парадигма мышления [2, с. 145]. Обучение философии должно строиться на базе понятных школьникам примеров из их повседневной практики. Для этого крайне важно наличие компетентных в этой области педагогов, способных развить в учениках интенцию на философский способ мировосприятия. Безусловно, вхождение юных умов в мир философских идей должно строиться на принципе соответствия содержания образования когнитивному потенциалу обучаемых, что включает в себя определенный уровень адаптации информации данной дисциплины, придание ей доступной для детей и подростков формы [5, с. 92].

Занятия философией с учащимися могут проходить как в факультативной форме, так и в форме философских бесед в контексте учебных занятий, когда с помощью «инициирующего» метода происходит приобщение ученика обобщающим знаниям. Знакомство подрастающего поколения с данной наукой должно выстраиваться пошагово от простых заданий к более сложным, включая работу с текстами, написание эссе, изучение философских категорий. Ключевыми принципами в такой работе будут: комплексность (беседы-обсуждения, чтение, показ презентаций и др.); поощрение самостоятельной работы учащихся; интерактивность уроков; участие педагога в качестве модератора дискуссий, а не ментора, споры с которым не поощряются. Максима «Класс как сообщество исследователей» также имеет важное место в основе обучения философии, которая должна применяться повсеместно, а не как одна дополнительных педагогических методик [10, с. 58]. Использование цифровых технологий является еще одним важным средством в улучшении качества урока и его эффективности [3, с. 239].

Остановимся на обсуждении конкретных возможных заданий. Так, на развитие самостоятельного мышления детям можно предложить поработать с философскими категориями. К примеру, возьмем понятие справедливости, приведем

какие-либо из высказываний мыслителей классиков о справедливости и спросим у учащихся, как они его понимает и как это понятие согласуется с другими смежными понятиями и добродетелями (равенство, достоверность, объективность, честность и т. д.). Учитель руководит деятельностью по анализу данных понятий, обсуждает с учащимися, в каких ситуациях они имеют место, какие коннотации им могут быть присущи в зависимости от контекста. В таких ситуациях хорошо использовать наводящие вопросы: «Применимо ли это только к вещам или к людям и животным тоже?» и т. п. Захватывающий опыт ученики могут приобрести, оперируя с дурной бесконечностью (порочным кругом). Здесь будет интересно обсудить парадокс лжеца, трилемму Мюнхгаузена. Высоких когнитивных усилий требует оперирование с метафорами, но в то же время — это чрезвычайно интересная практика по конструированию своих первых концептуализаций. Как вариант, ученикам могут быть предложены вопросы: «Узнаем ли мы что-то новое об обществе, если рассмотрим его как механизм/организм?», «Какое определение человека вам кажется наиболее обоснованным: животное, машина, творение Бога?». Разумеется, выполнение подобных заданий не гарантирует того, что дети тут же начнут читать работы Платона или Р. Декарта. Однако такие занятия станут основой для задействования аргументации, анализа, умения ставить вопросы, начать «пользоваться собственным разумом» [15, с. 10]. Ученики раздвинут границы обыденного понимания мира, увидят различие в человеческих ценностях. Некоторые из обучаемых, возможно, на самом деле захотят приобщиться к более углубленному изучению философии.

Философия в рамках общего образования может стать новой педагогической доктриной при условии реализации просветительской функции. Философские штудии с подрастающим поколением особенно важны, если способствуют получению обобщающих, целостных знаний, формированию культурной базы, нравственному становлению личности, реализации творческого потенциала, осознанию смысла жизни. К нравственному становлению личности философия ведет, поскольку она не может быть «нечестной». Если человек задается вопросами познания общества, бытия, смысла жизни, то он не может быть нечестным относительно себя и окружающей его действительности [9, с. 69].

**Заключение.** В настоящее время размывается граница между специалистами узкого и широкого профиля. В современном мире человеку необходимо получение образования, длящегося

всю жизнь, взамен базового уровня подготовки, полученного в молодости и служащего основой его профессиональной деятельности. Социально-гуманитарное знание приходит к осмыслению непрерывного профессионального развития в качестве необходимой данности трудового пути каждого агента социальных взаимоотношений. В мире, где непрерывное образование и обучение в течение всей жизни стало нормой, только теоретически подкованный человек, обладающий фундаментальными знаниями может стать качественным «узким специалистом».

Таким образом, философия необходима в общем образовании благодаря своей способности ставить проблемы; в виду наличия критической, рефлексивной, просветительской компоненты.

Обучение же этой дисциплине должно строиться на базе понятных школьникам примеров из их повседневной практики. Занятия философией с учащимися могут проходить как в факультативной форме, так и в форме философских бесед в контексте учебных занятий. Мы приходим к выводу, что позиционирование философии в качестве доминанты общего образования дает возможность с самого юного возраста направить вектор мышления в сторону самостоятельности и ответственности, а занятие философией в рамках общего образования не просто развивают мышление подростка, но и возвращают в нем Задача философии — помочь молодому человеку «выйти» в мир, а не приспособиться к нему.

### Список источников

1. Борисов С. В. Феномен философствующего ребенка: перспективы исследования // Дети и общество: социальная реальность и новации. Сборник докладов Всероссийской конференции с международным участием «Дети и общество: социальная реальность и новации». М. : РОС, 2014. С. 71—719.
2. Беляева Л. А. Философское образование школьников в контексте современной философии образования // Педагогическое образование в России. 2014. № 3. С. 144—148.
3. Доронина С. Г. Цифровая среда и новая парадигма образования: в контексте программы «философия для детей» // Новые образовательные стратегии в современном информационном пространстве. Сборник научных статей по материалам международной научно-практической конференции «Новые образовательные стратегии в современном информационном пространстве». Спб. : РГПУ им. Герцена, 2020. С. 237—242.
4. Жилина В. А. Критическая рефлексия как ключевая составляющая современного образования // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 59—65.
5. Ильюшенко Н. С. Философия для детей: эффективный инструмент развития самостоятельности мышления // Социум и власть. 2020. № 5(85). С. 86—94.
6. Кузнецова А. Г. Философия для детей в школе и дома сегодня // Vitacogitans: альманах молодых философов. 2020. № 12. С. 166—177.
7. Мелехина М. Б. Методические особенности преподавания дисциплины «Основы философии» в контексте современной образовательной парадигмы // Заметки ученого. 2020. № 4. С. 129—137.
8. Суханова Н. П. Детская философия и преподавание философии детям // Наука и школа. 2019. № 5. С. 185—190.
9. Тульчинский Г. Л. Честная философия // Интеллект. Инновации. Инвестиции. Материалы круглого стола. 2017. № 12. С. 68—76.
10. Тылик А. Ю. Дидактические принципы программы «Философия для детей» (М. Липман) в свете концепции универсальных компетентностей // Педагогика. Вопросы теории и практики. 2020. № 1. С. 55—59.
11. Шаталова Л. И. Педагогическая философия в саморазвитии специалиста нового типа // Социально-психологические проблемы ментальности / менталитета. 2018. № 15. С. 189—201.
12. Auriac-Slusarszyk E., Maire, H., Thebaut, C., Slusarszyk, B. Improving the quality of philosophical writing: experimentation on the first philosophical compositions of 12 and 13-year-old pupils // Educational Review. 2018. Vol. 72, no. 6. Pp. 729—751.
13. Berger J., Drown R. Conceptualizing consciousness // Philosophical Psychology. 2021. Vol. 34, no. 5. Pp. 637—659.
14. Husserl E. The Phenomenology of Internal Time-Consciousness. Bloomington, Indiana : Indiana University Press, 2019.
15. Kant I. An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’. London : Penguin, 2013.
16. Lipman M. Philosophy Goes to School. Philadelphia : Temple University Press, 2010.

17. Mendonca D., Carval M. Costa. The richness of questions in philosophy for children childhood & philosophy. 2019. Vol. 15. Pp. 1—21.
18. Metcalf T. The Case for Philosophy as a General-Education Requirement // *Teaching Philosophy*. 2021. Vol. 45, no. 3. Pp. 1—46.
19. Jaspers K. *The Origin and the Goal of History*. London : Routledge, 2021.

## References

1. Borisov SV. Fenomen filosofstvujushhego rebenka: perspektivy issledovanija. In: *Deti i obshhestvo: social'naja real'nost' inovacii*. Moscow: ROS; 2014. Pp. 711-719. (In Russ.).
2. Beljaeva LA. Filosofskoe obrazovanie shkol'nikov v kontekste sovremennoj filosofii obrazovanija. *Pedagogicheskoe obrazovanie v Rossii*. 2014;3:144-148. (In Russ.).
3. Doronina SG. Cifrovaja sreda i novaja paradigma obrazovanija: v kontekste programmy «filosofija dlja detej». In: *Novye obrazovatel'nye strategii v sovremenном informacionnom prostranstve*. St. Petersburg: RGPU im. Gercena; 2020. Pp. 237-242. (In Russ.).
4. Zhilina VA. Kriticheskaja refleksija kak kljuchevaja sostavljajushhaja sovremenного obrazovanija. *Voprosy filosofii*. 201;6:59-65. (In Russ.).
5. Il'jushenko NS. Filosofija dlja detej: jeffektivnyj instrument razvitija samostojatel'nosti myshlenija. *Socium i vlast'*. 2020;5(85):8-94. (In Russ.).
6. Kuznecova AG. Filosofija dlja detej v shkole i doma segodnja. *Vita cogitans: al'manah molodyh filosofov*. 2020;12:166-177. (In Russ.).
7. Melehina MB. Metodicheskie osobennosti prepodavanija discipliny «Osnovy filosofii» v kontekste sovremennoj obrazovatel'noj paradigmy. *Zametki uchenogo*. 2020;4:129-137. (In Russ.).
8. Suhanova NP. Detskaja filosofija i prepodavanie filosofii detjam. *Nauka i shkola*. 2019;5:185-190. (In Russ.).
9. Tul'chinskij GL. Chestnaja filosofija. *Intellekt. Innovacii. Investicii. Materialy kruglogo stola*. 2017;12: 8-76. (In Russ.).
10. Tylik AYu. Didakticheskie principy programmy «Filosofija dlj adetej» (M. Lipman) v svete koncepcii universal'nyh kompetentnostej. *Pedagogika. Voprosy teorii i praktiki*. 2020;1:55-59. (In Russ.).
11. Shatalova LI. Pedagogicheskaja filosofija v samorazvitii specialist novogo tip. *Social'no-psihologicheskie problem mental'nosti / mentaliteta*. 2018;15:189-201. (In Russ.).
12. Auriac-Slusarszyk E, Maire H, Thebaut C, Slusarszyk B. Improving the quality of philosophical writing: experimentation on the first philosophical compositions of 12 and 13-year-old pupils. *Educational Review*. 2018;72(6):729-751. (In Russ.).
13. Berger J, Drown R. Conceptualizing consciousness. *Philosophical Psychology*. 2021;34(5):637-659. (In Russ.).
14. Husserl E. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Bloomington: Indiana University Press; 2019. (In Russ.).
15. Kant I. *An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'*. London: Penguin; 2013. (In Russ.).
16. Lipman M. *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press; 2010. (In Russ.).
17. Mendonca D, Carval MC. «The richness of questions in philosophy for children. *Childhood & philosophy*. 2019;15:1-21. (In Russ.).
18. Metcalf T. The Case for Philosophy as a General-Education Requirement. *Teaching Philosophy*. 2021;45(3):1-46. (In Russ.).
19. Jaspers K. *The Origin and the Goal of History*. London: Routledge; 2021. (In Russ.).

## Информация об авторах

**Т. В. Закирова** — кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии, культурологии и социологии.

**Г. И. Завьялова** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии.

### **Information about the authors**

**T. V. Zakirova** — Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer at the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

**G. I. Zavyalova** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology.

---

---

*Статья поступила в редакцию 03.02.2022; одобрена после рецензирования 27.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

*The article was submitted 03.02.2022; approved after reviewing 27.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

---

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

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



Научная статья

УДК 001.1:316—101.1:316

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10211

## Постчеловек — симулякр подмены человека

**Екатерина Григорьевна Прилукова<sup>1✉</sup>, Георгий Юрьевич Квятковский<sup>2</sup>,  
Юлия Вячеславовна Полякова<sup>3</sup>, Дмитрий Владимирович Бобров<sup>4</sup>,  
Данил Александрович Лаптев<sup>5</sup>**

<sup>1, 2, 3, 5</sup> Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинск, Россия

<sup>4</sup> Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

<sup>1</sup> prilukova74@gmail.com✉, ORCID: 0000-0002-0502-2917

<sup>2</sup> kviatkovskiigi@susu.ru, ORCID: 0000-0003-3542-562

<sup>3</sup> poliakovayv@susu.ru

<sup>4</sup> Mitya743@gmail.com

<sup>5</sup> Idanik99@mail.ru

**Аннотация.** Тема постчеловека приобрела особую актуальность в настоящее время — время цифровых технологий и господства экрана. Авторы ставят под сомнение содержание понятия «постчеловек» как человека с наличием «встроенного» технологического компонента, в том числе и интеллекта. Формирующиеся новые антропологии, предлагают различные сценарии стремительно наступающего будущего. Целью работы является необходимость обратить внимание научного сообщества на несовершенство сформировавшегося понятия. Методологические рамки исследования определяются синтезом интеллектуального капитала классической и неклассической философской теории и положениями теории симулякров Жана Бодрийяра. Обращаясь к исследовательской программе Ж. Бодрийяра, авторы предпринимая попытку показать существенные характеристики постчеловека. Предлагается возможная интерпретация содержания понятия «постчеловек» и его потенциала. Осуществленное исследование может быть использовано для осмысления цифровой реальности и положения концепции Ж. Бодрийяра позволяющих обосновывать выводы о трансформациях виртуального пространства.

**Ключевые слова:** постчеловек, симулякр, образ экрана, мир, реальность, современность, информация, смысл, понимание, технологии

**Для цитирования:** Прилукова Е. Г., Квятковский Г. Ю., Полякова Ю. В., Бобров Д. В., Лаптев Д. А. Постчеловек — симулякр подмены человека // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 82—88. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10211.

Original article

## Posthuman is a simulacrum of human substitution

**Ekaterina G. Prilukova<sup>1✉</sup>, Georgy Yu. Kvyatkovsky<sup>2</sup>, Yulia V. Polyakova<sup>3</sup>,  
Dmitry V. Bobrov<sup>4</sup>, Danil A. Laptev<sup>5</sup>**

<sup>1, 2, 3, 5</sup> South Ural State University (National Research University), Chelyabinsk, Russia

<sup>4</sup> St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

<sup>1</sup> prilukova74@gmail.com✉, ORCID: 0000-0002-0502-2917

<sup>2</sup> kviatkovskiigi@susu.ru, ORCID: 0000-0003-3542-562

<sup>3</sup> poliakovayv@susu.ru

<sup>4</sup> Mitya743@gmail.com

<sup>5</sup> Idanik99@mail.ru

**Abstract.** The posthuman topic has acquired particular relevance nowadays — the time of digital technology and screen dominance in the present. There is a time of digital technology and screen dominance. The authors question the content of the “posthuman” concept of “posthuman” as a person with a “built-in” technological

component, including intelligence. Emerging new anthropologies offer different scenarios for a rapidly advancing future. The purpose of the work is the need to draw the attention of the scientific community to the imperfection of the formed concept. The methodological framework of the research is determined by the synthesis of intellectual capital of classical and non-classical philosophical theory and the provisions of Jean Baudrillard's theory of simulacra. Referring to the research program of J. Baudrillard, the authors attempt to show the essential characteristics of the "posthuman". The authors offer a possible interpretation of the content of the concept of "posthuman" and its potential. The research results can be used to comprehend digital reality. The provisions of the concept of J. Baudrillard make it possible to substantiate conclusions about the transformations of the virtual space.

**Keywords:** posthuman; simulacrum, screen image, world, reality, modernity, information, meaning, understanding, technologies

**For citation:** Prilukova EG, Kvyatkovsky GYu, Polyakova YV, Bobrov DV, Laptev DA. Posthuman is a simulacrum of human substitution. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):82-88. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10211.

**Введение.** Все чаще и чаще мы слышим утверждение «мир изменился кардинально/чрезвычайно/революционно» и т. п. далеко за пределами научного сообщества — об этом стремительно наступившем новом мире размышляют политики, журналисты и обыватели [1]. Действительно, человечество сделало и достигло многого, прежде всего, в науке и производстве (освоение космоса, стволовые клетки, клонирование живых организмов, медицина долголетия, технологии когнитивного совершенствования человека, компьютер на ладони, цифровые двойники и т. п.). Сформировалась новая реальность, превратившись очень быстро из виртуальной в актуальную. Картины писателей-фантастов, сцены «звездных войн», всевидящее око «большого брата», пророчества различного толка предсказателей, расчетные прогнозы аналитиков и многое другое нашли воплощение в ней. Тем не менее, мир не стал прочнее и стабильнее в своей устремленности в будущее. Природные и техногенные катаклизмы, вечные поиски политиками критериев распределения «по справедливости» и стремление перераспределить, перетекающие порой в локальные военные конфликты, амбиции и необузданная «страсть к наживе» транснациональных корпораций, жестокость и насилие, неопределенность и т. п. имеют такой же актуальный статус, как и прежде [2; 6]. Более того, мир, став прозрачным, оказался и более хрупким, что отчетливо предъявила человечеству эпидемия заболеваний под названием «ковид» (COVID-19), вызванных новым коронавирусом («coronavirus disease 2019») и «вошедшая в историю с 2019 г. как чрезвычайная ситуация международного значения» [8]. Предлагаются и отвергаются различные амбициозные проекты мироустройства и миропорядка, устойчивыми характеристиками которого становятся нестабильность, изменчивость, трансформация и «смерть» институтов общества, транзит власти и т. д. Все это не

могло не отразиться на бытии человека в недрах его быстро изменяющейся «второй природы».

**Результаты исследования и их обсуждение.** С целью отразить происходящие стремительные изменения и подчеркнуть их преобразовательный характер философская антропология вводит новый концепт постчеловека. Справедливости ради следует отметить, что о приближающейся эре «постчеловека» начали говорить почти два столетия назад: сразу же после выхода в свет «Происхождения видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь» в 1859 г. Ч. Дарвина, изменившей представления человека о человеке как особом творении Бога [6]. С тех пор под влиянием идей научно-технического и технологического прогресса утверждение, что человек не является конечной стадией эволюции, приобрело большую популярность. Но на современном этапе этот концепт становится основой проектов «новых антропологий» — трансгуманизма и постгуманизма. Первая из них определяет постчеловека как потомка человека, выходящего за предзаданные ему природой биологические рамки, и утверждает возможность его технологической «сборки» [4]. Вторая, преодолевая дуалистические оппозиции (прежде всего, субъект—объект), указывает на неотделимость постчеловеческого от нечеловеческого и предлагает новый уровень понимания субъектности на фоне разворачивающейся проблемности экологической ситуации [9, с. 61], и в результате в отличие от трансгуманистического постчеловека постгуманистический постчеловек таковым может называться лишь условно, поскольку в принципе не стремится сохранить в себе человеческое как основание собственной субъектности.

Однако представляется, что в обеих версиях постчеловеческое все же является воспреемником человеческого: постчеловек переживает мир так же, как это делает человек, он даже в большей

степени озабочен поиском смысла собственного существования, т. е. экзистенциальными переживаниями. Исходя из биосоциопсихического понимания человека, нам представляется возможным определить постчеловека как *исследовательский конструкт, отражающий воображаемое бытие человека будущего на грани человеческого как унаследованных биологических оснований и нечеловеческого как приобретенных социальных оснований при сохранении специфически человеческих психологических оснований — неустрашимых конфликтов в сознании*. Фактически то, как используется конструкт «постчеловек», на наш взгляд, является симулированием подмены человеческого, на самом деле таковой подмены не происходит, граница между человеческим и сверхчеловеческим (нечеловеческим) так и остается непоресеченной.

На основании вышесказанного в исследовательском плане интересен не сам факт *появления* постчеловека, а его *проявления* в рамках жизнедеятельности общества. Насколько экономически «собранный» обществом потребления технологический автономный индивид, живущий с экраном и наделенный персональным кодом быстрого реагирования (QR-code), является субъектом социальности в мире тотальной информации и коммуникации? Мыслит ли он сам самостоятельно или только при помощи *воспринимаемых образов мысли*, брошенных с экрана, ибо эти образы настолько динамичны, ярки и привлекательны, что их смысл может превращаться в нечто совершенно противоположное от первоначального содержания (технически это довольно легко достигается)? Успевают ли человек настоящего времени «ухватить» мысль и осмыслить ее, когда сотворенный мир — мир виртуальный и искусственный — становится миром актуального реального, так как границы между ними практически нет? Реальность оказывается погруженной в виртуальные образы, ставшие неотъемлемой частью повседневности [5]. Поэтому попытаемся рассмотреть социальные аспекты гипотетического функционирования конструкта «постчеловек», что оказывается возможным, поскольку мы живем не только в предметном мире, но и в мире понятий, во многом определяющих нашу жизнь [12, с. 44—45]. Методологические рамки исследования определяются положениями теории симулякров Жана Бодрийяра.

Согласно Бодрийяру, нельзя однозначно утверждать, что он (постчеловек) есть некий произведенный человек-киборг, чьи характеристики можно беспрельдно изменять и совершенствовать за счет приобретения и/или утраты каких-

либо свойств [15, р. 74; 16, р. 29—30; 17]. Продолжают оставаться нерешенными этические и правовые аспекты взаимодействия по линии *гибрид человека с машиной и человек*. Человек, хотя и предстает неким синтезированным существом живого (природного) и машины (неприродного), становится все более и более зависимым именно от неприродного (искусственного) компонента как в себе самом, так и в окружающей среде. Вместе с тем это неприродное создано *по образу и подобию* именно природного человеком. Более того, всегда имеет место быть техническое несовершенство искусственного биологического (яркие примеры тому реализация атомного проекта, синтезированные биологические пищевые добавки и т. д.), отчетливо являющее собой привычное картезианское противопоставление души и тела [18]. Человек должен быть всегда там, где есть сложное техническое «творение», потому что «когда побочные последствия научно-технического прогресса могут приобретать драматические масштабы, требуется совершенно новое осознание отношений между наукой, техникой и обществом, что выдвигает на первый план и новые постановки вопросов типа «аварии на технических установках», «следствия для мира природы», «социальные последствия» или же «преднамеренное злоупотребление техникой» и т. п.» [3, с. 116].

Когнитивная сфера человека, обладая высоким уровнем развития различных социальных навыков в пространстве виртуальной реальности, обеспечивает человеку высокий адаптационный ресурс, но сложность усложняющейся реальности зачастую превышает возможности этого ресурса. В условиях виртуальной реальности когнитивные процессы упрощаются, так как логические отношения и связи подстраиваются под желаемый результат. Сложная информация в больших объемах воспринимается с трудом — заставить себя думать человеку становится слишком трудно и порой больно. Человек стремится получать информацию посредством «картинки», поскольку в ней ответы на все вопросы даны сразу. Более того, картинка воспринимается быстрее и легче, чем текстовая информация, пусть даже и в 144 символах. Решения принимаются быстро, поскольку есть страх того, что другой возможности может и не появиться. В результате совершаются поспешно не проанализированные действия. Диктат визуализации мысли отражается и в речевых способностях человека настоящего времени: косноязычие, подмена понятий, сокращения и изобретение новых слов и пр. Таким образом, обобщенный «портрет» современного человека заключает в себя такие сущностные характеристики, как

поиск нового, ориентированность на успех, креативность, акцентуация на «здесь и сейчас», неумение цельно и структурировано излагать свои мысли, строить сложные умозаключения, трудно удерживать фокус внимания на чем-то достаточно долго, мысль словно скользит по поверхности, не проникая вглубь. Мысль становится еще одним легко сменяемым зрелищным образом. Сознание начинает продуцировать мир по устоявшимся схемам и алгоритмам: «Я» встречается не с феноменом бытия, а с его знаково-символическим уровнем [10]. Реальность оказывается видимой.

Однако следуя логике рассуждений Ж. Бодрийера, симуляция должна иметь сходные с симулируемым по структуре свойства и, следовательно, создать принципиально отличный от мира человеческого мир постчеловека невозможно. Тем не менее, его можно и необходимо вообразить, т. к. «постчеловеческий мир может оказаться куда более иерархичным и конкурентным, чем сегодняшний, а потому полным социальных конфликтов. Это может быть мир, где утрачено будет любое понятие «общечеловеческого», потому что мы перемешаем гены человека с генами стольких видов, что уже не будем ясно понимать, что же такое человек» [14, с. 218]. Возможность гипотетического образа будущего человека, значительно отличающегося от привычного человеческого облика и появившегося при использовании технологий различных наук: информатики, биотехнологии, медицины, психологии и т. п. — напоминание человеку о нем самом. В преддверии возможной эры постчеловека важно осознать останется ли человек доминантным агентом перемен или уступит место более умным машинам. Технологии могут оказаться несовершенными в силу различных обстоятельств и непрестанно нуждаются в контроле со стороны своего создателя — человека. Они «с самого начала нас пугают, и согласие относительно необходимости установить политический контроль над их разработкой и применением возникает сразу» [14, с. 255]. Пока сами технологии без человека не способны существовать — но что если сильная программа искусственного интеллекта все же будет реализована? Никто, кроме человека, не может взять на себя ответственность за то, что «человеческое понятие прогресса должно означать не вымирание других творений природы и в то же время омертвление душевных и чувственных потенций человека, но скорее увеличение своеобразия человека, которое свершается главным образом через расширение его духовности» [11] — но в мире постчелове-

ка проблема ответственности может быть просто снята.

Несмотря на приставку «пост», этот симулируемый «постсовременный человек» ищет ответ на вечные вопросы о собственном существовании в мире, о природе и реальности мира, сохраняя за собой право выбора стратегии их развития в том или ином контексте социокультурной динамики. Иными словами, постчеловек/пост(не) человек продолжает быть субъектом (декартовское «мыслю») или хотя бы стремится быть таковым. Следовательно, мы не так уж далеко ушли от классического понимания человека, ставшего традиционным и фактически господствующим до конца XX столетия, как «субъекта общественно-исторического процесса, развития материальной и духовной культуры, биосоциального существа, обладающего членораздельной речью и сознанием, нравственными качествами» [18]. Все приписываемые человеку свойства, перечисленные в этом определении, сохраняются и у гипотетического постчеловека. В обществе настоящего времени — информационном/постинформационном — пока еще собственно человек утопает в потоке информации и переполняется ей. Удастся ли ему быть все-таки человеком — зависит только от него самого. Для этого необходимо отказаться от симуляции знаний и их получения, когда нечто напоминающее процессы извлечения и получения знания (в основном по форме) сохраняется, а гносеологического потенциала как фундаментальной предпосылки познания нет («смерть» субъекта), отказаться от симуляции творчества, при котором «все дозволено», если это объявлено творческим актом, симуляции философствования, при которой субъект освобождается от онтологизации собственной картины мира. Иначе вполне вероятно наступление постистории, когда «все уже было» и «все уже есть», но нет лишь одного — потенциала человека, не ограниченного предлагаемыми образами стереотипами мышления и поведения и создающего «будет».

**Заключение.** Апокалиптический прогноз Ж. Бодрийера, нарисовавшего пессимистическую картину общества «молчаливого большинства», способен стать реалистичным. Однако мы полагаем, что обращение к творчеству Ж. Бодрийера, если его рассматривать не как утописта либо автора руководства к действию, является одной из основ анализа и прогнозирования нашего становящегося так быстро цифровым социальным — и одним из средств предотвращения дальнейшего симулирования человеческого.



## Список источников

1. Вохлачев С. В. Приставка «пост» уже никого не радует: Пик упадка пройден // Независимая газета. 2019. 27 мая. URL: [https://www.ng.ru/stsenarii/2019-05-27/10\\_7583\\_post.html](https://www.ng.ru/stsenarii/2019-05-27/10_7583_post.html) (дата обращения: 18.06.2021).
2. Гегель И. В. Судебное эхо техногенных катастроф в печати // Медиаскоп. 2011. № 2. URL: <http://www.mediascope.ru/node/834> (дата обращения: 21.08.2021).
3. Грунвальд А. Роль социально-гуманитарного знания в междисциплинарной оценке научно-технического развития // Вопросы философии. 2011. № 2. С. 115—126.
4. Дарвин Ч. Р. Происхождение видов путём естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. М. : АСТ, 2019. 592 с.
5. Кастельс М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе / пер. с англ. А. Матвеева / под ред. В. Харитоновой. Екатеринбург : У-Фактория (при участии изд-ва Гуманитарного университета), 2014. 328 с.
6. Криман А. И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 57—68.
7. Лопатин А. В. Техногенные катастрофы и их влияние на общество, государство и личность: проблемы и перспективы // Вопросы безопасности. 2019. № 5. С. 1—8. URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=29981](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29981) (дата обращения: 20.08.2021).
8. Никифоров В. В., Суранова Т. Г., Чернобровкина Т. Я., Янковская Я. Д., Бурова С. В. Новая коронавирусная инфекция (COVID-19): клинико-эпидемиологические аспекты // Архив внутренней медицины. 2020. № 10 (2). С. 87—93. URL: <https://www.medarhive.ru/jour/article/viewFile/1020/888> (дата обращения: 20.08.2021).
9. Постчеловек и постчеловечество: будущее цивилизации или ее конец? (круглый стол) / С. С. Хоружий, Л. Г. Фишман, Н. А. Комлева и др. // Вестник Московского государственного областного университета. 2016. № 3. Режим доступа: <https://vestnik-mgou.ru/ru/Articles/Doc/757> (дата обращения 20.12.2021).
10. Руднев В. П. Прочь от реальности. Исследования по философии текста. М. : Аграф, 2000. 432 с.
11. Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Новая технократическая волна на Западе : [сб. ст.] / сост. и авт. вступ. ст. П. С. Гуревич. М. : Прогресс, 1986. С. 240—249. URL: <http://philosophy.global.ru/idx/126.html> (дата обращения 20.12.2021).
12. Сорокина Г. В. Философские ассоциации (на базе критического мышления) // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН 1998. М. : ИФ РАН, 1999. С. 41—48.
13. Фролов И. Т., Борзенков В. Г. Человек // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. М. : Мысль, 2001. С. 344—346. URL: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/1359/Человек](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1359/Человек) (дата обращения 20.12.2021).
14. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М. : АСТ, 2004. 349 с.
15. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge : Wiley, 2013. 180 p.
16. Clynes M. E., Kline N. S. Cyborgs and Space // *Astronautics*. September 1960, p. 26—27, 74—76. URL: <https://scribd.com/doc/2962194/Cyborgs-and-Space-Clynes-Kline> (дата обращения: 20.12.2021).
17. Hayles N. Katherine. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago : The University of Chicago Press. 1999. 352 p.
18. Lewi P., Williams H. et al. Too Close for Comfort: Cases of Near Nuclear Use and Options for Policy: Chatham House Report // *The Royal Institute of International Affairs*, 2014. URL: [https://www.researchgate.net/publication/331437981\\_Too\\_Close\\_for\\_Comfort\\_Cases\\_of\\_Near\\_Nuclear\\_Use\\_and\\_Options\\_for\\_Policy\\_Chatham\\_House\\_Report](https://www.researchgate.net/publication/331437981_Too_Close_for_Comfort_Cases_of_Near_Nuclear_Use_and_Options_for_Policy_Chatham_House_Report) (дата обращения: 20.12.2021).

## References

1. Vohlachev SV. The prefix “post” no longer pleases anyone: the peak of decline is over. *Nezavisimaya gazeta*. 2019;May 27. Available from: [https://www.ng.ru/stsenarii/2019-05-27/10\\_7583\\_post.html](https://www.ng.ru/stsenarii/2019-05-27/10_7583_post.html) (accessed 18 June 2021). (In Russ.).
2. Gegel’ IV. Forensic echoes of man-made disasters in print. *Mediaskop*. 2011;2. Available from: <http://www.mediascope.ru/node/834> (accessed 21 August 2021). (In Russ.).

3. Grunval'd Ar. The role of social and humanitarian knowledge in the interdisciplinary assessment of scientific and technological development. *Voprosy filosofii*. 2011;2:115-126. (In Russ.).
4. Darvin ChR. The Origin of Species by Natural Selection, or the Preservation of Favorable Races in the Struggle for Life. Moscow: AST; 2019. (In Russ.).
5. Kastel's M. The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society. Ekaterinburg : U-Factoria, 2014. (In Russ.).
6. Krivan AI. Posthumanist turn towards post (non) human. *Voprosy filosofii*. 2020;12:57—68. (In Russ.).
7. Lopatin AV. Technogenic disasters and their impact on society, state and personality: problems and prospects. *Voprosy bezopasnosti*. 2019;5:1—8. Available from: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=29981](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=29981). DOI: 10.25136/2409-7543.2019.5.29981 (accessed 20 August 2021). (In Russ.).
8. Nikiforov VV, Suranova TG, Chernobrovkina TYa, Yankovskaya YaD, Burova SV. Novel coronavirus infection (COVID-19): clinical and epidemiological aspects. *Arhiv vnutrennej mediciny*. 2020;10(2):87—93. Available from: <https://www.medarhive.ru/jour/article/viewFile/1020/888> (accessed 20 August 2021). (In Russ.).
9. Posthuman and Posthumanity: The Future of Civilization or Its End? *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta*. 2016;3. Available from: <https://vestnik-mgou.ru/ru/Articles/Doc/757> (accessed 20 December 2021). (In Russ.).
10. Rudnev VP. Away from reality. *Studies in the Philosophy of Text*. Moscow: Agraf; 2000. (In Russ.).
11. Skolimovski H. Philosophy of technology as philosophy of man. In: *Novaya texnokraticheskaya volna na Zapade*. Moscow: Progress; 1986. Pp. 240—249. Available from: <http://philosophy.global.ru/idx/126.html> (accessed 20 December 2021). (In Russ.).
12. Sorina GV. Philosophical Associations (based on critical thinking). In: *Trudy` nauchno-issledovatel'skogo seminarra logicheskogo centra Instituta filosofii RAN 1998*. Moscow: IF RAN; 1999. (In Russ.).
13. Frolov IT, Borzenkov VG. Human. In: *Novaya filosofskaya enciklopediya*. Moscow: Mysl; 2001. Available from: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/1359/Chelovek](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1359/Chelovek) (accessed 20 December 2021)]. (In Russ.).
14. Fukuyama F. Our Posthuman Future: The Consequences of the Biotechnology Revolution. Moscow: AST; 2004. (In Russ.).
15. Braidotti R. *The Posthuman*. Cambridge: Wiley; 2013.
16. Clynes ME, Kline NS. Cyborgs and Space. *Astronautics*. 1960;26—27, 74—76. Available from: <https://scribd.com/doc/2962194/Cyborgs-and-Space-Clynes-Kline> (accessed 20 December 2021).
17. Hayles N. Katherine. *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Chicago: The University of Chicago Press; 1999.
18. Lewis P, Williams H et al. *Too Close for Comfort: Cases of Near Nuclear Use and Options for Policy*. Chatham House Report. The Royal Institute of International Affairs, 2014. [https://www.researchgate.net/publication/331437981\\_Too\\_Close\\_for\\_Comfort\\_Cases\\_of\\_Near\\_Nuclear\\_Use\\_and\\_Options\\_for\\_Policy\\_Chatham\\_House\\_Report](https://www.researchgate.net/publication/331437981_Too_Close_for_Comfort_Cases_of_Near_Nuclear_Use_and_Options_for_Policy_Chatham_House_Report) (accessed 20 December 2021).

### Информация об авторах

**Е. Г. Прилукова** — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, кафедра международных отношений, политологии и зарубежного регионоведения.

**Г. Ю. Квятковский** — кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры философии.

**Ю. В. Полякова** — старший преподаватель кафедры международных отношений, политологии и зарубежного регионоведения.

**Д. В. Бобров** — студент 4-го курса.

**Д. А. Лаптев** — студент 4-го курса.

### Information about the authors

**E. G. Prilukova** — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Department of International Relations, Political Science and Foreign Regional Studies.

**G. Yu. Kvyatkovsky** — Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy.

**Yu. V. Polyakova** — Senior Lecturer, Department of International Relations, Political Science and Foreign Regional Studies.

**D. V. Bobrov** — 4th year student.

**D. A. Laptev** — 4th year student.

---

*Статья поступила в редакцию 31.01.2022; одобрена после рецензирования 26.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

*The article was submitted 31.01.2022; approved after reviewing 26.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

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

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

---

---

# ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

---

---

Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 89—95.  
ISSN 1994-2796 (print).

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(2(460):89-95. ISSN 1994-2796 (print).

Научная статья

УДК 165.62:510.643

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10212

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПРОСТРАНСТВЕННЫХ СТРУКТУР В МАТЕМАТИКЕ И МОДАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ

Юрий Григорьевич Седов

Государственный институт экономики, финансов, права и технологий, Гатчина, Россия, yuriy-sedov@mail.ru,  
ORCID: 0000-0003-4212-7555

**Аннотация.** В статье рассмотрены пространственные структуры на примере математики и в приложениях к модальной логике пространства. Внимание обращается на многозначность понятия «пространства». На примере анализа структуры топологического пространства вводится понятие близости между частями целого. Рассуждение строится с использованием мереологических принципов на основе анализа понятия пространства близости. Согласно топологической концепции, близость означает абсолютное отношение точки к множеству или отношение части к целому. Аналогичные рассуждения мы обнаруживаем в «*Логических исследованиях*» Э. Гуссерля. Особое значение для пространственной логики имеет модальная «логика места». При использовании понятия близости в модальной логике места необходимо учитывать субъективный фактор. Традиционный математический подход оставляет без внимания пространственные структуры чистого сознания. Предлагается дополнить формализованный подход введением наблюдателя. Ограниченность существующих подходов к пониманию пространства можно преодолеть только с помощью исследований природы пространственного видения, когда рассмотрение ведется одновременно с двух сторон и решаются два взаимосвязанных вопроса: как открываются новые пространственные структуры в процессе размышления и какие пространственные структуры можно выявить в самом человеческом разуме. В заключение приводятся примеры влияния пространственного расположения частей на истинность пропозиции.

**Ключевые слова:** феноменология, мереологический подход, топологическая логика, пространственные структуры, пространство близости, модальная логика места

**Для цитирования:** Седов Ю. Г. Феноменологическое исследование пространственных структур в математике и модальной логике // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 89—95. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10212.

Original article

## PHENOMENOLOGICAL INVESTIGATION OF SPATIAL STRUCTURES IN MATHEMATICS AND MODAL LOGIC

Yuri G. Sedov

State Institute of Economics, Finance, Law and Technology, Gatchina, Russia, yuriy-sedov@mail.ru,  
ORCID: 0000-0003-4212-7555

**Abstract.** The article considers spatial structures on the example of mathematics and in applications to the modal logic of space. Attention is drawn to the multiple meanings of the concept of “space”. By the example of the analysis of the structure of topological space the notion of “proximity” between the parts of the whole is introduced. The reasoning is built with the use of mereological principles on the basis of the analysis of the concept of “proximity space”. According to the topological concept, proximity means the absolute relation of a point to a set or the relation of a part to a whole. Similar reasoning we find in E. Husserl’s *Logische Untersuchungen*. Of



particular importance for spatial logic is the modal “logic of place”. When using the notion of “proximity” in modal logic of place it is necessary to take into account the subjective factor. Traditional mathematical approach ignores spatial structures of pure consciousness. It is suggested to supplement the formalized approach with introduction of an observer. The limitations of existing approaches to the understanding of space can be overcome only by investigating the nature of spatial vision, when the consideration is conducted simultaneously from two sides and two interrelated questions are solved: how new spatial structures are discovered in the process of reflection and what spatial structures can be revealed in the human mind itself. Finally, examples are given of the influence of the spatial arrangement of parts on the truth of a proposition.

**Keywords:** phenomenology, mereological approach, topological logic, spatial structures, proximity space, modal logic of place

**For citation:** Sedov YuG. Phenomenological investigation of spatial structures in mathematics and modal logic. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):89-95. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10212.

**Введение.** Законные притязания эволюционирующей математики освободить научное мышление от неэффективных методов доказательства нашли наиболее яркое воплощение в конструктивной математической логике. В качестве *Prügelknabe* оказался закон исключенного третьего, не дающий возможности установить, какой из предложенных дизъюнктов является истинным, а какой — ложным. Неприемлемы такие способы доказательства теорем, которые не позволяют осуществить построение объекта с заданными свойствами.

Возникновение модальных логик было ответом на требование построить совершенное исчисление, которое базировалось бы на более строгом понимании следования, нежели материальная импликация. Изменилось само отношение к связкам, например, импликация в классической логике не имела самостоятельного значения и привычным способом выражалась через другие связки по правилам равносильной замены. Напротив, семантика неклассической логики наделяет импликацию универсальной пространственной функцией из множества доказательств  $A$  в множество доказательств  $B$ . Примерами пространственно организованных выводов могут служить искусственные нейронные сети, метод графов, измерительные процедуры. Поэтому возникла задача найти точную семантику для такого рода доказательств.

Существенным продвижением вперед стало введение в теорию доказательств понятия модели, интерпретации. Ключевая роль в этом предприятии отводилась нормализации алгоритма, подробной регламентации предписания путем его разделения на общепонятные стандартные правила. Иными словами, несмотря на разнообразие имеющихся вербальных алгоритмов, любой шаг вычислительной работы математика или логика в принципе моделируем, конструктивно нормализуем.

Однако указанный подход оставляет без внимания *пространственные структуры сознания*. Для

того чтобы восполнить этот недостаток, в данном феноменологическом исследовании делается попытка описания и анализа пространственных структур сознания, сначала на примере математики, а затем в приложениях к модальной логике пространства в рамках мереологии.

**Описание пространственной интенции в математике на основе мереологических структур.**

Сущностью математических рассуждений является пространственная интенция, которая формирует универсальный и многозначный концепт. Многозначность понятия «пространства» не позволяет ограничиваться только одним определением, которое могло бы отразить все его стороны. Наиболее распространено представление о пространстве как о вместилище всех форм или как о среде, в которой осуществляются разнообразные доказательства. Иногда пространство фиксируется в виде отношения равенства фигур или посредством отображения заданного множества в другое множество, а также как расстояние между точками.

Современная математика оперирует понятием пространства, сводя его к некой *совокупности частей*, которыми могут быть точки, числовые последовательности, различные функции, геометрические фигуры, совокупности подпространств, элементарные события в теории вероятностей и другие объекты. Следует заметить, что некоторые виды пространств возникли в результате обобщения предшествующих понятий. Например, свойства равномерного пространства являются обобщением равномерных свойств метрических пространств. В свою очередь равномерное пространство подверглось различным обобщениям, связанным с ослаблением аксиом равномерности или же с наличием топологии на этом пространстве. Одним из основополагающих понятий математики является «связное пространство», например, обычная евклидова плоскость. Свойство связности представляет собой обобщение линей-

ной связности — возможность соединить любые две точки непрерывным образом отрезка.

*Определение 1.* Любое топологическое пространство, которое не является объединением двух непересекающихся непустых открытых множеств, называется связным.

Такое определение связности основывается на интуитивном представлении пространства в виде целого, состоящего из двух не отделенных друг от друга частей. Полученное представление может стать предметом специального феноменологического исследования на основе учения о целом и части с целью выявления структуры данного математического теоретизирования. Рассмотрим отношения частей и целого в связном топологическом пространстве, учитывая, что не всякая часть содержится в целом одинаковым образом. Простейшее связное пространство состоит из одной точки, когда посредством непрерывной деформации оно уменьшается до одной из своих точек. Однако связное пространство может быть подвержено фрагментации, в случае если часть целого имеет свои собственные части.

*Определение 2.* Подмножество  $A$  топологического пространства называется связным тогда и только тогда, когда оно есть связное подпространство, то есть множество  $A \cap B \cap C$  не является пустым.

Указанное обстоятельство с необходимостью подводит к признанию различия между *близкими* и *удаленными* частями целого. А это означает, что структура топологических пространств тесно связана с понятием «близости». Осознание этого факта привело к новым обобщениям и формированию новых направлений в математике. Например, обобщение равномерных свойств метрического пространства повлекло за собой введение понятия «пространства близости» В. А. Ефремовича [1]. Отрицание этого отношения будет означать, что некоторые подмножества далеки друг от друга.

*Замечание.* Оставляя в стороне некоторые свойства метрических пространств, ограничимся указанием на то, что понятие «близости» служит отправной точкой некоторых логических исследований. Прежде всего, зафиксируем *двузначность* этого понятия, которая естественным образом проявляет себя при введении на множестве  $X$  топологии  $\tau$ . До введения топологии  $\tau$  близость рассматривалась как *сравнительное* отношение между частями (точками) метрического пространства. Теперь же на основе топологической концепции, близость означает *абсолютное* отношение точки к множеству, или отношение части к целому. Аналогичные рассуждения мы обнаруживаем в третьем разделе (§§ 19 и 20) *Логических исследований* Эдмунда Гуссерля о целом и части [7], где

он сначала обсуждает различия между более близкими и более удаленными частями по отношению к целому, а затем между близкими и удаленными частями в их отношении друг к другу.

**Мереологические основы исследования: история и современность.** Философское учение о целом и части (мереология) имеет древние корни. Исходные рассуждения на данную тему мы находим во фрагментах досократиков, в диалогах Платона, в сочинениях Аристотеля и неоплатоников, в теологии Прокла и средневековых схоластов, а также в диссертации Готфрида Лейбница *de arte combinatoria* и у других знаменитых философов. Однако свое оформление в виде самостоятельной теории учение о целом и части получило в феноменологии. Проект Гуссерля, испытавший известное влияние идей Бернардо Больцано, включает в себя подробное описание закономерностей взаимосвязи целого и части, которое во многом конкретизирует и развивает это учение.

В 1851 году в Лейпциге была опубликована работа Больцано «Парадоксы бесконечного», в которой он рассуждал о существовании произвольных множеств. Обращение к данной проблематике было инициировано, в частности, логическим анализом математической бесконечности в сочинениях Гегеля и его последователей. Отражая их аргументы, Больцано проводит различие между переменной величиной, которая постоянно изменяется, не имея границ своего роста и действительной бесконечной величиной, как в случае с прямой. Рассуждения Больцано о бесконечности опираются на традиционные понятия целого и части, которые на современном математическом языке выражаются в виде элементов множества.

Совокупности элементов могут быть различными. Различия между ними обусловлены способом соединения или расположения частей. Но когда расположение частей перестает иметь значение, тогда мы имеем дело с «многообразием». Далее сами части могут состоять из частей и все взятое вместе как целое составляет «сумму». Если же между частями совокупности с помощью закона определены отношения, то в таком случае следует говорить о «ряде». Аналогичным образом даются определения бесконечных и конечных количеств, бесконечно больших и бесконечно малых величин. Целью исчисления в данном случае является установление отношений между различными видами бесконечного. Эти виды можно сравнивать, используя учение о целом и части. Действительно, нет никаких оснований считать бесконечные многообразия равными, ибо некоторые из них меньше, а другие больше, напри-

мер, когда одно многообразие может заключать в себе другое многообразие, как свою часть (*die andere als einen Teil in sich schliesse*) и наоборот [3, S. 26].

Мереологический подход обрел свою завершенность в системе Станислава Лесневского, научные устремления которого были во многом обусловлены проблемами универсальной грамматики и логической семантики в стиле Гуссерля. Номиналистические наклонности Лесневского побудили его предложить мереологию в качестве альтернативы теории множеств [11, p. 9]. Его возражения против этой теории сводились к тому, что множество не является абстрактным объектом, и правильно было бы представлять его в виде целого. Имеется также исследование возможностей реконструкции теории множеств в терминах мереологии [9]. Более того, существуют такие приложения математики, в которых использование мереологических структур вполне оправдано, например, при построении специальной системы геометрии *point-free system*, где элементы определенной области рассматриваются в виде регионов пространства [5, p. 136].

Учитывая исторические перипетии развития мереологии, ее взлеты и падения, хотелось бы подчеркнуть, что это философское учение оказывает ощутимое влияние на современные науки, в частности, на математику и модальную логику. Примером такого влияния может служить *топология*, которая иногда рассматривается в качестве «важнейшего ингредиента комплексной теории пространственного мышления» [12, p. 977]. Правда, остается открытым вопрос о том, насколько удовлетворительны попытки сближения логики и топологии.

**Феноменологический анализ модальной логики пространства.** В 1937 году Карл Гемпель опубликовал работу [6], в которой он предложил топологическую форму неаристотелевской логики. В отличие от многозначных систем она была построена на более слабом допущении: множество высказываний есть *ряд*, в котором менее истинное предложение *предшествует* более истинному предложению, а равно истинные предложения стоят на одном и том же *месте*. В топологической логике невозможно указать точное место одного предложения, она выражает лишь относительное место в ряду истинности. Таков характер и топологических таблиц истинности для отрицания, дизъюнкции, конъюнкции и эквивалентности.

Логика Гемпеля является частным случаем из целого класса возможных систем. Двухзначная логическая теория в некоторых случаях не может

быть адекватно применена, например, к высказываниям о будущих событиях, о переходных состояниях, о ненаблюдаемых явлениях. В топологической логике действует принцип многозначности высказываний, который утверждает, что имеются другие значения истинности, причем, их число больше двух и *a priori* не ограничивается. Кроме того, пробуждается интерес к тем логическим исследованиям, которые посвящены изучению пространственных структур в модальной логике. К числу основных тем этого направления можно отнести *окрестностную* семантику, исчисление *регионов*, «*compass logic*», модальный язык для соотносительной *близости* и другие темы, имеющие ярко выраженный пространственный характер.

Язык *модальной логики пространства* содержит все связки исчисления высказываний и модальные операторы:  $\diamond$  — оператор возможности («возможно, что...»);  $\square$  — оператор необходимости («необходимо, что...»). Модальным логикам соответствуют свои аксиоматические исчисления, которые связаны с понятием логического следования. Различают нормальные и слабые модальные логики в связи с их семантическими особенностями. Используемая в нормальной модальной логике «реляционная» семантика, не адекватна семантике окрестностей в слабых исчислениях. Например, когда мы записываем  $\square A$ , следует читать: «субъект полагает, что *A* необходимо». Своеобразное осмысление модальных операторов  $\square$  и  $\diamond$  осуществлено в теории «возможных миров». Необходимость интерпретируется здесь как существование во всех мирах, а возможность как существование хотя бы в одном из миров. Считается вполне естественным применение таких понятий как *поле* множеств и топологическое *пространство* в метаматематике и модальной логике. Кроме того, привлечение в модальную логику сложных и неоднозначных понятий *окрестность* и *мир* заставляет задуматься, во-первых, о связи рассмотренных модальностей с пространственными константами чистого априорного мышления, а во-вторых, о роли субъекта, который полагает, интерпретирует и допускает.

Столкновение сфер влияния модальной логики и топологии привело, в конечном итоге, к созданию модальной логики пространства. К настоящему времени в ней уже намечилось несколько различных перспектив. Некоторые логики рассматривают топологические модели как средства для обеспечения существующих модальных языков новой семантикой, преследуя логические цели. Другой подход, напротив, фокусирует внимание на понимании пространства как такового, мало

интересуясь семантикой модальных языков. Ограниченность указанных подходов можно преодолеть только с помощью исследований природы пространственного видения, когда рассмотрение ведется одновременно с двух сторон и решаются два взаимосвязанных вопроса. А именно, как открываются новые пространственные структуры в процессе размышления, и какие пространственные структуры можно выявить в самом человеческом разуме. Примером перенесения пространственной модели в сферу *ego cogito* служит известная аксиома итерации  $\Box p \rightarrow \Box \Box p$ , выражающая в данном случае феномен интроспекции: если я знаю нечто, то я знаю об этом знании.

Модальная логика занята в равной степени и пространственными, и временными измерениями. Некоторые авторы делают акцент на сходствах структурных параметров пространственной и временной логики. Этот немаловажный аспект должен быть дополнен определением исходных структурных различий пространства и времени, что предполагает в первую очередь охарактеризовать «модальную логику места» (modal logic of place). С помощью формализованного подхода уже были выявлены особенности этой логики. В частности, такие пространственные логические структуры являются симметричными и слабо транзитивными: если  $xRy$  и  $yRz$ , то  $xRz$  или  $x=z$  [10]. Затем была предложена версия объединенного изучения логики места и некоторых естественных ее ослаблений, которая сводилась к тому, чтобы показать свойство финитной модели этих логик [8, p. 89], когда от места  $x$  к месту  $y$  можно пройти за определенное число шагов. Хотя формализованный подход является весьма важным инструментом анализа пространственных феноменов сознания, однако он не исчерпывает полностью их содержания. Имеются все основания говорить также о пространственной структуре любых концептов, в том числе логических.

Ситуация кардинально меняется, если в логический анализ понятия «близости» вводится *наблюдатель*. В этом можно легко убедиться при рассмотрении семантики пространственных прилагательных в русском языке на примере синонимического ряда: близкий, ближний, близлежащий и т. д. При использовании понятия «близости» в модальной логике места необходимо учитывать *субъективный* фактор, зависящий от *положения* наблюдателя, который имплицитно вводится в определенную ситуацию. Для сравнения достаточно рассмотреть несколько простых суждений, основанных на отношении несимметричной синонимии:

А короче В — В длиннее А

А выше В — В ниже А

А ближе В — В дальше А.

Очевидно, что первые два суждения нейтральны, они не предполагают присутствия наблюдателя, с которым объекты  $A$  и  $B$  соотносятся. Эти объекты просто соизмеряются между собой. Но в последнем случае ситуация совершенно иная, поскольку устанавливается не близость  $A$  от  $B$ , но предполагается некий субъект или объект, установка, точка отсчета, то есть нечто третье, с чем расстояние соизмеряется. Таким образом, сравнительный анализ несимметричных синонимических отношений выявляет следующий факт: структура некоторых пропозиций привязана не только ко времени и субъекту, но и к определенной *локализации* наблюдателя. Кроме того, конструирование пропозиций всецело зависит от компетенции субъекта, в частности, для разных субъектов одна и та же пропозиция может быть составлена из различных компонентов.

**О влиянии пространственного расположения частей на истинность пропозиции.** Если расчленять выражения языка на простые и уже неразложимые части, сохраняющие в себе оправданное содержание, то появляются три рода символов — собственные имена, переменные и вспомогательные символы, не имеющие самостоятельного содержания, но которые в сочетании с собственными именами и переменными образуют сложные выражения. Примерами вспомогательных символов могут служить принятые условные обозначения: скобки, стрелки, различного рода связки, операторы дескрипции, функциональной абстракции, кванторы общности и существования, отрицания и модальности. За этими, казалось бы второстепенными условностями, скрываются важные феноменологические вопросы: согласно каким законам значения различных категорий объединяются в комплекс, вместо того чтобы давать «хаотическое отсутствие смысла»? Должны ли несамостоятельные синтаксические части выражений, простые и составные, быть соразмерными соответствующим различиям самостоятельных значений?

Другими словами, вопрос заключается в том, являются ли эти элементы формального языка частями пропозиций? Однозначного ответа на данный вопрос не существует. Одни полагают, что принцип отношения частей (parthood) применим только к физическим объектам, тогда как другие склонны распространять действие этого отношения на пропозиции и сложные универсалии [4, p. 159]. Когда мы имеем дело с различными материальными объектами, их локации весьма легко установить, так как они являются внешними



пространственно-временными регионами. Но в случае с пропозициями, с их составными частями не вполне ясно, каковы «локации» этих абстрактных сущностей.

Иногда приходится сталкиваться с тем, что две пропозиции составлены из одинаковых частей, имеющих разное расположение. И этот пространственный фактор оказывает существенное влияние на смысл пропозиции. Если взять два высказывания с одинаковыми составными частями «Сократ старше Платона» и «Платон старше Сократа», то легко обнаружить, что одно из них истинное, а другое — ложное, причем значение истинности каждого суждения напрямую зависит от места, которое занимает в них та или иная часть. Поэтому, устанавливая чистые категории, которые очерчивают точные границы смысла, необходимо обращать внимание не только на внутреннюю смысловую структуру, но также на приемлемую пространственную конфигурацию частей пропозиции.

Не претендуя на решение сложного вопроса об общей мереологической структуре пропозиций, я хотел бы в заключение обратить внимание на то, как влияет пространственное расположение частей пропозиции на ее смысл и истинность. В логическом исследовании *Gedankengefüge* Фреге с первых же шагов признаёт, что структура предложения должна отражать структуру мысли. Для обоснования тезиса он прибегает к услугам учения о целом и части, хотя пользуется им только в качестве уподобления. В данном контексте рассматриваются сложные предложения, составленные из частей, которые в одних случаях могут «меняться местами», а в других случаях не могут, например, в гипотетической структуре. В тех предложениях, части которых не переставляются, место одной мысли в такой структуре отличается от положения другой мысли. И здесь Фреге делает важное терминологическое замечание об употреблении слов «позиция» и «место», понимая их в

качестве расположения. «Расположению, позиции в выражении мысли должно соответствовать нечто в самой мысли, и для этого я сохраняю слово “место”» [2, с. 363]. Разумеется, слово «место» употребляется в переносном значении и не имеет никакого отношения к действиям, которые совершаются в реальном пространстве и времени. Применение пространственных структур мысли наблюдается и в других работах Фреге, например, в статье «О смысле и значении» и в анализе алгебры логики Шрёдера.

**Заключение.** При внимательном рассмотрении привычных логических структур обнаруживаются и другие весьма примечательные факты. Например, в формальной логике имеют место разнообразные пространственные конструкторы, такие как *объем* понятия или *фигуры* категорического силлогизма. Определение призвано указывать *границы* определяемого понятия, что отличает данный предмет от всех остальных предметов универсума. Но иногда в рассуждении возникает *circulus vitiosus*. Кроме того, мы обязаны учитывать *длину* используемых формул и подсчитывать скобки *слева* на *право*. В современной прикладной логике для решения конкретных задач путем перебора весьма часто используются пространственные модели, представляющие выводы в виде *древесных* или *линейных* схем, а также диаграммы в форме нагруженных *графов*, для наглядного представления логических функций вполне подходит геометрическая модель единичного *n*-мерного *куба*. Особый интерес представляет пространственный характер общепринятых логических связей, который может быть продемонстрирован с помощью сравнения импликации и эквивалентности. Импликация служит для выражения причинно-следственной связи. Делая такой вывод, мы продвигаемся в одном *направлении* — от антецедента к консеквенту, но не наоборот. В случае эквивалентности части суждения при изменении *мест*, сохраняют значение истины.

### Список источников

1. Поляков В. З. Близости пространство // Математическая энциклопедия. Т. 1. М. : Советская энциклопедия, 1977. С. 500—504.
2. Фреге Г. Логика и логическая семантика. М. : ЛИБРОКОМ, 2012. 512 с.
3. Bolzano B. Paradoxien des Unendlichen. Leipzig : C.H. Reclam, 1851. 157 p.
4. Gilmore C. Parts of propositions // Mereology and location / ed. by S. Kleinschmidt. Oxford : Oxford University Press, 2014, p. 156—208.
5. Gruszczyński R, Pietruszczak A. The relations of *supremum* and *mereological sum* in partially ordered sets // Mereology and the sciences. Parts and wholes in the contemporary scientific context / ed, c. Calosi, P. Graziani. Dordrecht : Springer, 2014, p. 123—140.
6. Hempel C. G. A purely topological form of non-Aristotelian logic // The Journal of Symbolic Logic 2. 1937, p. 97—112.

7. Husserl E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* / ed. By Ursula Panzer // *Husserliana XIX/1*. Den Haag : Nijhoff, 1984. 958 p.
8. Jansana R. Some logics related to von Wright's logic of place / R. Jansana // *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 1994. Vol. 35, no. 1, p. 88—98.
9. Lewis D. *Parts of classes*. Cambridge : Basil Blackwell, 1991. 155 p.
10. Segerberg K. A note on the logic of elsewhere // *Theoria*. 1980. Vol. 46, p. 183—187.
11. Urbaniak R. *Leśniewski's system of logic and foundations of mathematics*. Dordrecht : Springer, 2014. 227 p.
12. Varzi A, c. Spatial reasoning and ontology: parts, whole, and locations // *Handbook of spatial logics* / ed. M. Aiello, I. Pratt-Hartmann, J. van Benthem. Berlin : Springer-Verlag, 2007, p. 945—1038.

### References

1. Polyakov VZ. Proximity space. In: *Matematicheskaya entsiklopediya*. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1977, pp. 500—504. (In Russ.).
2. Frege G. *Logic and logical semantics*. Moscow: LIBROCOM; 2012. 512 p. (In Russ.).
3. Bolzano B. *Paradoxien des Unendlichen*. Leipzig: C.H. Reclam; 1851. 157 p. (In German).
4. Gilmore C. *Parts of propositions*. In: *Mereology and location*. Oxford: Oxford University Press; 2014, p. 156—208.
5. Gruszczyński R, Pietruszczak A. The relations of *supremum* and *mereological sum* in partially ordered sets. In: *Mereology and the sciences. Parts and wholes in the contemporary scientific context*. Dordrecht: Springer, 2014, p. 123—140.
6. Hempel CG. A purely topological form of non-Aristotelian logic. *The Journal of Symbolic Logic*. 1937;2:. 97—112.
7. Husserl E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In: *Husserliana XIX/1*. Den Haag: Nijhoff; 1984. 958 p. (In German).
8. Jansana R. Some logics related to von Wright's logic of place. In: *Notre Dame Journal of Formal Logic*. 1994;35(1):88—98.
9. Lewis D. *Parts of classes*. Cambridge: Basil Blackwell; 1991. 155 p.
10. Segerberg K. A note on the logic of elsewhere. *Theoria*. 1980;46:183—187.
11. Urbaniak R. *Leśniewski's system of logic and foundations of mathematics*. Dordrecht: Springer; 2014. 227 p.
12. Varzi AC. Spatial reasoning and ontology: parts, whole, and locations. *Handbook of spatial logics*. Ed. M. Aiello, I. Pratt-Hartmann, J. van Benthem. Berlin: Springer-Verlag, 2007, p. 945—1038.

### Информация об авторе

**Ю. Г. Седов** — кандидат философских наук, доцент кафедры управления социальными и экономическими процессами.

### Information about the author

**Yu. G. Sedov** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Management of Social and Economic Processes.

---

Статья поступила в редакцию 31.01.2022; одобрена после рецензирования 26.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.

---

The article was submitted 31.01.2022; approved after reviewing 26.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Научная статья

УДК 003(091): 81'22

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10213

## СИГНИФИКА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ПЕРЕВОДА

Вячеслав Васильевич Ляшов<sup>1✉</sup>, Константин Дмитриевич Скрипник<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия

<sup>1</sup> saddydg@mail.ru✉

<sup>2</sup> kdscripnik@sfnu.ru, ORCID: 0000-0002-2150-1571

**Аннотация.** В центре внимания статьи находится проблема необходимости формирования широкой философской и методологической базы translation studies, в значительной степени связанная с ростом числа переводов в отечественной философской литературе и вызвавшая обсуждение вопросов «философии перевода». Приводя примеры вариантов понимания перевода как интерпретации, авторы утверждают, что перевод должен основываться на том, что обычный язык представляет собой не более чем одну из возможных, может быть, основную, «первичную» знаковую систему. С этой точки зрения даже сформулированные Р. Якобсоном принципы перевода должны пониматься в более широком семиотическом смысле. Подобное понимание было сформулировано в рамках оригинального подхода Виктории Уэлби, создательницы собственной концепции о знаке, значении и значимости, которую она называла сигнификой. Одними из центральных процедур сигнифики являются процедуры перевода и интерпретации, выходящие за рамки перехода от одного языка к другому. Перевод должен пониматься как отношение между семиотическими кодами, базироваться не только на знаковых отношениях, но и на отношениях значимости, складывающихся в коммуникативном процессе, включающим аксиологический каркас. Сигнифика Уэлби находится в одном ряду с семейотикой Пирса и диалогичностью бахтинской методологии.

**Ключевые слова:** перевод, сигнифика, знак, значимость, Виктория Уэлби

**Финансирование:** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00261.

**Для цитирования:** Ляшов В. В., Скрипник К. Д. Сигнифика в контексте философии перевода // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 96—103. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10213.

Original article

## SIGNIFICS IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY OF TRANSLATION

Vyacheslav V. Lyashov<sup>1✉</sup>, Konstantin D. Skripnik<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia

<sup>1</sup> saddydg@mail.ru✉

<sup>2</sup> kdscripnik@sfnu.ru, ORCID: 0000-0002-2150-1571

**Abstract.** The article focuses on the problem of the forming a broad philosophical and methodological base of translation studies, largely related to the growth in the number of translations in the Russian philosophical literature and caused a discussion of the “philosophy of translation”. Giving examples of options for understanding translation as interpretation, the authors argue that translation should be based on the fact that an ordinary language is no more than one of the possible, perhaps the main, “primary” sign system. From this point of view, R. Jakobson’s principles of translation should be understood in a broader semiotic sense. Such an understanding was formulated within the framework of the original approach of Victoria Welby, the creator of her own concept of a sign, meaning and significance, which she called “significs”. One of the central procedures of significs are translation and interpretation procedures that go beyond the transition from one language to another. Translation should be understood as a relationship between semiotic codes, based not only on signs relationships, but also on the relationship

© Ляшов В. В., Скрипник К. Д., 2022

of significance which are developed in the communicative process, including the axiological framework. Welby's signification is on a par with Pierce's semiotics and the dialogic nature of Bakhtin's methodology.

**Keywords:** translation, signification, sign, significance, Welby

**Funding.** The reported study was funded by RFBR, project number 20-011-00261.

**For citation:** Lyashov VV, Skripnik KD. Signification in the context of philosophy of translation. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):96-103. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10213.

**Введение.** Вал переводов, с которым отечественные философы столкнулись в последние годы, заставляет вновь и вновь обращаться к «техническим», лингвистическим и, что не менее важно, методологическим и философским проблемам перевода и переводческой деятельности. «Translation studies», начало которых принято связывать с работой Холмса [15, с. 180—192], до настоящего времени остаются в фокусе внимания отечественных [1; 11] и зарубежных исследователей [3; 12; 16; 18]; речь идет не только о лингвистических или технических аспектах перевода, но и о философии перевода и, особо, о переводе философских текстов.

В книге, посвященной переводу, У. Эко замечает: «Что значит “переводить”? Первый ответ, и притом обнадеживающий, мог бы стать таким: сказать то же самое на другом языке» [7; 12]. Словоупотребление «мог бы» сразу дезавуируется названием книги — «Сказать почти то же самое. Опыты о переводе» — перевод все же не «то же самое», но лишь «почти то же самое». Примером является «Война и мир», который начинается с огромного пассажа на французском языке, порождающего вопросы о том, исходил ли Толстой из предположения, что все читатели им владеют; вероятно, нет, потому что он помещает и перевод этого и иных пассажей. Позже, в переписке со Н. Н. Страховым, Толстой пишет, что многое сделал в исправлении недостатков романа, в частности, «выкинул некоторые рассуждения совсем», «переводил все французское по-русски». Комментаторы отмечают, что это был не вполне точный перевод — мысли, выраженные на французском языке, были выражены на языке русском, иными словами, это именно то, что Эко называет «сказать почти то же самое».

Вряд ли можно говорить о каких-либо строгих теоретических алгоритмах перевода любых текстов, а философских текстов — в особенности; дело даже не в том, что разные переводчики могут переводить один и тот же текст, отдельные слова и выражения по-разному. Дело в первую очередь в том, что они могут понимать по-разному, мало того, один и тот же философ может по-разному

понимать и, соответственно, переводить другого в различные периоды деятельности, что связано и с углублением понимания переводимого текста, и с изменением собственных воззрений. Переводы не просто репрезентируют некоторый текст в другом языке, в них отражаются время, контекст, сам переводчик. Выбор переводчика не в том, как переводить, но, в первую очередь, что переводить. Известен случай из истории отечественной философской мысли: большая часть философов, работавшая в рамках марксистской парадигмы, опиралась на имеющиеся переводы Маркса и Энгельса; но когда Г. Багатурия в 1969 году осуществил реконструкцию (по сути, новый перевод) первой главы «Немецкой идеологии» [2], многие оказались в «сложном» положении необходимости изменения своего понимания ряда положений марксизма.

Проиллюстрируем сложности перевода еще некоторыми примерами из более знакомой нам практики. Одной из самых важных работ Г. Фреге была его «Über Sinn und Bedeutung». Перевод данных терминов на, в первую очередь, английский язык, варьировался в диахроническом развитии и отражал то, как варианты переводов связаны с пониманием того, что в широком смысле слова может быть названо проблемой значения [14; 20]. Перевод немецкого «Bedeutung» на английский в обычном варианте не сложен — это «meaning»; но вот после указанной статьи Фреге он стал затруднителен в первую очередь ввиду разделения Фреге данных двух терминов. М. Бини указывает, что для перевода «Bedeutung» на английский использовались такие термины как «indication», «denotation», «reference», «referent», «nominatum», «meaning», «significance», and «signification». Тот или иной вариант перевода менялся от переводчика к переводчику, от одного времени к другому. Так, в 1903 году Рассел переводил «Bedeutung» как «meaning», объясняя это так: «Я не перевожу Bedeutung как денотация (denotation), потому что это слово имеет техническое значение, которое отличается от фрегевского, а также и потому, что для него bedeuten отнюдь не то же самое, что для меня «денотировать» [19, с. 502]. Речь идет не



просто о терминах, но об определенных концепциях, связанных с ними. А уже через два года, после формирования теории дескрипций, после знаменитой статьи «О денотации» Рассел, полагая, что новая теория позволяет трактовать отношение «Bedeutung» как его собственное отношение денотации, стал и данный термин переводить как «denotation», хотя в самой указанной статье используется «indication».

Дальнейшая история переводов складывалась примерно следующим образом: Ф. Журден (Philip Jourdan) переводит «Sinn» и «Bedeutung» как «meaning» and «denotation», Л. Витгенштейн в записных книжках 1913—1914 гг. — как «sense» и «meaning», соответственно, (позднее их так же переводит Остин), Э. Энском полагает, что лучшим переводом использования Фреге термина «Bedeutung» является «reference», Огден и Ричардс переводят термины как «meaning» и «indication», Карнап выбирает для «Bedeutung» «nominatum» (то, что именуется), М. Блэк называет работу Фреге «Sense and Reference». Перечень может быть продолжен, но это увело бы в сторону от основной темы, поскольку само описание исторического изменения перевода терминов Фреге и теоретическая экспликация оснований изменения может представлять задачу для отдельного исследования. Замечу только, что в русские варианты перевода отличаются, и «Bedeutung» переводится иногда как денотация, иногда как значение; М. Кронгауз, например, полагает, что «классическое противопоставление смысла и денотата, введенное Г. Фреге (нем. Sinn и Bedeutung), в современной терминологии точнее всего выражается терминами «интенционал» и «референт» [4, 58—59]. Сложности соотношения различных традиций перевода и использования терминов, связанных с двумя сторонами (языкового) знака, М. Кронгауз демонстрирует далее, когда содержательная сторона знака именуется «означающее», «содержание», «сигнификат», а соответствующий материальный носитель — «означающее», «форма», «выражение», «сигнификант». В рамках самой содержательной стороны знака, говоря о понятийном и предметном содержании, сталкиваются пары «сигнификат — денотат», «десигнат — денотат», «интенционал — экстенционал, референт»

Приведенные примеры — и еще более многочисленные не приведенные здесь — привлекают внимание как к возможности, так и необходимости проведения такого анализа на метауровне, который показал бы недостаточность понимания перевода как процедуры, сводящейся к межязыковым отношениям, так и несводимость перевода к переводу как к технической процедуре некоего

сорта. Подобный анализ должен основываться на более широкой базе, и одно из предложений связывается с тем, что обычный язык представляет собой не более чем одну из возможных, может быть, основную, «первичную» знаковую систему. Понимание перевода в этом случае становится более адекватным в каркасе семиозиса как процедуры означивания и осмысления, процедуры приписывания, порождения и анализа значения и смысла знаков и знаковых систем, включая, понятно, и вербальные, более широко — лингвистические. Опорной точкой здесь служат положения, сформулированные Р.Якобсоном [13].

**Сигнифика леди Уэлби как философия интерпретации и перевода.** Согласно Якобсону, различают «три способа интерпретации вербального знака: он может быть переведен в другие знаки того же языка, на другой язык или же в другую, невербальную систему знаков. Этим трем видам перевода можно дать следующие названия: 1) Внутриязыковой перевод, или переименования, — интерпретация вербальных знаков с помощью других знаков того же языка. 2) Межъязыковой перевод, или собственно перевод, — интерпретация вербальных знаков посредством какого-либо иного языка. 3) Межсемиотический перевод, или трансмутация, — интерпретация вербальных знаков посредством невербальных знаковых систем» [13, с. 362]. На первый взгляд может показаться, что речь идет лишь о языке, при более внимательном подходе первое впечатление оказывается обманчивым. Уже в данном фрагменте обращает на себя внимание слово «интерпретация»: Якобсон связывает перевод с интерпретацией, и тогда становится ясным, что речь идет не просто о знаках, речь идет о семиотических кодах — и действительно, далее он говорит о том, что «в переводе участвуют два эквивалентных сообщения в двух различных кодах» [13, с. 363], понимая перевод как «перекодирующую интерпретацию».

Современные исследования [16] показывают, что границы межсемиотического перевода как области исследования гораздо шире, чем предполагал Роман Якобсон. Хотя он подходил к феномену интерсемиозиса как к трансляционному, все равно в то время эта область исследований не была автономной, а все еще зависела от лингвистики. Сегодня интерес к межсемиотическому взаимодействию больше не ограничивается исключительно трансляционным измерением. Как явление коммуникации и служа культурной коммуникации, интерсемиозис изучается в контексте других областей исследований, включая аудиовизуальные исследования, изобразительное искусство и музыку, язык жестов и цифровые гуманитарные науки,

и многое иное. Этот вывод подтверждает идею, что измерение перевода вовлечено в большинство культурных практик и производств и что перевод является фундаментальным инструментом семиотических исследований.

Перевод является не только практикой, но и методом интерпретации и понимания, исследования и открытия, проверки и приобретения новых знаний, и как таковой также является методом критики. Кроме того, теория перевода также может быть теорией, которая отражается на знаке и значении. Такой подход может способствовать лучшему пониманию практики перевода. Эти положения являются составными аспектами исследований английского сигнифика и философа языка Виктории, леди Уэлби (1837—1912). О жизни, работах, исследовательских интересах Виктории Уэлби имеются работы на русском языке [6; 8—10].)

Многочисленные работы Уэлби обосновывают новую науку о значении и значимости, которую она называет «сигнифика» и характеризует как философию значимости», «философию перевода» и «философию интерпретации», что подчеркивает три различных, но взаимосвязанных измерения процессов означивания [23, 161].

Исходные интересы Уэлби, связанные с проблемами искажения языка своего времени, в том числе научной терминологии и языка религиозных текстов, критика устаревших идей, способов мышления и взглядов приводят к выводу о необходимости разработки и выдвижения на первый план диагностических исследовательских процедур, типичной формой которых является перевод. Перевод представляет собой важнейших метод сигнифики.

В статье о переводе, опубликованном в «Словаре философии и психологии» под редакцией Болдуина Виктория Уэлби определяет перевод как «1) В буквальном смысле, рендеринг одного языка в другой. 2) Изложение одного предмета с точки зрения другого; перенос данной линии аргументации из одной сферы в другую; использование одного набора фактов для описания другого набора, например эссе по физике или физиологии может быть экспериментально «переведено» в эстетику или этику, утверждение биологического в утверждение экономического факта» [22, с. 712].

Иными словами, под переводом понимается методическое построение аналогий, в первую очередь аналогий пропорциональности, структуры и функций. Смысл подобных аналогий проясняется в главной ее работе следующим образом: «...существует метод как обнаружения, тестирования, так и использования аналогии (или в некоторых

случаях гомологии), ценность которого, по видимому, еще не признана; и это можно назвать в расширенном смысле переводом» [23, 126]. Подчеркивая и иллюстрируя то, что «весь язык и все выражения являются формой перевода», сигнифика утверждает, что расширяет и развивает применение этой идеи в практических направлениях. Язык, как и любое использование знаков, подразумевает перевод в этом смысле в той мере, в какой опыт использования знака в данной ситуации должен быть переведен в предыдущий или одновременный опыт объекта, чтобы интерпретировать знак. С другой стороны, с точки зрения того, кто использует знак для объекта или вместо него, объект переводится знаком.

Перевод связывается с «трансформацией переноса, трансмутацией, преобразованием и, прежде всего, переоценкой», последнее, в свою очередь, связывает процедуру перевода с триадой «смысл — значение — значимость» как базовыми уровнями значения в широком смысле слова. Сам метод перевода-интерпретации основан на выявлении аналоговых отношений между различными знаками и системами знаков, будь то вербальные или невербальные, и в дополнение к использованию аналогий также является методом для их обнаружения, создания и проверки. Более того, как говорит Уэлби, это в основном относится к аналогии пропорционального, структурного и функционального типа. С этой точки зрения проблема перевода тесно связана с проблемой знаковости и образности языка, роли метафоры, аналогии и гомологии в становлении мыслительных процессов и коммуникации. На самом деле аналогия, сравнение, ассоциация, образный язык в целом, метафоры и сравнения все рассматриваются Уэлби как лингвистически-когнитивные устройства, реализованные через интерпретационно-переводные процессы для выразительного расширения прав и возможностей с точки зрения значимости.

Именно здесь кроется ключ к пониманию семиотической подоплеку перевода, его включения в процесс семиозиса — непрерывного семиозиса, по Пирсу: значение любого знака (вербального, ментального, образного) проясняется и развивается другим знаком, интерпретантом в модели Пирса. Перевод у Уэлби, совмещенный с интерпретацией, иногда совпадающий с ней, близко родственен интерпретационно-когнитивной модели Пирса. Пирс рассматривая ситуацию непрерывного семиозиса, предлагал знаковую модель, основанную на отношении диалогической связи между знаками, в свете которой смысл понимается в его первичном восприятии как «перевод знака в другую систему знаков, и которая в применимом

здесь восприятию является вторым утверждением, из которого в равной степени вытекает все, что следует из первого утверждения, и наоборот» [17, с. 127]. Согласно теории непрерывного семиозиса, значение знака — это интерпретирующий знак в открытой цепи ссылок от одного интерпретанта к другому. И точно так же, как у Уэлби все предполагает или напоминает нам о чем-то другом, у Пирса значение дается в преобразовании одного знака в другой «эквивалентный» или, возможно, «более развитый» знак (интерпретант), с помощью которого мы знаем нечто большее. Интерпретирующий знак дополнительно усиливает общий означающий потенциал предшествующего знака вместе с общим пониманием интерпретатором предыдущего знака. Другими словами, знак существует благодаря другому знаку, выступающему в качестве его интерпретанта, так что его смысл — это его перевод в другой знак. Знак процветает в отношениях взаимного перевода и замещения между знаками, по отношению к которым исходный знак никогда не дается автономно и предварительно. Как уже объяснял сам Пирс в письме Уэлби от 12 октября 1904 г.: «Знак служит связующим звеном между знаком-интерпретантом и объектом. Если взять знак в самом широком смысле, его интерпретант сам не обязательно должен быть знаком. <...> но мы можем взять (принять) знак настолько широко, что интерпретант его будет представлять собой не мысль, но действие или опыт. Мы можем даже толковать значение знака настолько расширительно, что его интерпретантом может быть качество переживания. <...> Мне представляется, что основная функция знака состоит в том, чтобы сообщать действительность отношениям, ею не обладающим — не принуждать их к действию, но устанавливать привычку или общее правило, посредством обращения к которому они будут действовать в определенной ситуации. Если обратиться к физике, все, что случается, — это непрерывное прямолинейное движение с определенной скоростью и ускорением, сопровождающим различные относительные положения частиц. Все остальные отношения, которых мы знаем весьма большое количество, не действительны. Знание некоторым способом наделяет их действительностью, знак же есть нечто такое, зная которое, мы знаем нечто большее. За исключением знания о содержании сознания в некоторый данный момент настоящего (существование такого знания сомнительно), всякая наша мысль и всякое знание возможны только посредством знаков. Знак, следовательно, есть объект, таким образом соотношенный со своим объектом с одной стороны, и с интерпретантом с другой, что это

приводит интерпретант в отношение к объекту, соответствующему его собственному отношению к тому же объекту. Я мог бы сказать «подобному его собственному отношению», ибо соответствие заключается в подобии, но значение первого кажется более точным» [7, с. 290].

В семиотике Уэлби перевод реализуется на каждом из уровней значения — на уровне смысле как естественной, первой «реакции», уровне значения как интенции, уровне значимости как обобщения первых двух с включением прагматических, культурных, социальных, коммуникативных и иных практик. Пирсовские понятия перевода и непрерывного семиозиса, характеризующие условия взаимосвязи теории знака и теории познания, претерпевают изменения в сигнифике, которая вытесняет все строго когнитивные характеристики в то измерение, где когнитивное и этическое в конце концов соединяются. Согласно этому подходу, понятие знания развивается не только в когнитивных терминах, но и в том, что у Уэлби можно назвать морализирующими и гуманизирующими терминами [21, с. 1—3] Нельзя не заметить, к подобному взгляду весьма близок М. Бахтин, для которого семиозис, или знаковая деятельность, — это открытый процесс перевода одних знаков в другие знаки, «диалогическое отношение « между ними. Как таковой, семиозис не может происходить вне процессов интерпретации / перевода. И Уэлби, и Бахтин полагают, что говорящий развивает сознание и выразительную способность посредством непрерывных процессов «перевода» от одного знака к другому, необходимых для развития языкового и лингвистического сознания, опыта и знания в целом. В концепции обоих исследователей такие процессы являются тем более новаторскими и творческими, чем выше степень диалогичности и инаковости в отношениях между переводимым знаком, или «интерпретируемым» знаком, и знаком, его переводящим, «интерпретирующим», «переводящим». Подобно Уэлби, Бахтин также подчеркивает важность взгляда на одну знаковую систему глазами другой знаковой системы (имея в виду также отношение между вербальными и невербальными знаками, как в случае транспозиции невербальных знаков карнавала в вербальные знаки карнавализованной литературы), смотреть на данный язык глазами другого, рассматривать литературный жанр или, в более общем смысле, жанр дискурса по отношению к другому и т. д.

Взаимосвязь между знаками и переводом возникает тогда, когда мы постулируем категорию замещаемости, то есть возможность быть сказанным иначе (вербально или невербально),

как необходимое условие знаковости, то есть, когда знак рассматривается не только как нечто, заменяющее что-то другое, но и как нечто, что в свою очередь может быть заменено чем-то другим. Другими словами, процессы замещения и транспозиции не предполагают исключения смысла, а скорее смещение смысла и, следовательно, взаимное усиление означающего между знаками. Следовательно, значение можно определить как класс вербальных и невербальных знаковых материалов, которые «говорят» друг о друге, то есть взаимно подчиняются друг другу. Каждый термин является либо интерпретирующим знаком, либо интерпретируемым знаком другого, в зависимости от означающего контекста, в семиотических процессах, в которых интерпретирующий знак заменяет интерпретируемый знак, который он так или иначе развивает. Идентичность знака требует непрерывных процессов сдвига и отсрочки: чтобы быть этим знаком здесь, знак должен всегда интерпретироваться и становиться другим благодаря интерпретирующему знаку, который его интерпретирует.

**Заключение.** Сигнифика нацелена на рассмотрение возможных ответов на вопрос, стоящий как перед вербальными знаками и знаковыми

системами, так и невербальными, вопрос «Что это означает?». Именно этот вопрос возникает как в живой коммуникации, так и в столкновении с текстами, значение которых многообразно и размыто, метафорично и контекстуально. Уэлби не ограничивала проблему перевода отношения между двумя естественными языками, полагая, что процессы перевода охватывают различные универсумы дискурса и различные знаковые системы, где процедуры сигнификации проходят одновременно на различных когнитивных и семиотических уровнях. Говоря том, что переводческая проблематика занимает центральное место во многих философских дискуссиях и приводя сложности перевода даже такой простой фразы как «It's raining cats and dogs» (в дополнение к которой мы бы привели и нашу любимую «to born with a silver spoon in one's month») Эко подчеркивает необходимость некоей широкой концептуальной базы, которая дала бы возможность адекватного понимания сущности перевода. Сигнифика, связывая воедино три процесса перевода, указанные Якобсоном, с более широким процессом семиозиса, должна считаться необходимым элементом того, что может быть названо «философией перевода».

### Список источников

1. Алексеева М. Л. Проблема непереводимости в философских исследованиях начала XXI в. // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 51—60.
2. Багатуря Г. А. Из опыта изучения рукописного наследия Маркса и Энгельса. Реконструкция первой главы «Немецкой идеологии» // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. М., 1969, с. 260—309.
3. Европейский словарь философий : словарь / под рук. Б. Кассен. Т. 1. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2015. 452 с.; Т. 2. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. 408 с.
4. Кронгауз М. А. Семантика. М. : Академия, 2005. 352 с.
5. Ляшов В. В. От «сигнифики» Виктории Уэлби до критического мышления // Парадигмы управления, экономики и права. Волгоградский институт управления. 2020. № 2 (2). С. 57—67.
6. Ляшов В. В., Скрипник К. Д. Сигнифика В.Уэлби и семейотика Ч.Пирса: сравнение в отношении проблемы знака и значения // Научная мысль Кавказа. 2020. № 3. С. 24—30
7. Пирс Ч. Начала прагматизма. СПб. : Алетейя, 2000. 352 с.
8. Скрипник К. Д. Истоки и формирование сигнифики: ранние работы Виктории Уэлби // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. 2020. № 5. С. 137—144.
9. Скрипник К. Д. История семиотических идей: сигнифика леди Виктории Уэлби // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. 2021. Т. 12, № 3. С. 875—887.
10. Скрипник К. Д. Философское эпистолярное наследие: феномен леди Виктории Уэлби // Философский журнал = Philosophy Journal. 2019. Т. 12, № 2. С. 131—143.
11. Смирнов А. В. Философия перевода и перевод философии // Философский журнал. 2012. № 1 (8). С. 40—58.
12. Эко У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе. СПб. : Симпозиум, 2006. 574 с
13. Якобсон Р. О. О лингвистических аспектах перевода // Р. О. Якобсон. Избранные работы. М. : Прогресс, 1985. С. 364—368.
14. Essays on Frege's Basic Laws of Arithmetic / eds. Ph. A. Ebert, M. Rossberg. Oxford : Oxford Un. Press, 2019. 673 p.



15. Holmes J. The Name and Nature of Translation Studies // The Translation Studies Reader / ed. L. Venuti. London ; New York : Routledge, 2004, p. 172—185.
16. Kourdis E., Petrilli S. Introduction: Translation and Translatability in Intersemiotic Space // *Punctum. International Journal of Semiotics*. 2020. Vol. 06, iss. 01. Pp. 5—14.
17. Peirce Ch. S. Collected Papers : in 8 Vol / ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1931—1958.
18. Routledge Handbook of Translation and Philosophy. Ed. by Piers Rawling and Philip Wilson. New York. Routledge. 2019. 800 p.
19. Russell, B. The Principles of Mathematics, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. 1938. 568 p.
20. The Frege Reader. Ed. by M. Beaney. Oxford. Blackwell Publ., 1997. 409 p.
21. Welby V. Significs and Language / Repr. of the ed. London, 1911. Amsterdam : John Benjamin Publ. Co., 1985. 435 p.
22. Welby V. Translation // Dictionary of Philosophy and Psychology in Three Volumes / ed. J. M. Baldwin. Vol. 2. London : Macmillan, 1902, p. 712.
23. Welby V. What is Meaning? / Repr. of the ed. London, 1903. Amsterdam : John Benjamin Publ. Co., 1983. 321 p.

### References

1. Alekseeva ML. Problema neperevodimosti v filosofskih issledovanijah nachala XXI v. *Voprosy filosofii*. 2016;3:51-60. (In Russ.).
2. Bagaturija GA. Iz opyta izuchenija rukopisnogo nasledstva Marksa i Jengel'sa. Rekonstrukcija pervoj glavy «Nemeckoj ideologii». In: *Istochnikovvedenie. Teoreticheskie i metodologicheskie problemy*. Moscow; 1969. Pp. 260-309. (In Russ.).
3. Evropejskij slovar' filosofij. Vol. 1. Kiev: DUH I AITERA; 2015. 452 p.; Vol. 2 Kiev: DUH I AITERA; 2017. 408 p. (In Russ.).
4. Krongauz MA. Semantika. Moscow: Akademija; 2005. 352 p. (In Russ.).
5. Ljashov VV. Ot «signifiki» Viktorii Ujelbi do kriticheskogo myshlenija. *Paradigmy upravlenija, jekonomiki i prava*. 2020;2(2):57—67. (In Russ.).
6. Ljashov VV, Skripnik KD. Signifika V.Ujelbi i semejotika Ch.Pirsa: sravnenie v otnoshenii problemy znaka i znachenija. *Nauchnaja mysl' Kavkaza*. 2020;3:24-30. (In Russ.).
7. Pirs Ch. Nachala pragmatizma. St. Petersburg: Aletejja; 2000. 352 p. (In Russ.).
8. Skripnik KD. Istoki i formirovanie signifiki: rannie raboty Viktorii Ujelbi. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta*. 2020;5:137-144. (In Russ.).
9. Skripnik KD. Istorija semioticheskikh idej: signifika ledi Viktorii Ujelbi. *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija: Teorija jazyka. Semiotika. Semantika*. 2021;12(3):875-887. (In Russ.).
10. Skripnik KD. Filosofskoe jepistoljarnoe nasledstvo: fenomen ledi Viktorii Ujelbi. *Filosofskij zhurnal*. 2019;12(2):131—143. (In Russ.).
11. Smirnov AV. Filosofija perevoda i perevod filosofii. *Filosofskij zhurnal*. 2012;1(8):40-58. (In Russ.).
12. Jeko U. Skazat' pochtu to zhe samoe. Opyty o perevode. St. Peresbiurg: Simpozium; 2006. 574 p. (In Russ.).
13. Jakobson RO. O lingvisticheskikh aspektah perevoda. In: *Izbrannye raboty*. Moscow: Progress; 1985. Pp. 364-368. (In Russ.).
14. *Essays on Frege's Basic Laws of Arithmetic*. Oxford: Oxford Univiesity Press; 2019. 673 p.
15. Holmes J. The Name and Nature of Translation Studies. In: *The Translation Studies Reader*. London, New York: Routledge, 2004. Pp. 172-185.
16. Kourdis E., Petrilli S. Introduction: Translation and Translatability in Intersemiotic Space. *Punctum. International Journal of Semiotics*. 2020;06(01):5-14.
17. Peirce ChS. Collected Papers, 8 Vols. Cambridge: Harvard University; 1931—1958
18. Routledge Handbook of Translation and Philosophy. Ed. by Piers Rawling and Philip Wilson. New York: Routledge; 2019. 800 p.
19. Russell B. The Principles of Mathematics. Cambridge: Cambridge University Press; 1938. 568 p.
20. The Frege Reader. Oxford. Blackwell; 1997. 409 p.
21. Welby V. Significs and Language. Amsterdam: John Benjamin; 1985. 435 p.

22. Welby V. Translation. In: Dictionary of Philosophy and Psychology in Three Volumes. Vol. 2. London. Macmillan, 1902, p. 712.

23. Welby V. What is Meaning? Amsterdam: John Benjamin; 1983. 321 p.

### Информация об авторах

**В. В. Ляшов** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и методологии науки.

**К. Д. Скрипник** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории зарубежной и отечественной философии.

### Information about the authors

**V. V. Lyashov** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science.

**K. D. Skripnik** — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of the History of Foreign and Russian Philosophy.

---

---

*Статья поступила в редакцию 31.01.2022; одобрена после рецензирования 26.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

---

---

*The article was submitted 31.01.2022; approved after reviewing 26.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

---

Вклад авторов: все авторы сделали эквивалентный вклад в подготовку публикации.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Contribution of the authors: the authors contributed equally to this article.

The authors declares no conflicts of interests.

---

---

# МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО THINKERS OF THE PAST AND THE PRESENT

---

---

*Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 104—113. ISSN 1994-2796 (print).*

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2022;(2(460):104-113. ISSN 1994-2796 (print).*

Научная статья

УДК 1 (091)

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10214

## ГУМАНИЗМ КАК ОСНОВА МИРОВОЗЗРЕНИЯ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛЫ

**Ольга Викторовна Гуторович**

Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург, Россия, vka@mail.ru

**Аннотация.** Прогресс современного мира не может быть связан исключительно с ростом материального благосостояния общества. Императивом XXI в. должна стать приверженность человека идеологии гуманизма. В связи с этим возрастает актуальность исследований, связанных с изучением гуманистических идеалов прошлых эпох. Исследовательский интерес сопряжен с эпохой Возрождения. Объектом исследования является мировоззрение Пико делла Мирандола, его учение о достоинстве человека.

В ходе исследования автор показывает, что идеология гуманизма является фундаментальной парадигмой, определяющей ценности, идеалы, содержание культуры Европы XIV—XVI вв. Гуманистические идеалы разделяли самые разнообразные социальные слои населения, включая ученых, философов. Пико делла Мирандола относится к числу тех, в творчестве которого эти идеалы нашли отклик и были развиты. В историю философской мысли он вошел как создатель учения о достоинстве человека. Написанная им «Речь о достоинстве человека» стала своеобразным манифестом гуманизма, апофеозом антропологического мышления. Следуя мировоззренческим установкам своей эпохи, он наделил человека свободой воли, провозгласил веру в разум и творческие способности человека, сделал его центром мироздания. В статье показано, как гуманистические императивы эпохи определяли стиль мышления мыслителя, превращая его в идеолога гуманизма.

**Ключевые слова:** Пико дела Мирандола, эпоха Возрождения, античная культура, гуманизм, антропоцентризм, свобода воли, учение о достоинстве человека, натуральная магия, стиль мышления

**Для цитирования:** Гуторович О. В. Гуманизм как основа мировоззрения Пико делла Мирандола // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 104—113. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10214.

Original article

## HUMANISM AS THE BASIS OF PICO DELLA MIRANDOLA'S WORLDVIEW

**Olga V. Gutorovich**

Mozhaisky Military Aerospace Academy, St. Petersburg, Russia, vka@mail.ru

**Annotation.** The progress of the modern world cannot be associated solely with the growth of the material well-being of society. The imperative of the XXI century should be a person's commitment to the ideology of humanism. In this regard, the relevance of research related to the study of humanistic ideals of past eras is increasing. The research interest is associated with the Renaissance. The object of the study is the worldview of Pico della Mirandola, his doctrine of human dignity.

In the course of the research, the author shows that the ideology of humanism is a fundamental paradigm that determines the values, ideals, and content of the culture of Europe of the XIV—XVI centuries. Humanistic ideals were shared by a wide variety of social strata of the population, including scientists, philosophers. Pico della Mirandola is one of those in whose work these ideals found a response and were developed. He entered the history of philosophical thought as the creator of the doctrine of human dignity. His "Speech on the Dignity of Man" has

become a kind of manifesto of humanism, the apotheosis of anthropological thinking. Following the ideological attitudes of his era, he endowed man with freedom of will, proclaimed faith in the mind and creative abilities of man, made him the center of the universe. The article shows how the humanistic imperatives of the epoch determined the thinker's style of thinking, turning him into an ideologist of humanism.

**Keywords:** Pico della Mirandola, Renaissance, ancient culture, humanism, anthropocentrism, free will, the doctrine of human dignity, natural magic, style of thinking

**For citation:** Gutorovich OV. Humanism as the basis of Pico della Mirandola's Worldview. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):104-113. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-10214.

**Введение.** Революционные изменения, связанные в последние десятилетия с преобразованиями научно-технической сферы и глобализационными процессами, существенно изменили социальную реальность, актуализировав переход к новым идеологическим парадигмам. Уже XX в. обнаружил целый ряд тенденций, демонстрирующих необходимость формирования общества «реального гуманизма». Речь идет о преодолении антагонизма и узко-социальной направленности мышления, о поиске взаимопонимания между носителями взаимоисключающих социальных программ поведения, о конвергенции интересов науки, технической реальности и общества в целях предотвращения катастрофических сценариев развития человеческой цивилизации. Главной ценностью современного мира должно стать понимание, что прогресс не может быть связан исключительно с ростом благосостояния общества, он предполагает освоение индивидом всего богатства человеческой сущности, развитие в каждом человеке активного, творческого начала, приверженность гуманистическим идеалам, а также гуманизацию его деятельности. Императивом XXI в. должно стать очеловечивание мира и человека. Данные мировоззренческо-идеологические принципы базируются на концепциях и парадигмах прошлых эпох, чем объясняется их актуальность и необходимость детального рассмотрения. Исследовательский интерес сопряжен с эпохой Возрождения.

В данной статье речь пойдет о классическом ренессансном гуманизме, о целостной системе взглядов и широком течении общественной мысли, определяющим особенности мировоззрения всей эпохи. Будучи фундаментальной ценностной установкой эпохи, гуманизм способствовал формированию представлений и идеалов мыслителей Возрождения, совершая переворот в сознании человека. Вниманию читателей предлагается анализ творческого наследия Джованни Пико делла Мирандолы, его учения о достоинстве человека. Объектом исследования является мировоззрение блистательного мыслителя. В качестве гипотезы автор выдвигает предположение, что привержен-

ность Джованни Пико гуманистическим идеалам детерминирована стилем мышления эпохи, оказывающим имплицитное влияние на формирование идеалов и убеждений человека. Авторский замысел сопряжен с необходимостью показать, как гуманистические императивы эпохи определяли стиль мышления Пико, превращая его самого в идеолога гуманизма. В этом заключается и новизна представленного исследования.

**Материалы и методы.** Для реализации авторского проекта задействована методология аналитико-критического обобщения. Данная методология предполагает использование общенаучных методов, среди которых особое внимание следует уделить гипотетико-дедуктивному и общелогическим методам. Их реализация позволяет детально рассмотреть учение Пико делла Мирандолы о достоинстве человеке, сфокусировавшись на характеристике и особенностях каждого положения, ознакомиться с фактическим материалом и дать ему теоретическое объяснение, оценить предпосылки формирования убеждений мыслителя. Важную роль в ходе исследования выполняет критический метод, ориентирующий автора на объективную оценку изучаемого объекта.

В ходе исследования автор уделяет работам Л. М. Баткина, получившего докторскую степень по совокупности работ на тему «Итальянское возрождение как исторический тип культуры», Л. М. Брагиной, удостоенной философской премии Г. В. Плеханова за цикл работ по итальянскому гуманизму, и А. Х. Горфункеля, специалиста по истории и философии итальянского Возрождения (XIII—XVII вв.). Труды Л. М. Баткина раскрывают итальянское Возрождение как особый тип культуры, работы Л. М. Брагиной позволяют увидеть гуманистическую мысль в историко-культурном и социальном контексте, исследование А. Х. Горфункеля дает возможность проанализировать особенности философской позиции Пико делла Мирандолы.

**Результаты.** С началом XIV в. в Европе начинают формироваться новые культурные идеалы и ценностные установки, существенно отличающиеся от классических предпочтений Средневековья.



Европа открыла дорогу в новую эпоху. Значительно позже французским историком и публицистом Ж. Мишле (1842 г.) этот период был назван эпохой Возрождения, или Ренессансом (от фран. *renaissance* — возрождение). На протяжении трех столетий (с XIV по XVI вв.) складывался новый стиль мышления эпохи, основу которого составляли идеи гуманизма. Гуманистические идеалы нашли отклик среди самых разнообразных социальных слоев населения. Представители папской канцелярии, ученые мыслители, выходцы из купеческих кругов, художники и скульпторы, философы и политики отстаивали веру в высшее культурное и нравственное развитие человеческих способностей, проявляли независимость к авторитетным мнениям, критически мыслили, демонстрируя свободу в своих суждениях. Гуманизм оставил след повсюду — в народной поэзии, в философских трактатах, в художественном творчестве, в религиозных сферах. Новая система ценностей умело находила единомышленников даже при дворах тиранов. Представление о безграничных возможностях человека рождало оптимизм и надежду на преобразование общества, а также способствовало формированию активного человека.

Гуманизм, заимствованный у Марка Туллия Цицерона, возродился в Италии не случайно. Свободные, экономически благополучные и процветающие итальянские города-государства демонстрировали политическую независимость. Отсутствие жестких рамок между сословиями обеспечивало достаточно комфортную политическую атмосферу, где с пиететом относились к закону, свободам и правам граждан, ценили доблесть и предприимчивость. Существенное значение в формировании нового типа культуры сыграла и итальянская система образования. Церковные и монастырские школы, многочисленные университеты, содержащиеся частными лицами или за счет средств коммун, стремились не просто обеспечить высокий уровень образования для широких слоев населения, но и пересмотреть свое отношение к содержанию образования, результатом чего явилось расширение рамок гуманитарного образования. Данная система образования демонстрировала бережное отношение к культурному наследию прошлого, ей было присуще уважение и понимание духовного творчества других людей. Тесная связь с традициями древнеримской империи создавала исключительные условия для возрождения античных идеалов.

В трактате «О судьбе» Цицерон отстаивал идею человеческой свободы и активности, доказывая, что «не все, что происходит, происходит от судьбы» [17], вызывается внешними причинами, кое-

что находится во власти человека. Эпоха Возрождения не просто заимствовала и усилила данную мысль, она начала процесс освобождения личности. Человек освобождался от общественных ограничений, извлекался из средневековой анонимности, наделялся социальными, гражданскими, моральными правами и обязанностями. Этот процесс, растянутый во времени, первоначально озаменовался инициированием программы построения новой культуры, фундаментом которой должны были стать гуманитарные дисциплины (*studia humanitatis*). Следующий этап, пришедший на период кватроченто (XV в.), предполагал претворение данной программы в жизнь. Ее реализация стала возможна благодаря возникновению в Италии многочисленных центров гуманистической культуры, возникших во Флоренции, Венеции, Риме, Неаполе, Ферраре и других городах. Основу гуманистического движения составила новая интеллигенция, заботой которой стала сфера образования, наука, дипломатия, книжное дело. Встречая непонимание, критику со стороны ученых-теологов, схоластов, гуманисты искали новые формы самоорганизации. Возникновение гуманистических кружков и сообществ, провозглашавших свободу в интерпретации имеющихся знаний о мире, свидетельствовало о том, что выход был найден. В результате их деятельности гуманизм постепенно превращался в идейную основу культуры Возрождения.

Данный период в истории Италии был «богат блистательными личностями» [8, с. 392]. Ф. Петрарка, К. Салютати, М. Фичино, Л. Бруни, Дж. Манетти способствовали мировоззренческому перевороту, методично разрушая духовные оковы средневековой эпохи. «Там можно видеть просто ослепительные карьеры» [8, с. 392]. Романтической биографией, необыкновенной одаренностью и ученостью поражает Джованни Пико делла Мирандола.

Юный граф Мирандолы и Конкордии появился на свет в 1463 г. Его семья имела тесные родственные связи с влиятельными домами Италии, а мать Пико была сестрой графа ди Скандиано, знаменитого поэта Маттео Боярдо, прославившегося созданием поэмы «Влюбленный Роланд» [10, с. 68]. Семья Джованни по материнской линии имела блестящие успехи в области искусства и образования. Дядя матери Тито Веспасиано Строцци был известным меценатом и поэтом-гуманистом [9, с. 56]. В связи с ранней кончиной отца, графа Джанфранческо, воспитание и образование сына легло на плечи его матери, которая видела в сыне служителя церкви. В четырнадцать лет Джованни отправился в Болонью, где ему

предстояло заняться штудированием канонического права. Однако судьба вскоре привела его в Феррару (1479 г.) на артистический факультет, где он приступил к изучению дисциплин, входивших в *studia humanitatis*. Данная система образования предполагала не просто воскрешение греческой образованности, а освоение всего наследия античной культуры. Изучение грамматики, риторики, истории, этики и поэтики должны были способствовать формированию свободной и духовно раскрепощенной личности. Следующей ступенью просвещения Пико стал Падуанский университет. Здесь он познакомился с последователями Аверроэса Николетто Верниа и Элиа дель Медиго [5, с. 92], под руководством которых осваивал древнюю словесность и философию, а также знакомился с сочинениями еврейских и арабских мыслителей. Влияние философов-аверроистов не прошло бесследно для Пико, он увлекся аристотелизмом, проявил необычайный интерес к новым и древним языкам, склонность к которым позволила ему постичь язык Гомера и овладеть латынью. Дальнейшее постижение права, древней словесности, философии, богословия Пико продолжил сначала в Павийском (1483 г.), затем в Парижском (1485—1486) университетах. Стремление освоить халдейский, а также изучить еврейский и арабский языки привели Пико в Перуджу. Знание этих древних языков открывало перед ним путь к чтению Ветхого Завета и Корана в оригинале. Полученные знания, а также тесные дружеские отношения с гуманистами Платоновской академии М. Фичино, А. Полициано, Л. Медичи определили мировоззренческие идеалы Пико. При этом в нем наблюдалась склонность к мистической экзальтации, преклонение перед Каббалой, интерес к герметизму и «натуральной магии», ревностное изучение мыслителей средневековья, стремление приблизиться к христианскому идеалу. Все это не укладывалось в рамки средневековых представлений. Пико, как пишет Л. М. Баткин, «вводил христианскую позицию в сложную амальгаму и сознательно смешивал с позициями, совершенно чуждыми ей по происхождению и окраске, ярко демонстрируя чисто ренессансный способ обращения с духовным материалом» [2, с. 19].

Его творческий путь, длившийся всего восемь лет, характеризуется драматизмом, нереализованными до конца замыслами, разнообразием испытанных им духовных влияний и двумя идеями, которые он пронес через все свои произведения. В духе Ренессанса он отстаивал идею достоинства человека и идею примирения философов, будучи убежденным в существовании единой истины. Рассуждая о сущности мира, Пико отталкивался

от положения об универсальности и единстве логоса. Затрагивая проблему познания мира, считал, что для понимания логоса необходимо использовать знания, содержащиеся как в каббалистической символической, так и в математическом учении Пифагора, в средневековой мистике и натуральной магии.

В историю философской мысли Пико делла Мирандола вошел как создатель учения о достоинстве человека. Из-под его пера вышли знаменитые «Речь о достоинстве человека», а также «900 тезисов по философии, кабалистике и теологии». Данные произведения задумывались в связи с диспутом, который Пико планировал провести публично в Риме. Дальнейшие события хорошо известны. Диспут не состоялся, комиссия, рассматривавшая по инициативе папы тезисы, признала их еретическими. Написанная «Апология» в защиту тезисов усугубила ситуацию, автору грозил суд инквизиции. Вмешательство Лоренцо Медичи уберегло Пико от возможных последствий.

В истории итальянского гуманизма Пико оставил яркий след. Догматизму схоластического мышления он противопоставил творческую активность человека, предпочитая преклоняться не перед авторитетными мнениями, а перед доводами разума. Смелая попытка организации публичного диспута привела к серьезному конфликту молодого философа с папской курией, одновременно продемонстрировав миру твердость его убеждений и серьезность намерений при создании синкретической философской системы. Данная система должна была показать значение самых разных философских школ, выявить лучшие идеи языческих, христианских, арабских и иудейских авторов, а также помочь выразить свою собственную позицию. Поиск «единой истины», «мечта о единении» мыслителей разных философских школ, идея «примирения воззрений Платона с Аристотелем», обнаруживают смелость и даже дерзость Пико в постановке сложнейших философско-теоретических проблем [18, с. 244].

Основной темой творчества гуманистов эпохи Возрождения является тема достоинства человека, признания его ценности, преклонение перед его творческими способностями. Следуя мировоззренческим установкам своей эпохи, Пико предложил философское обоснование достоинства человеческой природы. Его «Речь о достоинстве человека» превратилась в программный документ гуманистического движения конца XV — начала XVI вв. Он создал «подлинный гимн величию человека» [4, с. 23].

Мыслители эпохи Возрождения находились под влиянием античной культуры, не случайно

Джованни Пико обратил внимание на античные представления о человеке. С точки зрения античных мыслителей, человек — подобие космоса, он обладает разумом и способностью к постижению закономерностей природы и гармонии космоса [6]. Соединяя идею человека-микрокосмоса, признанного средоточием Вселенной, с учением христианской церкви о сотворении человека по образу и подобию Бога, Пико делла Мирандола пришел к выводу, что человек отличается от всех существ. Он наделен способностью творить, создавать. Даже собственная природа — это результат деятельности самого человека. Данная способность есть исключительная привилегия человека, вследствие чего он занимает особое место в системе мироздания. Ему одному предстоит оценить величие созданного Богом мира и возвыситься над другими существами. Ничего удивительнее человека нет. Это живое существо достойно восхищения.

Согласно Джованни Пико, Всевышний в процессе творения создал иерархическую структуру мира. Бог-творец породил высшую, среднюю и низшую сферы, отличающиеся внутренним содержанием. Высшую сферу составил наднебесный мир, украшенный разумом и пребыванием ангелов. Средняя сфера, или небесный мир, был заполнен небесными телами, которые Создатель оживил вечными душами, низшая сфера заселена животными и растениями. В иерархической онтологии Пико дела Мирандолы каждой сфере присущи свои характеристики: разумность, наличие живых вечных душ и несовершенство. Желание мастера увидеть во Вселенной того, кто смог бы оценить ее великолепие, размах и красоту, привело к созданию человека.

Задумав человека, Бог сотворил его причастным всем мирам и одновременно не принадлежавшим ни одному из них и поставил его в центр мира. Бог наделил творение неопределенного образа свободой, предполагавшей поиск себя и своего места в мире. Согласно собственной воле человеку предстояло определиться с образом жизни, обязанностями, найти себя и свое предназначение в мире. «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные» [15, с. 249].

В «Речи о достоинстве человека» Пико раскрыл свое понимание свободы человека, реализация которой, по мнению философа, возможна в трех отношениях. Свобода обнаруживается в

ходе поиска человеком своего места в мире, в ходе формирования собственной индивидуальности и становления самого себя, а также в момент, когда человек оказывается перед моральным выбором [16, с. 142]. Изначально в человека вложены растительные, чувственные, рациональные и интеллектуальные семена, вследствие чего облик человека предполагал изменчивость, характер — непостоянство. В зависимости от возделывания конкретных семян человек приобретал возможность развить в себе растительную или животную сущность, стать небесным существом или ангелом и сыном Бога.

Перед человеком были открыты двери: прийти к естественному счастью или высшему блаженству зависело только от его собственного выбора. Приветствуя свободный выбор, данный Богом, человек не должен довольствоваться заурядным. Его идеал — устремленность к высочайшей божественности, совершенному миру. Человек способен, развиваясь и погружаясь в недра своего ума, достичь до состояния чистого созерцателя, явив, тем самым, признаки возвышенности. Ему предстояло отказаться от обыденного, наполнить свою душу святым стремлением, принять на себя заботу о других людях, постичь творца и воспылать к нему любовью. На этом пути ему необходимо было преодолеть тьму и невежество с помощью разума, очистить свою душу, избавиться от пороков и страстей.

В данной метафизической концепции свободы Пико выступил против христианского миропонимания, отрицающего свободу воли человека. Человек, «отпущенный на свободу» (Н. Бердяев), способен сам ковать свою собственную судьбу. Таким образом, граф Мирандола, по сути, обосновывал социальное право человека на активность, инициативу, на определение своего места в обществе.

Гуманизм Пико базировался на принципе антропоцентризма. Не вызывает сомнения, что антропоцентризм можно рассматривать в качестве ключевой константы мировоззрения философа, задававшей матрицу размышлений о человеке и окружающем его мире. Заимствованный у античной эпохи, данный принцип претерпел существенное изменение в трудах философов Возрождения. Эпоха создала культ человека, наделив его свободой воли, дав ему возможность самостоятельно определять свою судьбу, объявив центром мироздания. Эту позицию разделял и Пико. В его представлениях человек — творец. Ни античная, ни средневековая эпоха не наделяла человека такой властью. В античных представлениях человеку предстояло стать центром миро-

здания, его свобода считалась относительной, а сущность определялась природой и находилась в зависимости от неё. Средневековые связывало человека с Богом, без которого человек не мыслился. Автономия человека исключалась, без опоры в трансцендентном он не имел никакой ценности. В картине мироздания Джованни Пико человек предстал в качестве свободной, могучей, прекрасной личности, способной в силу пылкости и проницательности своего ума понять и истолковать окружающий мир, а также сформировать самого себя.

Продолжая гуманистическую традицию прославления человека, граф Мирандола в основу учения о достоинстве человека положил тезис о свободе воле. Возможность действовать в соответствии с собственным выбором и решением является отличительной чертой человека среди прочих творений Бога. Предлагается новое понимание природы человека, являющейся итогом «постоянного процесса становления, самостоятельного, сознательного и ответственного выбора» [5, с. 98]. При этом существует и предел человеческой свободы. Человек не может преступить законы природы без последствий, результатом подобных действий станет утрата достоинства и господствующего положения над другими созданиями. Затрагивая проблему соотношения человеческой и божественной воли, Пико подошёл рационалистически к ее решению. Божественной воле суждено определять, а не подавлять, сохранять зависимость человеческой воли, но в рамках естественной необходимости. Такое решение вопроса противоречило христианской догматике. Человек мог существовать вне Бога и его милостей, он наделялся силой, позволяющей властвовать над самим собой. Идею греховности человека была противопоставлена возможность «возвыситься до существа небесного, если он того пожелает» [2, с. 14].

С точки зрения философа, человек мог стать счастливым. Достижение высшего блага находится в прямой зависимости от самого человека. Наделяемый свободной волей, он мог прийти как к естественному, так и к сверхъестественному счастью. На пути к естественному счастью ему предстояло с помощью разума проникнуть в сущность собственного бытия и других творений, научиться контролировать свою природу. Сверхъестественное счастье представляло собой движение человека к высшему блаженству. С позиции христианства добиться подобного без божественной благодати невозможно. Граф Мирандола признавал данное положение. Однако, рассуждая о счастье, подчеркивал, что оба счастья предполагают

активную духовную деятельность человека, их объединяет стремление человека познать истину. Только таким образом можно прийти к пониманию своей сущности и познанию божественного. Начиная восхождение к высшей цели, человеку предстояло очиститься от пороков, обратившись за помощью к этике. Диалектика должна была успокоить разум, раздираемый противоречиями, естественная философия подарить безмятежность терзаемой спорами душе, теология, исполняя роль провожатого, указать дорогу к святейшему миру, «в объятия благословенной материи» [15, с. 253].

В представлениях Пико божественная благодать сохраняла исключительное право только на познание истин высшего порядка, деятельность разума рассматривалась как предназначение человека. Уникальное положение теологии в иерархии наук и системе познания определялось приверженностью графа Мирандолы положениям христианского учения, но это не помешало ему признать за философией роль главной творческой силы в познании.

Рассуждая о философии, Пико предложил аргументацию в ее защиту, отвергая положение, что ее изучение следует признать несчастьем для человека. Не презрением следует удостаивать человека, отличающегося в занятиях философией, а почетом и славой. Есть два аргумента, которые с точки зрения мыслителя, объясняют его любовь к этой науке. Философия способна изменить человека. Ее стараниями происходит формирование человеческой души, собственной позиции и независимости человека от суждений других людей. Кроме того, философия помогает человеку проникнуть в замысел Богов. Изучение окружающего мира, его законов устройства и причин вещей, приоткрывает устройство Вселенной, обогащая человека знаниями. Философия приближает человека к постижению истины. Убежденность в том, что философия обогащает и возвеличивает человека, совершенствуя его разум и природные способности, укладывалась в рамки гуманистической парадигмы, определяющей основное содержание воспитания и образования эпохи [13, с. 8]. И если философия способствовала развитию человека, укрепляла его в вере в свои безграничные возможности, дарил надежду на свободу, то вполне оправдано утверждение Джованни Пико, что «без философии нет человека» [3, с. 229]. Утверждение — «философия для избранных» — ошибочно, она должна стать потребностью каждого. Ей следует отдаваться полностью, не за вознаграждение, а из любви. Человека должна переполнять гордость от занятий философией, ибо они дарят ему возможность развивать



разум, творческое мышление, совершенствовать добродетели, постигать окружающий мир. Философия помогает человеку пройти «путь к исполнению своего высокого божественного предназначения, к постижению законов мирового бытия» [7, с. 26]. Нравственное совершенствование человека удел моральной философии. К законам мироздания ведет философия природы, занятия которой предполагают реализацию принципа свободы научного поиска, смелый прорыв к новому знанию через отрицание авторитетов.

Мышлению Пико присущ целый ряд особенностей. Во-первых, в его приверженности антропологическим аспектам богословских, философских, логических построений просматривается общая характеристика ренессансного стиля мышления. Все рассуждения философа связаны с человеком, который согласно пониманию эпохи представляет собой центр Вселенной и цель всех событий происходящих в мире. Во-вторых, прослеживается склонность мыслителя к определению во всяком предмете логично выстроенной структуры и иерархического порядка. Так, применяя иерархический принцип античной диалектики, Джованни Пико не только представлял мироздание в качестве иерархии трех миров, он «намеревался выстроить иерархическую структуру добродетелей, иерархию степеней свободы и необходимости, функций души и ума, и проч.» [14, с. 20]. В-третьих, в его стиле мышления просматривается склонность к мистике и магии, убежденность, что их изучение, позволит нащупать в них живые семена, превратить их во что-то полезное. Данным формам познания придается строгая смысловая основа.

Очевидно, что распространение идеологии гуманизма меняло характер и стиль мышления философов Возрождения. Парадигмы эпохи определяли темы и предмет их рассуждений. Так, уверенность в способностях человека, убежденность в возможности познания им законов природы и, как следствие, его возвеличивание, стимулировали интерес Пико к гносеологической проблематике. Вполне оправданным являются рассуждения философа о способах познания окружающей действительности. В «Речи о достоинстве человека» философ обратился к анализу математического метода и к характеристике «натуральной магии». Благоклонность Джованни Пико к математическому методу объяснялась, прежде всего, уверенностью в правоте античных ученых, отстаивающих идею математической структуры природы и ее законов. Поиск Пифагором числовой гармонии, лежащей в основе бытия, и придание математической науке статуса божественности в рассуждениях Филолая и Платона стали источником соб-

ственных убеждений, что человеку необходимо вспомнить забытый потомками «способ философствования с помощью чисел» [15, с. 262]. Великая тайна бытия могла быть приоткрыта посредством освоения и применения искусства исчисления.

Увлеченность герметизмом, а также внимание к сочинениям Зороастра и «халдейских ораторов» привели графа Мирандолу к выводу, что решая проблему познания, человек вправе обратиться к «натуральной магии». Стремясь пояснить свой вывод, Пико сделал сравнительную характеристику «натуральной» и «суеверной магии». Следует различать практическую часть «науки о природе» и колдовство. Если первая оценивается в качестве «завершающей ступени философии природы» [15, с. 262], то вторая ассоциируется с властью демонов. Не случайно она запрещается на законодательном уровне государством и осуждается церковью. Способность превратить человека в раба, поработив его сознание и отвратив от Бога, не совместима с деятельностью человека, стремящегося к познанию мироздания. Внимания достойна исключительно «натуральная магия». Ее искусство, включающее все богатство древних мистерий, позволяет изучить гармонию Вселенной, проникнуть в тайны природы, испытать восторг от созерцания величия мироздания, укрепляясь, таким образом, в вере и почитании Всевышнего.

Рассуждения о продуктивности математического метода и «натуральной магии» всякий раз возвращали Пико к проблеме предназначения человека. Интерес к науке о числах, уверенность в математической структуре мира, отказ магии в святости свидетельствовали о рационализации способа познания. Изменение сущности познавательной деятельности способствовало изменению образа познающего человека. Пико создавал нового человека, с присущей ему верой в собственные силы, обладающего арсеналом различных методов в постижении действительности. Точнее, он продолжил работу над новым образом человека, заявляя о его достоинстве, значимости, творческом потенциале, превознося и ставя его на вершину иерархической лестницы существ. Данная позиция предопределила отношение Джованни Пико к астрологии. Надеясь человека свободой воли, он отказывал звездам в определении его судьбы. Нет материальных субстанций, нет духовных субстанций, детерминирующих жизненный путь человека. Преклоняясь перед разумом человека и признавая его величие, Пико высказался отрицательно по поводу астрологии. Ее предсказания способны обратить человека в невольника, что не соответствовало созданному Пикой образу человека. Следует отметить, что отношение Джованни

Пико к астрологии менялось в течение жизни. И если изначально мыслитель считал ее «важной частью натуральной магии» [1, с. 17], то в «Гептапле» (1489 г.) и «Рассуждениях против прорицательной астрологии» (1493 г.) происходит полное отторжение астрологического учения.

**Обсуждение.** В статье затронута проблема формирования мировоззрения человека. Этот процесс не мыслим вне общества, поэтому можно говорить о культурно-исторической нагруженности всей системы взглядов человека. В ходе исследования автору хотелось подчеркнуть, что среди самых разных обстоятельств, причин и событий, детерминирующих данный процесс, особое внимание следует уделять стилю мышления эпохи, представляющему собой упорядоченную систему образцов, идеалов, принципов, парадигм, а также стратегий теоретического освоения мира. Безусловно, существует зависимость взглядов и убеждений человека от стиля мышления эпохи, к которой он принадлежит и в культуре которой происходит его становление как личности. Влияние имплицитное, скрытое, неосознаваемое, но тем не менее образ мыслей человека демонстрирует преемственность с идеалами эпохи. Пример Пико делла Мирандолы лишь подтверждает данный факт.

Ренессансный стиль мышления восхваляет человека, преклоняется перед его разумом, связывая с ним совершенствование земной жизни. Гуманизм Возрождения — это вера в человека и его обожествление. Анализ творческого наследия Пико приводит к выводу, что эти же идеи характерны и для него. Пико делла Мирандола дал обоснование свободы воли и достоинства человека. Он открыл перед человеком все возможные пути, предоставив ему право выбора. Человек был наделен способностью творить самого себя. Ему отводилось центральное положение в созданном Богом мире. Очевидно, что Пико впитал в себя основные тенденции эпохи, развил их в своем творчестве, став рупором гуманистической идеологии.

Особенности развития современной цивилизации вновь актуализировали тему гуманизма, требуя пересмотра прежних идеологических и нравственных императивов. Поэтому вполне оправданным является интерес автора к идеологии гуманизма.

**Заключение.** Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что Пико делла Мирандола относится к числу величайших мыслителей своего времени. Его по праву можно считать «титаном по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» [12, с. 346]. Привлекает внимание многогранность его натуры, а также творческая жизнь, полная переживаний, разочарований и надежд. Убежденность в том, что человек через активность собственной мысли, воли и разума должен прийти к утверждению блага и добра на земле сделали его приверженцем гуманизма. Более того, присущее гуманизму стремление к утверждению достоинства человека обретает в произведениях Джованни Пико логическую завершенность. В его сочинениях утверждалась идея величия человеческого разума и свободы на постановку и толкование любой проблемы. Темы, затронутые в творчестве Пико, перекликались с идеями Ф. Петрарки, К. Салютати, М. Фичино, Л. Бруни и многих других философов, воспевавших любовь человека к земному миру и ценность человеческого бытия. В трудах философов эпохи Возрождения рождалась новая система мышления со свойственным ей отрицанием схоластики, светскими мотивами и рационалистической направленностью.

Пико делла Мирандола — мыслитель своей эпохи, которая на смену пассивному человеку, ничтожному по отношению к Богу, выдвинула идеал раскрепощенной, творческой личности. Средневековые представления были переосмыслены и обновлены, а античная культура составила основу идеологии гуманизма [11, с. 22]. С течением времени гуманизм эволюционировал, превратившись в новое мировоззрение, не сводимое к подражанию античным образцам.

### Список источников

1. Акопян О. Л. Критика астрологии и магии в трудах Джованни Пико делла Мирандола (1486—1493 гг.) // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2013. № 3. С. 3—19.
2. Баткин Л. М. «...чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»: о Пико делла Мирандола // Пространство и Время. 2014. № 4 (14). С. 13—20.
3. Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV вв. М. : Высшая школа, 1997. 255 с.
4. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения: избранные работы: перевод с ит.; вступ. ст. и ред. Л. М. Брагиной; коммент. О. Ф. Кудрявцева и др. М. : Прогресс, 1986. 392 с.
5. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М. : Высшая школа, 1980. 368 с.

6. Гудошникова О. Ю. Древневосточная предфилософия и античная философия о человеке-микрокосме // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, философия, право. 2013. № 7 (44). С. 73—81.
7. Гуманистическая мысль итальянского Возрождения: сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л. М. Брагина. М.: Наука, 2004. 358 с.
8. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения: пер. с франц. И. Эльфонд. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 720 с.
9. История всемирной литературы: в 9 т. М.: Наука, 1985. Т. 3. 816 с.
10. Коллинсон-Морлей Л. История династии Сфорца / пер. с англ. О. А. Чулкова. СПб.: Евразия, 2005. 347 с.
11. Корелин М. С. Очерки Итальянского возрождения. Москва: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1896. 360 с.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 30 т. Т. 20. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954. 827 с.
13. Пашковская И. Н. Философские основания гуманистической педагогики // Теория и практика сервиса: экономика, социальная сфера, технологии. 2014. №4 (22). С. 6—14.
14. Пико делла Мирандола Дж. Девятьсот тезисов. Тезисы 1-400: Четыреста суждений по учениям халдеев, арабов, евреев, греков, египтян и по мнениям латинян / пер. с лат. Н. Н. Соколовой и Н. В. Миронова. СПб.: Изд-во РХГА, 2010. 259 с.
15. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т. Т. 1 / сост. и авт. предисл. В. П. Шестаков. М.: Искусство, 1981. С. 248—265.
16. Попов В. В. Социально-мировоззренческое содержание онтолого-антропологического аспекта концепции свободы человека в философии Джованни Пико // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2012. Т. 10. Вып. 4. С. 142—146.
17. Цицерон М. Т. Философские трактаты / пер с лат. и комментарии М. И. Рижского. М.: Наука, 1985. 382 с. Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1422970723> (дата обращения: 25.09.2021).
18. Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т.; сост. и авт. предисл. В. П. Шестаков. М.: Искусство, 1981. Т. 1. 495 с.

## References

1. Akopyan OL. Criticism of astrology and magic in the works of Giovanni Pico della Mirandola (1486—1493). *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8. Istoriya*. 2013;3:3-19. (In Russ.).
2. Batkin LM. "... so that you yourself, a free and glorious master, form yourself in the image that you prefer": about Pico della Mirandola. *Prostranstvo i Vremya*. 2014;4(14):13-20. (In Russ.).
3. Bragina LM. Italian humanism. Ethical teachings of the XIV—XV centuries. Moscow: Higher School; 1997. (In Russ.).
4. Garen E. Problems of the Italian Renaissance: selected works: translation from Italian. Moscow: Progress; 1986. (In Russ.).
5. Gorfunkel' AN. Philosophy of the Renaissance. Moscow: Higher School; 1980. (In Russ.).
6. Gudoshnikova OYu. Ancient Eastern pre-philosophy and ancient philosophy about man-microcosm. *Vestnik Permskogo nacional'nogo issledovatel'skogo politekhnicheskogo universiteta. Kul'tura, filosofiya, pravo*. 2013;7(44):73-81. (In Russ.).
7. Humanistic thought of the Italian Renaissance. Bragina. Moscow: Nauka; 2004. (In Russ.).
8. Delyumo Zh. Civilization of the Renaissance. Yekaterinburg: U-Factoriy; 2006. (In Russ.).
9. History of world literature: in 9 vols. Vol. 3. Moscow: Nauka; 1985. (In Russ.).
10. Kollinson-Morlej L. The history of the Sforza dynasty. St. Petersburg: Eurasia; 2005. (In Russ.).
11. Korelin M.S. Essays of the Italian Renaissance. Moscow; 1896. (In Russ.).
12. Marks K., Engel's F. Essays: in 30 vols. Vol. 20. Moscow: Gospolitizdat; 1954. (In Russ.).
13. Pashkovskaya IN. Philosophical foundations of humanistic pedagogy. *Teoriya i praktika servisa: ekonomika, social'naya sfera, tekhnologii*. 2014;4(22):6-14. (In Russ.).
14. Piko della Mirandola Dzh. Nine hundred theses. Theses 1-400: Four Hundred judgments on the teachings of the Chaldeans, Arabs, Jews, Greeks, Egyptians and on the opinions of Latins. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences; 2010. (In Russ.).
15. Piko della Mirandola Dzh. Speech on the dignity of man. In: Aesthetics of the Renaissance: anthology: in 2 vols. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo; 1981. Pp. 248-265. (In Russ.).

16. Попов ВВ. Socio-ideological content of the ontological and anthropological aspect of the concept of human freedom in the philosophy of Giovanni Pico. *Vestnik NGU. Seriya: Filosofiya*. 2012;10(4):142-146. (In Russ.).

17. Cicero MT. Philosophical treatises. Moscow: Nauka; 1985. Available from: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1422970723> (accessed 25 September 2021).

18. Aesthetics of the Renaissance: anthology: in 2 volumes. Vol. 1. Moscow: Art; 1981. (In Russ.).

### **Информация об авторе**

**О. В. Гуторович** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и философии.

### **Information about the author**

**O. V. Gutorovich** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of History and Philosophy.

---

---

*Статья поступила в редакцию 10.11.2021; одобрена после рецензирования 04.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

---

---

*The article was submitted 10.11.2021; approved after reviewing 04.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

---

---

The author declares no conflicts of interests.



Научная статья

УДК 1(091)

doi: 10.47475/1994-2796-2022-10215

## ИДЕАЛ НРАВСТВЕННОГО НАЧАЛА В ЭТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПЕТРА ЛАВРОВА

**Владислав Олегович Саяпин**

Тамбовский государственный университет имени Г. Р. Державина, Тамбов, Россия,

vlad2015@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-6588-9192

**Аннотация.** Идея духовно-нравственного общежития людей всегда занимала умы русских философов, но особенную и самобытную окраску эта этическая идея получила в основополагающих социально-философских трудах Петра Лаврова (1823—1900). Этическое учение П. Л. Лаврова уникально тем, что оно делает свое ударение на такие показатели нравственного развития социума, как моральная ответственность и социальная справедливость. Именно понятия моральных ценностей и справедливости, находящие себя в творчестве смыслов и достойных поступках людей, по утверждению П. Л. Лаврова, и являются теми главенствующими факторами, которые всегда ведут к радикальному нравственному преобразению общества на основах равенства, дружбы и милосердия.

**Ключевые слова:** П. Л. Лавров, народничество, творчество смыслов, критически мыслящая личность, нравственный идеал, социальная справедливость, моральная ответственность

**Для цитирования:** Саяпин В. О. Идеал нравственного начала в этической теории Петра Лаврова // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 2 (460). Философские науки. Вып. 63. С. 114—119. doi: 10.47475/1994-2796-2022-10215.

Original article

## THE IDEAL OF THE MORAL PRINCIPLE IN THE ETHICAL THEORY OF PETER LAVROV

**Vladislav O. Sayapin**

Derzhavin Tambov State University, Tambov, Russia, vlad2015@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-6588-9192

**Abstract.** The idea of a spiritual and moral community of people has always occupied the minds of Russian philosophers, but this ethical idea received a special and original coloring in the fundamental socio-philosophical works of Peter Lavrov (1823—1900). P.L. Lavrov's ethical teaching is unique in that it places its emphasis on such indicators of the moral development of society as moral responsibility and social justice. It is the concepts of moral values and justice that find themselves in the creativity of meanings and worthy deeds of people, according to P.L. Lavrov. They are the dominant factors that always lead to a radical moral transformation of society on the basis of equality, friendship and charity.

**Keywords:** P.L. Lavrov, populism, creativity of meanings, critical thinking personality, moral ideal, social justice, moral responsibility

**For citation:** Sayapin VO. The ideal of the moral principle in the ethical theory of Peter Lavrov. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2022;(2(460):114-119. (In Russ.). doi: 10.47475/1994-2796-2022-1015.

Сегодня отечественная социальная этика обладает значительным объемом знаний по проблемам, связанным с нравственным преобразованием социума и человека. Об идеалах нравственного общежития написано множество социально-фи-

лософских трудов. Однако нынешнее общежитие людей, опирающееся в значительной степени на специфику интернет-технологий, все больше отчуждает их от социальности, что создает, в свою очередь, потерю ими такого актуального мораль-

ного качества, как социальной ответственности. Поэтому осмысление нынешней социальной реальности, в которой могут находить еще место насильственные и безнравственные поступки людей, вызывает постоянный интерес обращения к теоретическому наследию Петра Лавровича Лаврова.

Очевидно, что, будучи одним из представителей, популярной у русской интеллигенции того времени философской «субъективной школы»<sup>1</sup>, а также сторонником позитивизма Конта [1], П. Л. Лавров на протяжении всей своей жизни пытался построить оригинальную этическую теорию. В этом случае исходным и основным понятием его этической теории является суждение им о «целостной личности»<sup>2</sup>, в которой личностная составляющая доминирует над социальной составляющей. Именно человек обнаруживает себя центром всех его этических размышлений. Кроме того, Лавров был искренне обеспокоен устройством российского общества того времени и поэтому стремился к его светлому и справедливому будущему.

В связи с этим, мы нацелены решить следующие задачи: исследовать эволюцию взглядов на проблему нравственного начала в теории этического антропоцентризма П. Л. Лаврова; обосновать, что развиваемые этим идеологом народничества сто пятьдесят лет назад этические идеи представляют собой особый нравственный потенциал и для нынешней информационной эпохи.

Для раскрытия значения лавровского «нравственного начала» как универсальной категории для гармоничного социального развития человека в этой работе применяются следующие методы исследования: объективности, системности, сравнительно-исторического анализа.

Теоретической базой исследования, помимо трудов Петра Лаврова, послужили философско-этические разработки отечественных и зарубежных исследователей. Кроме того, для написания статьи были использованы публикации по общей теории морали Р. Г. Апресяна, А. А. Гусейнова, О. Г. Дробницкого и др., которые дают целостное представление о сущности нравственности и морали, а также подчеркивают важность в ос-

мыслении этих этических категорий в рамках отечественной философско-этической мысли.

**Научно-практическая значимость исследования.** Выводы данной статьи могут быть применены в процессе обучения не только в рамках этики, но и по социальной философии, антропологии, педагогике и психологии. Кроме того, основные положения этой работы могут быть использованы при подготовке к написанию курсовых, дипломных и диссертационных работ, в которых рассматриваются вопросы девиантного поведения личности и пути преодоления размывания у такой личности ее устойчивых моральных ценностей.

Итак, лавровское этическое учение представляется нам самобытным феноменом в рамках истории отечественной социальной этики. Русский религиозный философ В. В. Зеньковский не раз обращал внимание на эту особую самобытность этического учения Петра Лаврова. «Если можно сказать, что в Лаврове был настоящий пафос познания, критического исследования, то не с меньшей силой, с истинным вдохновением в нем пылал этический пафос. <...> Здесь мы имеем нечто большее, чем тот гуманизм, который нам уже много раз встречался, как основное содержание русского секуляризма. В Лаврове (как отчасти, но не с такой силой, в Михайловском) есть и нечто близкое к «панморализму» Л. Толстого. Уже у Герцена независимость и самобытность морального вдохновения полагают границы позитивистической установке ума; ту же черту мы отмечали и у Чернышевского. Но у Лаврова с особенной ясностью выступает примат этики — и отсюда, и только отсюда, надо выводить его антропологизм (в котором сам Лавров видел самую характерную черту его системы)» [3, с. 341—342]. Более того, это примат этики наделяет Лавровым высочайшим нравственным началом. На эту важную особенность обратил внимание и видный философ русского зарубежья С. А. Левицкий, по мнению которого, лавровская мораль научна и рациональна — настоящий человек на протяжении всей своей жизни, работая над собой и работая на благо других, всегда должен следовать своим нравственным идеалам [4].

Важно отметить, что, по логике П. Л. Лаврова, чтобы в человеке воплотилось нравственное начало и с этого момента началось его творческое саморазвитие, ему необходимо выработать в себе представление о личном высшем достоинстве [5, с. 377]. В дальнейшем такое высшее достоинство уже в виде нравственных идеалов этот человек должен обязательно воплотить в общественную жизнь. По мнению современного социального исследователя А. К. Мишневой, данный принцип формулы про-

<sup>1</sup> По мнению исследователя Н. К. Михайловского: «Субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого. Этим самым определяется и сфера действия субъективного метода, размер законно подлежащего ему района исследований» [2, с. 401—402].

<sup>2</sup> По утверждению Лаврова, о человеке как о личности можно говорить лишь тогда, когда в нем проявится и окрепнет моральная сфера [3, с. 346].

гресса Лаврова опирается на такие исходные понятия, как «форма» и «содержание» [6, с. 678—679]. Лавров признает тот факт, что это две взаимосвязанные философские категории. Здесь одна категория воплощает деятельность человека («форма»), а другая категория («содержание») — это то, что по смыслу воплощается в деятельности. Например, если в какой-то деятельности превалирует содержание, то больше говорят о нравственном содержании, а если преобладает форма, то это относится больше к искусству.

Человек не может быть личностью вне общества, и потому его нравственные идеалы не могут принадлежать только исключительно его сознанию, а должны принадлежать и всему обществу, но уже в виде нравственных требований. Поэтому процесс исторического развития социума в понимании Лаврова, в отличие от прогрессивной эволюционной теории Н. К. Михайловского [7], можно оценивать лишь только исключительно с точки зрения субъективно выбранных нравственных идеалов<sup>1</sup>. Более того, ненасильственную социальную революцию в социуме, по его утверждению, могут осуществлять лишь критически мыслящие личности (наиболее гармонично развитое меньшинство людей). Здесь творчество смыслов критически мыслящего человека, как утверждает Лавров, играет важнейшую гармонизирующую роль в его наделенной нравственными идеалами цельной жизни [3, с. 341]. Именно творчество смыслов, по его мнению, и воплощает новые формы и действия, а также, в конечном итоге, стремится к выработке критически мыслящих личностей.

Представление о критически мыслящей личности Лавров впервые дает своей монографии «Исторические письма» (изданные в 1868 году, под псевдонимом Миртова) [8]. Данная работа, по мнению В. В. Зеньковского, стала важным событием в России и имела огромное влияние на русскую разночинную интеллигенцию и радикальную молодежь того времени<sup>2</sup>. Становление критически мыслящими личностями, как считает Лавров, доступно только некому меньшинству людей (отдельным деятелям из передовой части интеллигенции и прогрессивной молодежи). Большая часть людей живет, по его мнению, бессознательной жизнью, так как они заняты в основном удовлетворением своих насущных потребностей и тратят все свои

силы для выживания. Однако цивилизация в процессе своего эволюционного развития наделяет меньшинство людей способностью критически мыслить, что позволяет этому меньшинству выйти за рамки своего существования и нравственно развиваться.

Критически мыслить — это значит уметь вырабатывать, а в дальнейшем уметь развивать в себе нравственное убеждение. Это такое убеждение, которое пригодно не только для выработки в себе личностных нравственных убеждений, но и для укрепления и расширения нравственного прогресса общества. Другим фактором, который побуждает людей к нравственному саморазвитию, как считает Лавров, является их склонность к наслаждению. «Область нравственности не только не прирождена человеку, но далеко не все личности вырабатывают в себе нравственные побуждения, точно так же как далеко не все доходят до научного мышления. Прирождено человеку лишь стремление к наслаждению, и в числе наслаждений развитый человек вырабатывает наслаждение нравственной жизнью и ставит это на высшую ступень в иерархии наслаждений» [10, с. 637—638].

В дальнейшем проводя оценку и анализ категории «нравственного идеала», Лавров делает важный вывод о том, что внутренний мир человека, а именно его смыслы, существуют лишь благодаря способностям самого человека. Кроме того, такая самокритика и такое саморазвитие побуждают в этих критически мыслящих личностях самостоятельность, которая, как считает Лавров, выводит такое прогрессивное меньшинство людей из безусловного почитания ими авторитетов. В этой связи Лавров рассуждает о критически мыслящей личности, которая, как правило, образована, свободна и нравственна в своих поступках и является главной силой исторического развития общества.

Очевидно, что, согласно этическому учению П. Л. Лаврова, человек изначально не наделен нравственным началом, и, более того, не все люди могут вырабатывать в своем сознании нравственные идеалы (или по-другому, идеалы справедливой деятельности). Одни люди способны этого добиться путем работы критической мысли, другие не способны. Нравственное начало зарождается первоначально в человеке в примитивной форме, но в дальнейшем для достижения высшего достоинства («нравственных идеалов»), ему необходимы не только критическое мышление и творческая активность, но и решимость, воля и характер [5, с. 385]. В этой связи отдавая преимущество уникальным внутренним психологическим состояниям, Лавров определяет и ряд внешних обстоятельств, без которых нельзя достигнуть

<sup>1</sup> Позже, в начале 20-х годов XX века, русский философ П. А. Кропоткин также обращал внимание на то, именно заложенные природой в людей нравственные инстинкты являются могучей силой по сравнению, например с религией или законами [9].

<sup>2</sup> Эта работа Лаврова для ряда поколений была своего рода Евангелием [3, с. 341].

формирование нравственных идеалов у людей. Так, по мнению этого мыслителя, общественное бытие также изначально является важным фактором в зарождении индивидуальных нравственных начал: «...развитие личности в нравственном отношении лишь тогда вероятно, когда общественная среда позволяет и поощряет в личностях самостоятельного убеждения; когда личности имеют возможность отстаивать свои различные убеждения и тем самым принуждены уважать свободу чужого убеждения...» [10, с. 56].

Сравнивая теоретические взгляды русских философов П. Л. Лаврова, Н. Г. Чернышевского и Д. И. Писарева, исследователь В. В. Зеньковский определяет этику Лаврова как «упрощенное» учение, вследствие того, что лавровская теория не придавала большого значения человеческим метафизическим характеристикам и глубоко не раскрывала суть нравственной природы сознания человека [3, с. 345]. Поэтому Зеньковский не раз подчеркивал, на узость лавровского позитивистского мировоззрения. Однако, на наш взгляд, его этическая теория, все же являлась определенным маяком для активных участников народнического движения того времени. В те непростые для России годы русская разночинная интеллигенция и прогрессивная молодежь для выработки в себе «частиц» революционности, нравственности, справедливости и самоуважения часто обращалась к трудам Лаврова. Отсюда и первая практическая задача для нынешней прогрессивной молодежи — пробуждение в себе нравственных идеалов.

Следует подчеркнуть, что для Лаврова является не менее важным и выделение в своей этической теории нравственного прогресса и категории «личного сознания». Выделение понятия «личного сознания» Лавровым, по мнению русского философа Г. Г. Шпета, напрямую приводит его к понятиям «критически мыслящей личности» и «нравственного идеала», над которыми тяготеет память о тяжелом и несправедливом прошлом, творившимся в обществе [11]. Другими словами, «личное сознание» есть созидательная сила истории. Такое сознание не должно следовать «привычному ходу вещей», а обязано одновременно увеличивать сознательные процессы и в обществе и в человеке.

Итак, развивая свою этическую теорию, Лавров приходит к следующим выводам:

- 1) определяющим моментом в области общественного прогресса выступает субъективно выбранный нравственный идеал на события с позиции критически мыслящих и стремящихся к правде личностей. Эти понимающие потребности народа социальные личности,

по мнению Лаврова, неизбежно вынуждены вступать в конфликт с несправедливым обществом. Иными словами, социальный прогресс по Лаврову — совокупное множество нравственных идеалов (коллективная сила), а прогрессивное общество — это такое общество, в котором нравственные идеалы, обустраивающие истинность, солидарность и справедливость среди людей, позволяют непрерывно развивать их общественное сознание;

- 2) первоначально каждый нравственный поступок критически мыслящих личностей исходит из стремления к наслаждению, однако далее, используя потенциал познания и творчество своих смыслов, эти личности выходят в своих поступках за границы простого поиска наслаждений, трансформируют эти собственные поступки в должное и воспринимают их уже как обязанность;
- 3) справедливость, достоинство личности, свобода воли и моральный долг являются важнейшими категориями в нравственном развитии личности;
- 4) на критически мыслящих личностей в контексте исторического процесса возложена миссия по выбору наилучшей траектории развития социального прогресса общества. Более того, как считает Лавров, такое общество («добровольный союз свободных и нравственных личностей»<sup>1</sup>) в конечном итоге должно стать социальной системой, которая должна удовлетворять справедливые требования всех ее членов.

Следовательно, в учении П. Л. Лаврова впервые была высказана общемировоззренческая (общеприкладная) идея, что «этическая установка» должна быть доминирующим фактором в определении траектории развития социального прогресса в обществе. Но созданная им «этическая установка» оказалась полностью не самостоятельной и не самостоятельной установкой. Эта установка так или иначе все же была имманентно включена в структуру человеческого познания. Опираясь на нравственные ценности, Лавров определяет, что самым важным критерием прогресса в постоянно движущейся истории человечества являются критически мыслящие личности. В этом случае эти созидательные личности сознательно или бессознательно используют в историческом развитии социума те нравственные оценки, которые сами и достигли. Поэтому такая установка Лаврова и положила начало философскому «субъективному

<sup>1</sup> Такой союз можно охарактеризовать как идеальное общество.



методу» в экспликации социальной реальности в российской специфике того времени.

Можно отметить, что, развивая свою оригинальную теорию «критически мыслящей личности», Лавров утверждает, что такая личность обладает способностью не только творить историю, но и нести ответственность за свое социальное творчество. Именно в осмыслении этой идеи, по мнению русского литературоведа Д. Н. Овсяннико-Куликовского, Лавров прекращает быть социальным исследователем и во имя нравственного идеала становится «праповедником» [12, с. 238]. Таков лавровский «этический имманентизм», страстно находящий себя в его теории и живущий идеалом творчества. Кроме того, на наш взгляд, полные глубоких противоречий идеалы творчества не соотносятся им как с религиозной верой, так и с метафизическим осмыслением. В таком противоречивом и крайне суженном ключе

лавровский секуляризм окончательно становится преградой в объективном осмыслении им всех тех научно-практических вопросов, которые так или иначе диалектически соединены с философским осмыслением бытия.

Таким образом, этическая теория, основывающаяся исключительно на позитивистском учении известного французского философа Конта, обрела у П. Л. Лаврова высшую ступень эволюционного развития человеческой мысли. Но на этой ступени развития очевиден тот факт, что, отвергая всякую метафизику, Лавров так и не покинул границы «этического имманентизма». Лаврову на протяжении всей своей долгой жизни очень хотелось добиться целостности своей этической теории. Однако этика Лаврова, наполненная духом секуляризма, все же обрекла его на «полу-позитивизм».

### Список источников

1. Конт О. Философия математики и механики // О. Конт. Курс положительной философии : в 6 т. Т. 1. Отдел 2. М. : Книга по требованию, 2013. 178 с.
2. Михайловский Н. К. Сочинения : в 6 т. Т. 3. Спб., 1896—1897. 904 с.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический проект : Раритет, 2001. 880 с.
4. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М. : Канон, 1995—1996. 512 с.
5. Лавров П. Л. Философия и социология // П. Л. Лавров. Избранные произведения : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1965. 753 с.
6. Мишнева А. К. Основополагающие принципы антропологизма П. Л. Лаврова // Вестник МГТУ. Труды Мурманского государственного технического университета. 2008. Т. 11, № 4. С. 676—680.
7. Михайловский Н. К. Что такое прогресс? М. : Либроком, 2012. 216 с.
8. Лавров П. Л. Исторические письма. 2-е изд. СПб. : Русское богатство, 1905. 388 с.
9. Кропоткин П. А. Современная наука и анархия. СПб. ; М. : Голос труда, 1920. 316 с.
10. Лавров П. Л. Философия и социология // П. Л. Лавров. Избранные произведения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1965. 703 с.
11. Шпет Г. Г. Антропологизм Лаврова в свете истории философии. Пг. : Колос, 1922. 138 с.
12. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Из «Истории русской интеллигенции». Воспоминания // Д. Н. Овсяннико-Куликовский. Литературно-критические работы : в 2 т. Т. 2. М. : Художественная литература, 1989. 526 с.

### References

1. Kont O. The course of positive philosophy. Vol. 1. Part 2. Moscow: Kniga po Trebovaniyu; 2013. 178 p. (In Russ.).
2. Mihajlovskij NK. Essays. Vol. 3. St. Petersburg, 1896—1897. 904 p.
3. Zen'kovskij VV. History of Russian Philosophy. Moscow: Akademicheskij proekt, Raritet, 2001. 880 p. (In Russ.).
4. Levickij SA. Essays on the history of Russian philosophy. Moscow: Kanon; 1995—1996. 512 p. (In Russ.).
5. Lavrov PL. Selected works. Vol. 1. Moscow: Mysl'; 1965. 753 p. (In Russ.).
6. Mishneva AK. *Vestnik MGTU. Trudy Murmanskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*. 2008;4 (11):676—680. (In Russ.).
7. Mihajlovskij NK. What is progress? Moscow: Knizhnyj dom Librokom; 2012. 216 p. (In Russ.).
8. Lavrov PL. Istoricheskie pis'ma [Historical letters.]. St.Petersburg, Russkoe bogatstvo, 1905. 388 p. (In Russ.).
9. Kropotkin PA. Modern science and anarchy. St. Petersburg, Moscow, Golos truda; 1920. 316 p. (In Russ.).
10. Lavrov PL. Selected works. Tom 2. Moscow: Mysl; 1965. 703 p. (In Russ.).

11. Shpet GG. Lavrov's Anthropologism in the Light of the History of Philosophy. St. Petersburg: Kolos; 1922. 138 p. (In Russ.).

12. Ovsyaniko-Kulikovskij DN. Literary and critical works. Vol. 2. Moscow: Hudozhestvennaya literatura; 1989. 526 p. (In Russ.).

### **Информация об авторе**

**В. О. Саяпин** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и методологии науки.

### **Information about the author**

**V. O. Sayapin** — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science.

---

---

*Статья поступила в редакцию 31.01.2022; одобрена после рецензирования 06.02.2022; принята к публикации 28.02.2022.*

*The article was submitted 31.01.2022; approved after reviewing 06.02.2022; accepted for publication 28.02.2022.*

---

---

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.