МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФГБОУ ВО «ДОНЕЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО РАН НА ТЕРРИТОРИИ ДНР

ISNN 2664-7362 (PRINT)
ISNN 2664-7370 (ONLINE)

МАТЕРИАЛЫ
XI Международной научной конференции

Донецкие чтения – 2026:
образование, наука, инновации, культура и вызовы современности



Том 9 | **Философские и психологические науки. Часть 1**

Министерство науки и высшего образования
Российской Федерации

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

Представительство федерального государственного
бюджетного учреждения «Российская академия наук»
на территории Донецкой Народной Республики

XI Международная научная конференция

Материалы конференции

Донецкие чтения – 2026: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности

Том 9

ФИЛОСОФСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Часть 1

г. Донецк
10–12 ноября 2026 г.

Донецк
Издательство ДонГУ
2026

ББК Ю3я431+Ю9я431
УДК 1(062.552)+159(062.552)
Д672

Редакционная коллегия:

С.В. Беспалова (гл. ред.), А.В. Белый (зам. гл. ред.), М.В. Фоменко, В.В. Волошин, А.В. Камарали (отв. секр. секции).

Д672 **Донецкие чтения – 2026: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности:** Материалы XI Международной научной конференции (Донецк, 10–12 ноября 2026 г.). – *Том 9: Философские и психологические науки. Часть 1* / под общей редакцией проф. С.В. Беспаловой. – Донецк: Изд-во ДонГУ, 2026. – 157 с.

Ответственность за содержание материалов, аутентичность цитат, правильность фактов и ссылок несут авторы.

В первую часть девятого тома материалов XI Международной научной конференции «Донецкие чтения – 2026: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности» вошли исследования по актуальным проблемам философских наук. Рассматриваются вопросы философского осмысления социальной реальности, экзистенциального выбора Донбасса в фокусе смыслового универсума Русского мира.

Освещенные в сборнике проблемы и направления их решения будут полезны научным работникам, преподавателям, студентам, аспирантам и докторантам, проводящим исследования в области философских наук.

ББК Ю3я431+Ю9я431
УДК 1(062.552)+159(062.552)

© Коллектив авторов, 2026
© Донецкий государственный университет, 2026

ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ

Председатель:

Панченко Владислав Яковлевич, вице-президент Российской академии наук, д-р физ.-мат. наук, профессор, академик РАН (г. Москва).

Сопредседатель:

Беспалова Светлана Владимировна, ректор Донецкого государственного университета, руководитель Представительства Российской академии наук на территории Донецкой Народной Республики, д-р физ.-мат. наук, профессор (г. Донецк).

Члены программного комитета:

Алексеев Игорь Александрович, ведущий научный сотрудник лаборатории физической географии и биогеографии Института географии им. В. Б. Сочавы СО РАН, д-р геогр. наук (г. Иркутск).

Андреев Дмитрий Александрович, заместитель декана по научной работе исторического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (г. Москва), д-р ист. наук, доцент (г. Москва).

Аноприенко Александр Яковлевич, ректор Донецкого национального технического университета, канд. техн. наук, профессор (г. Донецк).

Бабурин Сергей Николаевич, президент Ассоциации юридических вузов, научный руководитель Центра интеграционных и цивилизационных исследований Института государства и права РАН, д-р юрид. наук, профессор, почётный профессор Донецкого государственного университета (г. Москва).

Бахтин Станислав Геннадиевич, декан химического факультета Донецкого государственного университета, канд. хим. наук, доцент (г. Донецк).

Белозеров Геннадий Александрович, заместитель генерального директора Автономной некоммерческой организации «Агентство стратегических инициатив по продвижению новых проектов».

Белый Александр Владимирович, проректор по научной и инновационной деятельности Донецкого государственного университета, канд. хим. наук, доцент (г. Донецк).

Блинова Елена Евгеньевна, заведующая кафедрой прикладной психологии и развития личности Херсонского государственного педагогического университета, д-р психол. наук, профессор (г. Херсон).

Вартанова Елена Леонидовна, декан факультета журналистики Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р филол. наук, академик РАО (г. Москва).

Варюхин Виктор Николаевич, научный руководитель Донецкого физико-технического института им. А. А. Галкина, д-р физ. мат. наук, профессор, член-корр. РАН, (г. Донецк).

Воронова Ольга Евгеньевна, профессор кафедры литературы и журналистики, руководитель Центра региональных проектов и межрегиональных связей Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина, д-р филол. наук, профессор (г. Рязань).

Ганиева Ирина Александровна, директор АНО «Научно образовательный центр „Кузбасс“», д-р экон. наук, доцент (г. Кемерово).

Глухов Александр Захарович, главный научный сотрудник Донецкого ботанического сада, профессор кафедры ботаники и экологии Донецкого государственного университета, д-р биол. наук, профессор (г. Донецк).

Головчан Алексей Витальевич, директор Донецкого физико-технического института им. А. А. Галкина, канд. физ. мат. наук, доцент (г. Донецк).

Данилюк Даниил Анатольевич, и. о. директора Института прикладной математики и механики, канд. физ. мат. наук (г. Донецк).

Журавлёва Екатерина Васильевна, Советник президента РАН, советник Председателя Совета директоров ГК «ЭФКО», д-р с.-х. наук, профессор РАН (г. Белгород).

Зенченко Светлана Вячеславовна, проректор по научной работе Северо-Кавказского федерального университета, д-р экон. наук, профессор (г. Ставрополь).

Зинченко Юрий Петрович, декан факультета психологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р психол. наук, профессор, член-корреспондент РАН, академик РАО (г. Москва).

Игнатенко Григорий Анатольевич, ректор Донецкого государственного медицинского университета им. М. Горького, д-р мед. наук, профессор, академик РАН (г. Донецк).

Ильинский Владимир Викторович, и. о. зав. кафедрой общей экологии и гидробиологии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р биол. наук, профессор (г. Москва).

Исаков Владимир Борисович, профессор НИУ «Высшая школа экономики», д-р юрид. наук, профессор (г. Москва).

Калмыков Степан Николаевич, вице-президент Российской академии наук, д-р хим. наук, профессор, академик РАН (г. Москва).

Керимов Александр Джангирович, главный научный сотрудник Института государства и права Российской академии наук, д-р юрид. наук, профессор (г. Москва).

Кирпичников Михаил Петрович, декан биологического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р биол. наук, профессор, академик РАН (г. Москва).

Кожухов Игорь Борисович, профессор кафедры высшей математики НИУ «Московский институт электронной техники», д-р физ. мат. наук, профессор (г. Москва).

Крамаренко Артём Александрович, заместитель Председателя Правительства Донецкой Народной Республики, Министр сельского хозяйства, пищевой и перерабатывающей промышленности (г. Донецк).

Красильников Павел Владимирович, декан факультета почвоведения Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р биол. наук, член-корреспондент РАН (г. Москва).

Липгарт Андрей Александрович, декан филологического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р филол. наук, профессор (г. Москва).

Лубков Алексей Владимирович, ректор Московского педагогического государственного университета, д-р ист. наук, профессор, академик РАО (г. Москва).

Макаров Кирилл Борисович, заместитель Председателя Правительства Донецкой Народной Республики (г. Донецк).

Матишов Геннадий Григорьевич, заместитель президента РАН, научный руководитель Южного научного центра РАН, д-р геогр.наук, профессор, академик РАН (г. Ростов-на-Дону).

Месхи Бесарион Чохоевич, ректор Донского государственного технического университета, председатель Совета ректоров вузов Ростовской области, д-р техн. наук, профессор, академик РАО (г. Ростов на Дону).

Минаев Андрей Иванович, профессор Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина, д-р ист. наук, доцент (г. Рязань).

Некипелов Александр Дмитриевич, директор Московской школы экономики Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р экон. наук, профессор, академик РАН (г. Москва).

Нечаев Владимир Дмитриевич, ректор Севастопольского государственного университета, д-р полит. наук, доцент (г. Севастополь).

Овечко Сергей Викторович, заместитель Института биологии южных морей имени А. О. Ковалевского РАН, канд. биол. наук (г. Севастополь).

Пармон Валентин Николаевич, научный руководитель Института катализа СО РАН, д-р хим. наук, академик РАН (г. Новосибирск).

Плугатарь Юрий Владимирович, директор Ордена Трудового Красного Знамени Никитского ботанического сада – Национального научного центра РАН, председатель Совета ботанических садов России, д-р с.-х. наук, профессор, академик РАН (г. Ялта).

Половян Алексей Владимирович, директор Института экономических исследований, д-р экон. наук, доцент, (г. Донецк).

Понедельников Алексей Борисович, руководитель отдела «Северо-Азовский» Южного филиала ФГБНУ «ВНИРО» (г. Мариуполь).

Приходько Светлана Анатольевна, директор Донецкого ботанического сада, канд. биол. наук, ст. науч. сотр. (г. Донецк).

Прутцков Григорий Владимирович, профессор Института медиа НИУ «Высшая школа экономики», д-р филол. наук (г. Москва).

Рябичев Виктор Дронович, ректор Луганского государственного университета имени Владимира Даля, д-р техн. наук, профессор (г. Луганск).

Садовничий Виктор Антонович, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, д-р физ.-мат. наук, профессор, академик РАН (г. Москва).

Секиринский Дмитрий Сергеевич, заместитель Министра науки и высшего образования Российской Федерации.

Скуратовская Екатерина Николаевна, врио директора Института биологии южных морей имени А. О. Ковалевского РАН, канд. биол. наук (г. Севастополь).

Сократов Сергей Альфредович, зам. декана географического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, канд. геогр. наук, доцент (г. Москва).

Тедеев Вадим Ботазович, ректор Юго Осетинского государственного университета имени А. А. Тибилова, канд. техн. наук, профессор (г. Цхинвал).

Тохтарь Валерий Константинович, директор Ботанического сада Белгородского государственного национального исследовательского университета, д-р биол. наук, с. н. с. (г. Белгород).

Трофимов Олег Владимирович, Министр образования и науки Донецкой Народной Республики (г. Донецк).

Тулупов Владимир Васильевич, декан факультета журналистики Воронежского государственного университета, д-р филол. наук, профессор (г. Воронеж).

Туранина Неонила Альфредовна, зав. кафедрой библиотечно-информационной деятельности Белгородского государственного института искусств и культуры, д-р филол. наук, профессор (г. Белгород).

Федянин Андрей Анатольевич, проректор – начальник управления научной политики Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, д-р физ. мат. наук, профессор, член-корреспондент РАН (г. Москва).

Харламенкова Наталья Евгеньевна, заведующая лабораторией психологии развития субъекта в нормальных и посттравматических состояниях, заместитель директора Института психологии РАН, д-р психол. наук, профессор (г. Москва).

Хомутова Екатерина Валерьевна, директор Института физико-органической химии и углехимии им. Л. М. Литвиненко, канд. биол. наук (г. Донецк).

Шебалков Алексей Викторович, Министр природных ресурсов и экологии Донецкой Народной Республики (г. Донецк).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Философское осмысление социальной реальности

УДК 141.333

К АНАЛИЗУ ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗА

Александровская В. Н., д-р. филос. наук, д-р. психол. наук, проф., ORCID 0009-0001-8263-3834,
Пузь И. В., канд. психол. наук, доц., ORCID 0000-0003-3697-1637,
Михайловина В. Ю., ORCID 0009-0001-0428-4923
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный медицинский университет имени М. Горького», г. Донецк, РФ
filosofia@dnmu.ru i.puz2025@mail.ru, mihailovina.vu@yandex.ru

Введение. Аналитический обзор современных научных публикаций последних лет, посвященных исследованию процессов антропосоциогенеза, обратил внимание философов на множество методологических проблем в его изучении. Было зафиксировано, что эти исследования страдают «неадекватными методологическими подходами», «методологической растерянностью», «методологическим конструированием и своеволием», «методологическим схематизмом», «неточностями и отсутствием методологической осмысленности» вообще и т. п.

Актуальность изучаемого нами вопроса инициирована рядом проблем объективного и субъективного порядка. К *объективным условиям* исследования современного антропосоциогенеза учёные относят: глобальный характер эпохи; объективно-закономерное эволюционное усложнение жизненных процессов; тотальная информатизация и компьютеризация всех сфер существования человечества; антропогенная природа информационно-компьютерных технологий; глобальная нелинейная трансформацию социокультурной и экономической среды обитания человека; цифровизация условий существования человека; синергийное и конвергентное взаимодействие высоких технологий; трудности прогнозирования будущего и другие. К *субъективным условиям* изучения антропосоциогенеза философы относят: сложность психического отражения происходящих событий; трудности психологического охвата и приспособления к их динамике; мировоззренческое разнообразие и разбалансировку ценностных взглядов на изменяющуюся жизнь и условия существования самого человека. Всё это обусловливает методологический диссонанс и произвол в исследовании антропосоциогенеза.

Цель нашего исследования – представить философское видение методологических неточностей в изучении антропосоциогенеза, имеющихся в философской литературе. Задача работы – указать авторов и их публикации, сделавших критический анализ методологического состояния в исследовании современных процессов антропосоциогенеза.

Основная часть. История и теория антропосоциогенеза показывают, что он является достаточно комплексным и сложным феноменом. Антропосоциогенез участвует в развитии материи: посредством накопления эмпирического материала ведёт к качественным изменениям через переходы и скачки. Эту функцию антропосоциогенеза описала М. А. Дрюк: «Теория антропосоциогенеза – это теория грандиозного качественного перехода в развитии материи от органической к социальной системной организации мира, теоретико-концептуальное воссоздание, которого предполагает и обобщение накапливающегося эмпирического материала, и применение философско-методологических установок, в которых зафиксированы своеобразие объекта познания и путей, средств его познания, а также участие неких ценностных факторов, в которых отражены субъективные предпочтения авторов. Взаимодействие эмпирического, концептуального, методологического и ценностного носит многообразный, сложный, динамический характер, порождает возможность самых различных, часто противоречащих друг другу «прочтений»» [3. с. 80].

Учитывая сложность и многомерность антропосоциогенеза в целом и особенно в условиях специфической современной эпохи и цивилизации, исследователи полагают более адекватным междисциплинарным подходом. По мнению М. А. Дрюк, в этих условиях наиболее «плодотворным может оказаться междисциплинарный контакт теории антропосоциогенеза, философской антропологии и теории познания, открывающий новые рубежи методологических исследований» [3, с. 79]. Но, как отмечает этот автор, «трудности совмещения различных подходов (биологического, психологического, социологического и др.) в едином комплексном, междисциплинарном исследовании антропосоциогенеза порождают потребность в совершенствовании методологических установок такого исследования».

Однако, как отмечает В. М. Розин, здесь и начинается проблемный комплекс в методологии исследования: «в настоящее время, – пишет он, – значительно изменилось само понимание научного объяснения в сфере антропогенеза … Сегодня в истории антропологии происходит отказ от естественно-научного подхода в его марксистском варианте» [2, с. 240].

В результате, как пишет Д. Л. Устименко, «если в философских работах по антропосоциогенезу методологическая осмысленность не вполне отвечает требованиям современной эпистемологии, то в работах естественно-научного плана методологическая компонента редко является целью рефлексии» [1, с. 92].

И, как следствие, Д. Л. Устименко фиксирует «методологическую неадекватность», «отсутствие радикальной субъективной самоосмысленности». Кроме того, метод воспринимается в качестве внешнего «опознавательного инструментария», в духе «объективизма» и «натурализма». Субъективистская трансцендентальная методология, открывающая человеку доступ к онтологии, ещё не освоена современным антропогенетическим знанием, что делает его и противоречивым, и «бессмысленным» [1, с.89]. При этом многим работам присущ «дефицит методологической осмысленности», а методологическое противоречие выражается в построении антропологических теорий из различных, порой противоположных, схем и идей [1, с.93].

К методологическим проблемам исследования антропосоциогенеза Д. Л. Устименко относит «отсутствие подлинно методологической рефлексии», существование антропологического знания «как бы вне истории развития науки», «эвристично», инертно, удовлетворяясь фиктивными гипотезами, и, при этом, в отсутствии подлинной методологической рефлексии [1, с.88]. К этому учёный добавляет «факт серьёзного размежевания методологического и тематического аспектов в антропологических исследованиях», а также видение того, что «методологическая осмысленность не имеет должной и современной артикуляции и в конечном счёте никак не актуализируется».

Продолжая рассматриваемую тему, М. А. Дрюк предложила корпоративный критико-рефлексивный анализ концепций происхождения человека. Современные, новые в истории человечества цивилизационные условия в развитии антропосоциогенеза автор идентифицировала с этапом роста и генерации новых идей [3, с. 79]. Также показывает, что развитие человека – это длительный процесс подчинения биологического социально-культурному «с интенсивным развитием мозга». По ее мнению, именно «с этих пор процесс антропосоциогенеза приобретает черты генно-культурной коэволюции…, то есть в процессе генезиса в системе «биологическое-социальное» активно включались обратные связи» [3, с.81].

Заключение. Изучение специальной литературы, философской критики подводит нас к некоторым выводам: во-первых, антропосоциогенез достаточно сложное эмпирическое и теоретическое явление, выполняющее функцию развития и качественного изменения материи, подготавливая для этого переходы и скачки; во-вторых, «человеческий отбор несравненно требовательнее и строже животного» [3, с.81]; в-третьих, философский анализ методологического обеспечения научного исследования антропосоциогенеза указывает на необходимость установления «уровня методологического самоконтроля данной научной проблемы, того, насколько учения о происхождении человека методологически осмыслены и соответствуют стандартам, так сказать, идеальным требованиям, предъявляемым к современному знанию» [1, с.88].

Список литературы

1. Устименко, Д. Л. Проблема методологии познания антропогенеза в современных естественно-научных и гуманитарных исследованиях / Д. Л. Устименко // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер.7 «Философия», 2014, № 2 (22). – С.88.-95.
2. Розин В. М. Конфигурирование в методологии и науке. Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / В. М. Розин; отв. Ред. акад. РАН В. А. Лекторский. – М.: Канон +: РООИ «Реабилитация», 2009. – 368 с.
3. Дрюк, М.А. Некоторые философско-методологические вопросы теории антропосоциогенеза / М. А. Дрюк // Вестник РУДН. Сер. Философия, 2009. – №3. – С. 79-86.

УДК 331

«УСПЕШНОЕ СТАРЕНИЕ» КАК НОРМАТИВНЫЙ ИДЕАЛ: ВОЗМОЖНОСТИ И ОГРАНИЧЕНИЯ

Ананченкова П.И., канд. социол. наук, доц., ORCID 0000-0003-1791-1292
ФГБНУ «Национальный НИИ общественного здоровья имени Н.А. Семашко»,
г. Москва, РФ
ananchenkova@yandex.ru

Введение. Концепция «успешного старения» содержит нормативное напряжение: расширяя представления о возможностях поздней жизни, она одновременно задает критерии, которым соответствует лишь часть пожилых людей. Для социальной философии принципиален вопрос о правомерности перехода от описания благоприятных траекторий старения к оценке человеческой жизни как успешной или неуспешной.

Цель исследования - определить возможности и ограничения такого идеала и условия его этически приемлемого применения. Методологическую основу составляют концептуальный анализ и критическое сопоставление классической модели с подходами критической геронтологии. Работа носит теоретический характер; собственные эмпирические данные не используются.

Основная часть. В модели Дж. Роу и Р. Кана успешное старение включает низкую вероятность заболеваний и связанных с ними ограничений, высокий уровень физических и когнитивных функций, активную включенность в жизнь [1]. Ее значение состоит в расширении понимания старости: наряду с биологическими изменениями рассматриваются деятельность и социальные отношения. Такая перспектива позволяет обсуждать сохранение возможностей человека, а не сводить поздний возраст к утрате способностей. Однако аналитические критерии модели необходимо отличать от моральных требований к личности.

Нормативный идеал в данной работе понимается как представление о желательном способе жизни, задающее основания для оценки поступков и социальных условий. «Успешное старение» приобретает нормативный смысл, когда здоровье, самостоятельность и активность превращаются из исследовательских показателей в образ должной старости. Здесь возникает логический разрыв: возможность улучшения отдельных показателей сама по себе не обосновывает обязанность каждого человека соответствовать единому стандарту. Еще менее обоснован вывод, что несоответствие стандарту свидетельствует о недостаточной ответственности пожилого человека.

Конструктивный потенциал идеала заключается в признании способности пожилых людей сохранять инициативу и участвовать в общественной жизни. Он может ориентировать социальные институты на создание условий для образования, общения и посильной деятельности. Вместе с тем активность следует понимать как доступную возможность, содержание которой определяется самим человеком. Выбор спокойного образа жизни, сокращение нагрузки или обращение за помощью не должны автоматически интерпретироваться как неудача. Подобное разграничение позволяет сохранить мотивирующую функцию идеала без превращения его в обязательную модель поведения.

Первое ограничение связано с социальным неравенством. С. Кац и Т. Каласанти показывают, что объяснение старения через индивидуальный выбор и образ жизни недостаточно учитывает различия доходов, гендерные и иные социальные отношения [2]. Следовательно, оценка результатов старения вне условий жизненного пути рискует приписать человеку ответственность за обстоятельства, которые он не контролирует. Из этого следует необходимость различать личное участие в поддержании благополучия и ответственность институтов за доступность ресурсов. Нормативный анализ должен оценивать также условия, в которых выбор вообще становится возможным.

Второе ограничение – исключающий характер критериев успеха. М. Мартинсон и К. Берридж в систематическом обзоре критики концепции выделяют подходы, требующие учета субъективных смыслов старения и более справедливых, инклюзивных моделей [3]. Простое расширение перечня критериев не устраняет вопроса о том, кто остается за пределами нормы. С философской точки зрения состояние здоровья не может служить основанием для ранжирования достоинства людей. Если заболевание или потребность в уходе трактуются как признаки неуспешной жизни, оценка функционального состояния подменяет оценку личности. Такая подмена особенно проблематична применительно к людям, чьи ограничения необратимы.

Третье ограничение касается соотношения автономии и зависимости. Представление о благополучной старости как о полной самостоятельности

оставляет недостаточно места для взаимной поддержки и заботы. В предлагаемой интерпретации автономия означает прежде всего участие человека в решениях, затрагивающих его жизнь. Помощь может обеспечивать такую автономию, если учитывает волю и предпочтения получателя. Поэтому зависимость от ухода сама по себе не свидетельствует об утрате субъектности. Этический критерий здесь - качество отношений и возможность влиять на собственную повседневность в пределах сохраняющихся способностей.

Основание для пересмотра идеала дает подход Всемирной организации здравоохранения. Здоровое старение связывается с поддержанием функциональной способности, обеспечивающей благополучие; отсутствие заболеваний не является обязательным условием. Функциональная способность определяется взаимодействием возможностей человека и среды [4]. Этот подход позволяет перенести внимание с соответствия телесному стандарту на доступность значимых форм жизни. При этом понятия «здоровое» и «успешное» старение не тождественны: обращение к позиции ВОЗ служит аргументом в пользу изменения нормативного акцента, а не заменой одной исследовательской модели другой.

На этой основе предлагаются три условия применения идеала. Во-первых, его критерии должны выражать ориентиры поддержки, не определяя ценность человека. Во-вторых, представления о желательной старости необходимо соотносить с предпочтениями пожилых людей и признавать множественность жизненных целей. В-третьих, анализ индивидуальных возможностей должен включать доступность помощи и социальной среды. Эти положения представляют собой авторский нормативный вывод из рассмотренных подходов, а не эмпирически установленную универсальную модель. Они позволяют оценивать благополучие с учетом болезни, ограничений и потребности в заботе.

Заключение. «Успешное старение» сохраняет значение как ориентир расширения возможностей поздней жизни, но его применение ограничено недопустимостью моральной оценки людей по состоянию здоровья и уровню активности. Этически приемлемая интерпретация предполагает признание достоинства независимо от функциональных показателей, учет социальных условий и уважение индивидуальных целей. Поэтому предметом нормативной оценки должны становиться прежде всего возможности участия и качество поддержки, обеспечиваемые обществом. Такой подход сохраняет позитивное содержание идеала и ограничивает его использование в качестве основания исключения.

Список литературы

1. Rowe, J. W. Successful aging / J. W. Rowe, R. L. Kahn // The Gerontologist. - 1997. - Vol. 37, no. 4. - P. 433–440. - DOI 10.1093/geront/37.4.433. - Текст: непосредственный.

2. Katz, S. Critical perspectives on successful aging: does it “appeal more than it illuminates”? / S. Katz, T. Calasanti // The Gerontologist. - 2015. - Vol. 55, no. 1. - P. 26–33. - DOI 10.1093/geront/gnu027. - Текст: непосредственный.
3. Martinson, M. Successful aging and its discontents: a systematic review of the social gerontology literature / M. Martinson, C. Berridge // The Gerontologist. - 2015. - Vol. 55, no. 1. - P. 58–69. - DOI 10.1093/geront/gnu037. - Текст: непосредственный.
4. Healthy ageing and functional ability / World Health Organization: официальный сайт. - 2020. - URL: https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/healthy-ageing-and-functional-ability (дата обращения: 10.10.2026). - Текст: электронный.

УДК 1(091)

СТАНОВЛЕНИЕ, ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ ЧЕРЕЗ ТРУД КАК «РАБОТОСПОСОБНАЯ, ЭФФЕКТИВНАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ» (НА ПРИМЕРЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX- НАЧАЛА XX ВВ).

Багаева О.Н., канд. филос. наук, ORCID 0000-0001-8605-5317
ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова», г. Нижний Новгород, РФ,
olgabagaeva1@gmail.com

Введение. Особенности развития общества определяются существующими в нем ценностями. Актуальность отношения к труду как нравственной ценности отражена в «Национальной доктрине образования в Российской Федерации». В качестве целей духовно-нравственного развития и воспитания определяются: формирование готовности к развитию и самосовершенствованию, формирование таких качеств личности, как трудолюбие, бережливость, способность к преодолению трудностей. При этом труд, определяемый как одна из базовых национальных ценностей, рассматривается как источник нравственности.

Цель: Внимание философов к работе и труду, по-видимому, возрастает, когда условия труда или ценности меняются. Например, в последние годы наблюдается снижение философских исследований труда. Возможно, это частично обусловлено тем, что трудовой процесс находится в ‘кризисе’ или переживает непростой период: экономическое неравенство в обществах, ориентированность на занятость, технологическая автоматизация, отчуждение от процесса труда. В статье предпринимается попытка внести систематичность в существующую философскую литературу о труде путем рассмотрения концептуальных вопросов философии труда.

Основная часть. Мыслитель полагает, что человеческому обществу следует отказаться от этой приятной фантазии потому, что жизнь человеческого существа без трудовой деятельности является лишенной

смысла, никчемной. Осуществление трудовой деятельности, работа есть, по Ильину, половина счастья. А полное счастье – это вдохновляющий, созидательный труд, любимая работа. За всю историю человеческого существования человечество накопило опыт безработицы или отчуждения от труда. Ощущение человека собственной ненужности, неполезности для общества делает его несчастным, несостоятельным. Обычному, здоровому человеку труд нужен как воздух, как уважение к самому себе, как ощущение радости, как творение молитвы. Человеку от природы свойственна здоровая потребность быть чем-то, «что-то весить на весах бытия» [1, с. 50], пользоваться уважением и признанием со стороны других людей. Это является естественным и непредосудительным, если это желание не носит чрезмерный характер, не превращается в назойливое тщеславие. Каждый индивид желает оправдаться своими достижениями, показать себя с лучшей стороны, «занять соответствующее место в ноосфере» [4, с. 9].

Иван Ильин, именуемый Н.П. Полторацким «соучастником философско-религиозного возрождения» [3, с.61], утверждает, что для благого существования возможен только один путь – путь труда, созидания чего-то нужного и нового. С точки зрения философа, именно в этом заключается суть жизненного испытания, именно так индивид способен оправдать свой жизненный замысел, свое земное существование. При этом мыслитель негативно относится к творению слов, называет их пустыми, бессмысленными. Нужно облекать слова в дела, претворять энергию в акт творения, созидания. Индивид должен уметь прокормить себя и членов своей семьи; в этом случае у него появляется чувство самоуважения, что впоследствии станет неотъемлемой частью личного духовного роста и «внутренне-подлинного» [5, с. 51] достоинства. «Он инвестирует свою силу, свою волю, свою мысль, свою любовь, свое воображение – в свой клочок земли, в свой ткацкий станок, в свою книгу и тогда уже не чувствует себя в мире ни тунеядцем, ни приживальщиком» [2, с. 62].

По мнению Ивана Ильина, счастье труда не ограничивается только самоощущением индивида, это не является конечной целью созидания. Всякий труд есть расширение человеческого горизонта и глубокий процесс исследования. Человек трудящийся связан с миром через процесс труда, получает новые задания от него, несет в себе мессианскую цель. Человек труда является частью «Божией ткани» [7, с. 242], приближается таким образом к Божьей Идее. В состоянии вдохновения путь к Богу обретается легко и приближает индивида к пониманию божественной сущности, но надо стараться находить этот путь следования и в рутинной, повседневной работе. В этом случае человеку требуется мудрость тысячелетий, знание и владение традициями предков, опыт отцов и дедов, личная ответственность и активность. Тогда индивид пользуется всем добытым предыдущими поколениями опытом, наследством как великим вспомогательным

инструментом, и чувствует себя вдохновенным. «Человеческое творчество, труд – в знании, хозяйстве, культуре – софийно». [6, с. 212],

Радость труда человек ощущает также в каждом творческом достижении. «Все переживает подъем и полет; все ищет и созерцает, предчувствует и взывает; все всматривается в приближающуюся даль и напряженно ждет в надежде» [2, с. 53]. Дух уже знает что-то такое, что еще не постиг сам человек. Индивид ощущает себя частью высших сил, одновременно испытывает огромный восторг, ликование, но и страх, так как он боится сделать неверный шаг. После окончания акта труда человек счастлив, радостен, но и смущен, так как именно он создал нечто новое, самобытное, доселе не существовавшее, но при этом это что-то новое, созданное самим собою, не является самоличным. Индивид понимает, что благодаря акту труда ему становится возможным увековечиться, не умирать, не исчезнуть бесследно, но наоборот, вплестись, врасти в ткань мироздания, которая питает и укрепляет созидателя, делает его счастливым. Эта мысль является «работоспособной, эффективной национальной идеей» [5, с. 24]

Заключение. С точки зрения Ивана Ильина, тот, кто трудится, участвует в создании, творении Божественной ткани мира, содействует ее постижению, развитию и расцвету. Человек, участвующий в этом великом деле, помышляющий не только о пропитании, находит здоровье, творческую радость, земное счастье и оправдание перед Богом за сам факт своего существования, становится «художником Царства Божия» [2, с. 55].

Список литературы

1. Верховодько, А. С. Свет России грядущей : человек и общество в «русской идее» Ивана Ильина / А. С. Верховодько, Р. М. Рупова. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2015. – 104 с.
2. Ильин, И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин ; под ред. Л. М. Сурис. – Москва ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. – 194 с.
3. Киселев, А. Ф. Иван Ильин и его поющее сердце: [16+] / А. Ф. Киселев. – Москва: Логос, 2006. – 287 с.
4. Ларионов, И. К. Человек и труд в системе многоуровневого общественного воспроизводства / И. К. Ларионов. – 2-е изд. – Москва: Дашков и К°, 2019. – 390 с.
5. Мокшин, В. К. Труд и личность в истории общества: от зарождения до цифровации / В. К. Мокшин, О. В. Шипелик ; Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону; Таганрог: Южный федеральный университет, 2020. – 109 с.
6. Русская философия в текстах: хрестоматия / Е. А. Антонов, Л. И. Пахарь, Т. А. Евсеева [и др.] ; ред. Л. И. Пахарь ; Орловский государственный университет. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2012. – 527 с.
7. Скоробогатько, А. В. Теория общественных идеалов русской социальной философии / А. В. Скоробогатько ; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. – 2-е изд., доп. – Санкт-Петербург: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена (РГПУ), 2021. – 372 с.

УДК 7.01:7.09

РАСКРЫТИЕ ФИЛОСОФСКОГО СМЫСЛА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ИСКУССТВА НА ПРИМЕРЕ ЖИВОПИСИ

Белюрко Н.М.,
МБУ "Художественный музей "Арт-Донбасс", г. Донецк, РФ**.**

Введение. Часто изобразительное искусство скрывает в себе нечто большее, чем банальное отражение реальности. Философия в живописи — это способность «читать» скрытые смыслы, заложенные автором в произведение искусства.

Цель. Проанализировать каким образом философский смысл раскрывается в живописи, как художник затрагивает в своем творчестве извечные вопросы и передает философские концепции через образ, цвет, сюжет, композицию.

Основная часть. Художник может раскрывать философский смысл своей картины по-разному: от скрытого намёка в символике до сложной мировоззренческой системы, воплощенной в композиции.

Философские идеи могут проявляться в живописи разными способами: через аллегории, стиль и форму, контекст эпохи.

Когда философские идеи передаются через аллегории, художник изображает в своей работе абстрактные понятия, например: счастье, время добродетель или порок в виде определенных образов.

В качестве примера, когда философские идеи передаются через стиль и форму можно привести экспрессионизм и абстракционизм. Это — ключевые направления живописи XX века, каждое из которых радикально изменило способ выражения реальности. Экспрессионизм отражает субъективное восприятие мира, вдохновляясь философскими идеями Ф.Ницше или А.Бергсона, абстракционизм опирается на философские идеи о беспредметности.

В качестве примера, когда философия реализуется в контексте эпохи, можно привести развитие гуманизма в период Возрождения. Положительным образом гуманизм повлиял на все сферы жизни человека, в тому числе и на изобразительное искусство.

В истории искусств, и в частности, в истории живописи, можно найти художников, чье творчество сплошь пронизано скрытыми, интуитивно воспринимаемыми смыслами. К числу таких художников можно отнести мастера периода Северного Возрождения, Иеронима Босха (Еруна Антонисона ван Акена). Его работы аллегоричны, отличаются обилием гротескных существ, фантасмагорических образов, смысл которых и сейчас вызывает споры у искусствоведов. Триптих «Сад земных наслаждений», написанный в начале XVI века — одна из самых загадочных и известных

работ Босха. Мнения специалистов относительно сюжета картины расходятся: одни полагают что мастер изобразил царство плотских грехов, другие — что это, наоборот, нереальный, утопический мир безгрешности. Так или иначе, но во всех произведениях Иеронима Босха прослеживается морализирующая философия в визуальной форме, обличающая всевозможные людские пороки, нравственное разложение и глупость.

Гениальный художник-мыслитель Леонардо да Винчи не просто творил, он размышлял через художественные образы, которые были для него способом философского осмысления мира [2, с.6].

В живописи есть целые направления, которые делают акцент не на изображении видимой реальности, а на передаче скрытых смыслов, мистических откровений и философских идей.

Философский смысл символизма в живописи заключается в том, что художники передают в своем творчестве не внешнюю реальность, а глубинные, скрытые смыслы, вскрывающие интуитивный слой бытия.

Символизм, как художественное направление, возник как реакция на реализм и строгость академического искусства во второй половине XIX века. Символизм в живописи, воздействуя на подсознание зрителя через образ-символ, подталкивает его к размышлениям о бытии, тайнах жизни, о неизведанном, о том, что лежит за гранью повседневного опыта.

Русские символисты — это течение Серебряного века, которое перевернуло представление об искусстве, произвело в нем настоящую революцию.

Одной из центральных фигур русского символизма Серебряного века является Михаил Врубель. Художник не просто следовал тенденциям своей эпохи, но и в некоторой степени формировал их. На картине «Царевна-Лебедь», одной из самых поэтичных картин Врубеля, запечатлено ускользающее движение уходящей царевны, момент ее превращения в прекрасную птицу. В эстетике символизма лебедь олицетворяет собой вдохновение, которое может возвышать, но может приводить к познанию и темных сторон жизни.

Творчество русских художников объединения «Голубая роза» тоже обращалось к символизму, воплощая на полотнах призрачный, мистический мир. На тот момент не существовало сортов роз такого цвета и образ голубой розы являлся символом недостижимой мечты, творческого томления по чему-то возвышенному и недосягаемому.

Но не только символисты вкладывали философский смысл в свои работы. Философские мотивы можно усмотреть в творчестве художников разных стилей и направлений, например передвижников.

Один из наиболее видных представителей русского реализма второй половины XIX века Иван Николаевич Крамской в картине «Христос в пустыне» затронул тему нравственного выбора, внутренней борьбы человека.

Работы В. И. Сурикова, особенно полотна «Боярыня Морозова», «Утро стрелецкой казни», наталкивают на размышления о судьбе Отечества, народном характере, исторической памяти.

Иван Айвазовский в своем знаменитом «Девятом вале» проиллюстрировал то, как хрупок, беззащитен и уязвим человек перед лицом бушующей стихии. Художник-маринист часто изображал на своих картинах мощь разбушевавшейся водной стихии. Но какую бы сильную бурю ни изображал Айвазовский, в верхней части полотна у него почти всегда сквозь грозные тучи пробивается луч света, что символизирует надежду на лучшее, даже в разгар стихии. И этот луч на полотнах Айвазовского — не случайность, а художественный приём с глубоким философским смыслом. Но не стоит искать на всех картинах Айвазовского специально «зашифрованные» коды, художник скорее создавал эмоционально насыщенный образ, с которого зритель сам считывает смысл [1, с. 17].

Отдельного внимания заслуживает такое мощное явление как русский авангард, которое появилось в России в первой трети двадцатого века. Творчество русских авангардистов — это поиск через форму, цвет, пространство, принципиально нового визуального языка. Художественные эксперименты авангардистов стали способом философского осмысления бытия, окружающего мира, социальной реальности [3, с.486].

Живопись чаще всего не просто изображение, а настоящая философия в красках.

Заключение. Поиск философских идей в творчестве художника не является основной задачей искусствоведения, к тому же не каждый художник обладает философским мировоззрением, большинство мастеров лишь раскрывает в картинах собственное мироощущение. Но на многих известных полотнах, которые веками приковывают к себе внимание, знаменитые художники запечатлели скрытые послания с глубоким философским смыслом.

Список литературы

1. Барсамов, Н. С. Художники Феодосии : И. К. Айвазовский, Л. Ф. Лагорио / Н. С. Барсамов. — Симферополь: Крым, 1955. — 80 с.
2. Белюрко Н.М. Гениальная личность в науке и искусстве / Н.М. Белюрко // Международная научно-практическая конференция «Гуманитарная подготовка современного специалиста» Кафедра языковой подготовки ГОУ ВПО «ДЮА», г. Донецк. – 2020. – С. 3-9
3. Поспелов Г.Г. Еще раз о «русском авангарде» // Искусствознание. – 1998. – №1. – С. 482–489.

УДК 123

СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА ЛИЧНОСТИ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ Л.С. ВЫГОТСКОГО

Боболь А.А., ORCID 0009-0005-8667-5221
ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный исследовательский университет», г. Белгород, РФ
antonbobol123@mail.ru

Введение. Что означает быть свободным, если человек с самого начала включен в мир, которого он не выбирал: язык уже существует, нормы уже установлены, формы деятельности созданы до его рождения, а отношения с другими людьми предшествуют способности осмыслить самого себя? В классической постановке вопрос о свободе нередко начинается с уже существующего субъекта: предполагается некоторое «Я», которое сталкивается с внешней необходимостью и должно либо подчиниться ей, либо сохранить автономию. Однако тогда за пределами рассмотрения остается более фундаментальная проблема — откуда берется сам субъект, способный сказать «я», отнестись к собственному действию и признать или отвергнуть его основания?

Именно здесь культурно-историческая психология Л.С. Выготского выходит за пределы специальной психологической теории и обнаруживает значительный философско-антропологический потенциал. Она позволяет поставить вопрос иначе: не каким образом изначально свободный индивид сохраняет свободу в обществе, а каким образом сама способность к свободе возникает внутри социальной реальности.

Основная часть. Философская предпосылка такой постановки отчетливо выражена К. Марксом в шестом тезисе о Фейербахе: «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду», в действительности она есть «совокупность всех общественных отношений» [2, с. 3]. Радикальность этого положения состоит не в банальном утверждении, что общество влияет на человека. Речь идет о другом: общественное отношение оказывается конструирующим саму человеческую индивидуальность.

Но здесь возникает парадокс. Если личность социальна по своему происхождению, не означает ли это, что человек в конечном счете лишь воспроизводит те отношения, которыми был сформирован? Если ответ положителен, культурно-историческая концепция оказывается разновидностью социального детерминизма, а свобода превращается в иллюзию.

Л.С. Выготский дает основания для иного решения. В «Истории развития высших психических функций» он формулирует тезис предельно емко: «личность есть социальное в нас» [3, с. 324]. Однако социальное здесь не остается внешней силой. Отношения, первоначально существующие между людьми, преобразуются во внутренние формы действия человека. Ребенок сначала оказывается объектом обращения, указания, оценки, требования; позднее эти же формы становятся средствами его собственного отношения к себе. Поэтому «внутренний» человек не предшествует социальному миру — он постепенно возникает из него.

Именно в этом переходе обнаруживается первая философская предпосылка свободы. Пока человек непосредственно совпадает со своим состоянием, желанием или аффектом, ему еще не к чему относиться: побуждение и действие образуют почти непосредственное единство. Но если собственное побуждение становится предметом отношения, возникает дистанция между тем, что человек переживает, и тем, как он поступает.

Э.В. Ильенков продолжает эту линию, определяя личность как «совокупность отношений человека к самому себе как к некоему “другому”» [6, с. 329]. Это определение позволяет увидеть в самоотношении не замкнутую интроспекцию, а преобразованную форму отношения Я — Другой. Парадоксальным образом именно «Другой» становится условием возникновения самостоятельного Я.

Такое понимание сближает культурно-историческую проблематику с философией Б. Спинозы. В «Этике» свободной называется вещь, существующая «по одной только необходимости своей собственной природы» [1, с. 9]. Свобода поэтому не означает выпадения из причинного порядка. Свободному противоположна не необходимость как таковая, а пассивность — состояние, в котором определяющие причины преимущественно действуют извне.

Но здесь Выготский совершает существенный теоретический поворот. Если у Спинозы речь идет о природе вещи, то человеческая «природа» в культурно-исторической перспективе сама имеет историю. Человек не рождается обладателем готовой человеческой сущности. Ее формы возникают в культуре и присваиваются в отношениях с другими людьми. Значит, вопрос о свободе приобретает генетический смысл: каким образом внешняя культурная форма становится внутренним основанием собственного действия?

Первоначальный ответ Выготского связан с опосредованием. Знак, слово, правило позволяют перестроить непосредственную связь между воздействием и реакцией. Человек оказывается способен не только действовать, но и организовывать собственное действие. Однако здесь важно не остановиться слишком рано. Произвольность еще не тождественна свободе. Можно сознательно и дисциплинированно выполнять требование,

смысл которого остается внешним. Можно проявлять огромную силу воли и при этом оставаться пленником страха, привычки или чужой цели.

Поэтому особенно значим поздний Выготский. В записных книжках он называет свободу «центральной проблемой всей психологии», а развитие личности характеризует как «путь к свободе» [5, с. 255–256]. Это уже не частная проблема управления отдельной функцией. Свобода превращается в предельную проблему становления личности.

Ключ к ее решению Выготский видит в развитии понятия. В «Педологии подростка» появляется формула, имеющая несомненно философский характер: «Необходимость становится свободой через понятие» [4, с. 198]. Понятие позволяет человеку увидеть связь, в которой находится предмет, и одновременно собственное место в этой связи. Необходимость перестает быть лишь тем, что происходит с человеком; она становится тем, к чему человек способен отнестись.

Поэтому на той же странице Выготский говорит о «свободном отношении к вещи и к самому себе» [4, с. 198]. Последние слова представляются принципиальными. Свобода возникает не тогда, когда исчезают причины наших действий, а тогда, когда сами причины, мотивы и аффекты могут стать содержанием нашего отношения. Человек не перестает быть обусловленным, но перестает полностью совпадать со своей обусловленностью.

Однако здесь появляется следующий вопрос: достаточно ли понять собственные основания, чтобы стать свободным? Очевидно, нет. Можно прекрасно понимать причину собственного поступка и продолжать действовать по-прежнему. Поэтому свободе у Выготского нельзя свести к рефлексии. Понятие должно войти в аффективно-мотивационную систему личности и стать основанием реального действия. Именно здесь спинозистская линия вновь становится существенной: идея должна не просто объяснять аффект, но изменять способность человека действовать.

Отсюда обнаруживается важное для философского осмысления социальной реальности следствие. Социальное и свободное нельзя расположить по разные стороны одной границы. Культура одновременно обусловливает человека и дает ему средства работы с собственной обусловленностью. Язык приходит к нам от других, но тем же языком мы способны подвергать сомнению сказанное другими. Понятия имеют общественное происхождение, но через понятия человек может критически отнестись к общественным формам. Способы деятельности усваиваются, однако овладение ими создает возможность действовать иначе.

Поэтому автономия личности — не исходное отсутствие связей с обществом, а исторически возникшая способность обращаться с этими связями. Э.В. Ильенков связывает появление личности с моментом, когда индивид начинает самостоятельно выступать субъектом человеческой деятельности [6, с. 336]. Но и самостоятельность еще не является пределом

свободы. Воспроизводить усвоенный способ без помощи другого — значит стать самостоятельным. Поставить под вопрос сам способ, изменить его основание, сформировать новую возможность действия — значит приблизиться к более содержательному пониманию свободы.

В этом смысле свободу следует отличить и от обычного выбора. Выбор осуществляется между уже предложенными альтернативами. Но наиболее интересный случай начинается тогда, когда человек не принимает заданное пространство возможностей как окончательное. Он способен иначе поставить проблему, создать новое средство, изменить отношение к ситуации и тем самым преобразовать само поле возможного.

Именно здесь культурно-историческая психология приобретает значение философии становящегося субъекта. Свобода оказывается не метафизическим даром отдельному индивиду, а исторически возникающей способностью социально сформированной личности участвовать в производстве оснований собственного действия.

Заключение. Таким образом, культурно-историческая концепция позволяет по-новому поставить классическую философскую проблему свободы и необходимости. Ее исходным пунктом является не готовый автономный субъект, противостоящий обществу, а человек, сама субъектность которого возникает внутри общественных отношений.

На первый взгляд, такая позиция усиливает детерминизм: если личность есть «социальное в нас», где остается пространство свободы? Однако именно социальное происхождение высших форм деятельности создает возможность самоотношения. Через другого человек получает средства, которыми позднее способен обратиться к самому себе. Через слово и знак непосредственная реакция становится опосредованным действием. Через понятие необходимость становится предметом осмысления. Через деятельность осмысленное отношение может превратиться в реальное преобразование ситуации.

Поэтому свобода в культурно-исторической перспективе не есть отсутствие необходимости. Она есть изменение способа человеческого существования внутри необходимости. Свободный субъект не тот, кто ничем не обусловлен, — подобный субъект был бы философской абстракцией. Свободным становится тот, кто способен сделать собственную обусловленность предметом понимания и действия.

В этом, как представляется, и заключается наиболее существенный философский потенциал наследия Л.С. Выготского: путь от социального отношения к личности оказывается одновременно путем от непосредственной определенности к способности человека не только выбирать внутри данного мира, но в определенных пределах преобразовывать саму структуру возможного.

Список литературы

1. Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза; пер. с лат. Н. А. Иванцова. – Санкт-Петербург: Аста-пресс, 1993. – 248 с.
2. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Москва: Госполитиздат, 1955. – Т. 3. – С. 1–4.
3. Выготский, Л. С. История развития высших психических функций / Л. С. Выготский // Собрание сочинений: в 6 т. – Москва: Педагогика, 1983. – Т. 3: Проблемы развития психики / под ред. А. М. Матюшкина. – С. 5–328.
4. Выготский, Л. С. Педология подростка / Л. С. Выготский // Собрание сочинений: в 6 т. – Москва: Педагогика, 1984. – Т. 4: Детская психология / под ред. Д. Б. Эльконина. – С. 5–242.
5. Записные книжки Л. С. Выготского. Избранное / под общ. ред. Е. Ю. Завершневой, Р. ван дер Веера. – Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 608 с.
6. Ильенков, Э. В. Что же такое личность? / Э. В. Ильенков // С чего начинается личность. – 2-е изд. – Москва: Политиздат, 1984. – С. 319–358.
7. Майданский, А. Д. Э. В. Ильенков о свободе воли / А. Д. Майданский // Культурно-историческая психология. – 2024. – Т. 20, № 1. – С. 89–96.

УДК 101.9

(НЕ) ПОНИМАЯ КИНИКОВ ИЛИ ПОЧЕМУ АФИНЯНЕ ЛЮБИЛИ ДИОГЕНА

Бойчук С.С., канд. филос. наук, ORCID 0009-0002-5399-9156,
ФГБОУ ВО «Луганский государственный университет имени Владимира Даля»,
г. Луганск, РФ
overbaring@mail.ru

Введение. Если поверить статистике названий современной литературы на полках книжных магазинов, то самой популярной и востребованной философией является стоицизм, если прислушаться к утверждениям историков философии и большинства философов, то, скорее всего, окажется, что платонизм был путеводной или обманной звездой на протяжении многих веков развития человеческой мысли. Конкуренцию последнему может составить философия Гегеля или Канта, но в силу несравнимо более краткого периода существования немецкая софия просто проигрывает Академии по очкам. Однако если отбросить обман массовой культуры и иллюзии высоколобых, откроется простая истина о том, что кроме кинизма нет более парадигмальной и известной системы мысли, а как подтверждение этому отовсюду торчат уши Диогена из Синопа и звучит многократных эхом насмешка его веселой науки.

В итоге стоицизм сегодня превратился в слабое утешение тем, кто пытается сохранить лицо в нестабильном пространстве текучего модерна, философия невозмутимости духа растворилась в успокоительных

аффирмациях, в этикетках коучинга, блогах и приложениях для медитации. Платонизм остался величественным призраком и руинами многовекового соблазна, слишком часто вводившего умы в заблуждения, ведь так легко, созерцая идеальные формы, забыть о мире теней и пещер. На этом фоне кинизм представляется не столько доктриной, сколько жестом (хоть следует всегда помнить, что противопоставление философии и жизни не было известно античности). Поэтому Диоген, сидящий у пифоса и презирающий Александра, самостоятельно подымается до уровня платоновской идеи, архетипа философа и идеального демиурга-трикстера, образ которого невозможно присвоить ни массовой культурой, ни академической традицией, а кинические непристойности и сам отказ от условностей социума становятся культурной моделью и фреймом, определяющим социальные практики.

Цель данной статьи заключается в попытке увидеть философа Диогена и прожитую им парадигму философии как предельное выражение полисных идеалов и своеобразную энтелехию эллинской модели философствования, предполагавшей не просто самопознание, а полноценные духовные практики.

Основная часть. Констатация такого простого факта, что именно кинизм стал самой известной философией – отличный способ начать разговор о Диогене, что и делает И. Суриков в жизнеописании, опубликованном в серии ЖЗЛ [1]. При этом подобное признание ничего не говорит о кинизме, ведь известность – это свойство не философии, а аудитории, выбиравшей себе философию и сохраняювшей ей завидную верность на протяжении веков. Можно вспомнить слова Августина, который с сожалением отмечает, что «в настоящее время мы почти не видим других философов, кроме циников, перипатетиков, платоников» [2, с. 84], хотя здесь речь идет не столько о популярности, а сколько о распространенности, заставляющей автора «О граде Божьем» поставить киников на первое месть в перечне философий. Причины подобного, на первый взгляд, очевидны: простота и яркость дерзкой выходки превращает киников в донкихотов и д’артаньянов философии, одновременно обрекая остальных на роль санчо панса и прочих гвардейцев кардинала. Возможно так и есть, но дело в том, что неудачливого идальго и дерзкого гасконца в общий Пантеон приводит не общая дхарма или следование единому дао, а любовь читателя и зрителя, т.е. не имманентная характеристика. И как раз про эту особую любовь, что находится у истоков кинической мудрости, мы впервые узнаем, когда обращаемся к феномену Диогена: «афиняне любили его» [3, с. 82 - 83], пишет о философе-кинике Диоген Лаэртский. В биографии Диогена И. Суриков комментирует этот фрагмент в ужасной стилистике анахронизма, совмещающей в себе оптику колониальной эпистемологии и эстетики примитивизма, мол, афиняне ценили диковинку для заезжих туристов, да и сами радостно смотрели на различные чудачества человека-собаки: «несомненно, многие специально шли

взглянуть на него – а вдруг повезет стать свидетелем какой-нибудь его очередной выходки» [2, с. 8]. Для полноты картины необходимо представить, что собравшиеся афиняне – а возможно и уважаемый автор – согласно духу поэтики Ницше моргали, улыбались и шептали: нами изобретено счастье и найдено еще одно явление, на которое можно смотреть бесконечно! При этом философ Диоген, как и пристало человеку-собаке, оказывается частью вечной коллекции анатома Фредерика Рюйша и располагается рядом с человеком-волком, девочкой-верблюдом или бородатой женщиной, одним словом, любовь афинян к Диогену – это любовь англичан и американцев к презентации различных аномалий и отклонений в рамках шоу уродов, разве что с небольшой поправкой на особую культурную специфику школы Эллады. Однако греки не были замечены за страстью к подобным зрелищам, кроме того, сказано однозначно и вызывающе: афиняне любили его.

Фраза про любовь к Диогену со стороны афинян звучит так, что читатель слышит: афиняне не любили Сократа, Протагора, Платона, Аристотеля, и, уж тем более, Гераклита не любили жители Эфеса, а Пифагора совсем не жаловали граждане Кротона, которые в рамках большой нелюбви к последнему сожгли общину пифагорейцев.

Само собой следует предположить, что это не афиняне испытывали положительные чувства к человеку-собаке, а это просто фигура речи, риторический прием, призванный подчеркнуть как особые качества философа, так и личные симпатии Диогена Лаэртского. Даже если и так, и данная фраза говорит нам больше об авторе жизнеописаний, чем о гражданах Афин, то, все равно, она нуждается в интерпретации. Прежде всего, необходимо учитывать тот факт, что публичное пространство полиса выступало не просто местом собраний, оно являлось оптической машиной, воспроизводящей гражданские идеалы посредством конкретных практик зрения: агора, суд, религиозные шествия, театр, гимнасии. В этой оптике Диоген оказывается не диковинкой или воплощением асоциального иного, а элементом полисного умозрения, при чём элементом, созданным из парадоксов и диалектики лука и лиры: он включен в полисное поле видимости в качестве негатива, утверждавшего позитив, метека и космополита, осуществлявшего на практике высшие смыслы полиса и гражданства, попирая их. Диоген – это атлет аскетики, Геракл философии, достигающий высот автаркии через самоумаление, идеальный господин собственных страстей и живое воплощение парресии, свободной речи, доведенной до предела. Даже смех Диогена – это настоящая комедия философствующего Аристофана, ставшая живой повседневностью и политическим заявлением. Все эти добродетели только подчеркиваются личиной собаки как стража истины, готового кусать несправедливость и лицемерие. В итоге афиняне видят в Диогене то, чем они должны быть или могли стать, если бы упражнялись в добродетели.

Заключение. Таким образом, Диоген предстает как идеальный спектакль идеалов гражданственности и осуществленной философской жизни. Этим же определяется и истинное величие кинизма как подлинной энтелехии философии. Как известно, энтелехия – это состояние, в котором вещь имеет цель (телос) внутри себя, это действительность, достигшая своей полноты. Кинизм раскрывает себя не в качестве момента в развитии, не маргинальной школой, не частичным предвосхищением аскетических практик христианства, а полной актуальностью философии, ее целью в эллинском понимании как духовного упражнения и достижения идеалов атараксии. Подобный подвиг заслуживает любви со стороны афинян.

Список литературы

1. Суриков И.Е. Диоген / И.Е. Суриков. – М.: Молодая гвардия, 2023. – 245 с. – ISBN 978-5-235-05051-8.
2. Августин Об истинной религии. Против академиков. Творения / Блаженный Августин. – СПб: Алетейя. – 742 с. – ISBN 5-89329-212-X
3. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях великих философов / Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1986. – 571 с.

УДК 616.89+1(091)

КОНЦЕПЦИЯ МЭД-ПЕССИМИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХИАТРИИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Вишняков А.В., ORCID 0000-0001-8760-4306,
Михайлов А.Е., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-3950-472X,
Злоказова М.В., д-р мед. наук, проф., ORCID 0000-0001-6994-0613
ФГБОУ ВО «Кировский государственный медицинский университет», г. Киров, РФ
vishnyakovav2000@gmail.com

Введение. В современной психиатрии трансформация теоретико-методологического аппарата сопровождается расширением вариативности подходов в пространстве междисциплинарных исследований этой области медицины. Специалистами отмечается релятивизация диагностических категорий и возрастание амбивалентности трактовок влияния социально-экономических и политических факторов в патогенезе психических расстройств [1, 2]. Кардинальный пересмотр современного состояния психиатрии с позиции переоценки ценностей представлен в работе «Madpessimism: A Manifesto» (S. Adam, 2026; *рус. «мэд-пессимизм», букв. пессимизм в отношении безумия*), где текущая ситуация характеризуется как «парадигмальный кризис», вызванный столкновением психиатрии с постгуманистическими ценностными установками. Мэд-пессимизм

предполагает постепенное упразднение психиатрии, в её сложившемся на сегодня виде, и переход к альтернативной помощи пациентам, в рамках которой инклюзия не определяется соответствием норме [3]. Такая позиция свидетельствует об актуализации антипсихиатрических тенденций в контексте распространения постгуманистических дискурсивных практик. В связи с этим целесообразен философский анализ тенденций в развитии современной психиатрии с учетом предлагаемой мэд-пессимизмом парадигмы.

Основная часть. В концепции мэд-пессимизма представлен скептицизм относительно возможностей совершенствования диагностических и лечебных мероприятий с учетом изменений социокультурного контекста. Данный тезис основан на предполагаемом онтологическом статусе психиатрии как структурообразующего элемента антропоцентрического дискурса, в котором «нормальность» является критерием «легитимности в обществе». «Фигура Человека» используется в психиатрии как определенный эталон рациональности, автономии и согласованности. Следование данному эталону мэд-пессимизм рассматривает как молярную позицию, которой соответствует иерархия, перекодирование и ретерриторизация «психиатрической власти» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари «Тысяча плато», 1980). При этом исследования, направленные на объективизацию психических расстройств, не способствуют снижению стигматизации, но усиливают контроль за пациентами. Так, биомаркеры тех или иных диагнозов могут обусловливать гипердиагностику, не подкрепленную данными клинического наблюдения [3].

Исходя из предложенного О.А. Власовой условного разделения критических работ по экзистенциально-феноменологической психиатрии и антипсихиатрии на полемические и рефлексивные [4], в Манифесте мэд-пессимизма можно проследить черты первой группы: экспрессивность и обращение к истории психиатрии с позиций генеалогического подхода. Мэд-пессимизм опирается на работы М. Фуко «История безумия в классическую эпоху» (1961) и «Надзирать и наказывать…» (1975), согласно которым психиатрия не просто выявляет нозологии, но концептуализирует психические расстройства и ограничивает девиантное поведение посредством терапевтической нормализации. Однако мэд-пессимизм игнорирует открытость психиатрии как института для этического реформирования и различных вариантов структурной репарации.

В Манифесте предпринимается попытка ответа на философско-психиатрический вопрос нозологической корреспондентности: соответствуют ли диагностические классификации реально существующим патологиям или только предлагают их концептуализацию, обслуживающую определенные интересы? [4] В контексте второго варианта мэд-пессимизм следует радикальной трактовке идей Фуко и утверждает, что гуманистическая норма неизбежно порождает дискриминацию пациентов

(санизм) и связанные с ней формы насилия [3]. В то же время постгуманизм как идеология остается в рамках определенного социокультурного контекста и его противопоставление гуманистической норме может переориентировать стигматизацию без её преодоления и даже без существенного снижения уровня.

Манифест обращается к психиатрической этике – в частности, к вопросам автономии и свободы пациентов, а также границ их ответственности и способности принимать адекватные решения относительно терапии. Мэд-пессимизм критикует внедрение биомаркеров в алгоритмы диагностики и прогнозирования в психиатрии как катализатор реструктуризации «психиатрической власти», медикализации и дополнительных ограничений для субъектов, подвергающихся «когнитивному биотипированию» [3]. Возможность преодоления альтернативы между биологизацией и постгуманизмом открывается в биопсихосоциальном подходе, который развивал В.М. Бехтерев («Предмет и задачи общественной психологии как объективной науки», 1910). При данном подходе возможна трактовка маркера как признака, повышающего вероятность наличия психического расстройства; диагностика в этом случае учитывает специфику различных сочетаний маркеров и не отходит от клинического опыта.

Также в концепции мэд-пессимизма игнорируется феноменологический метод в классической трактовке К. Ясперса («Общая психопатология», 1913), который предполагает опору на самоописание пациента, эмпатию и разграничение понимания психических процессов с их объяснением, что становится актуальным в психиатрии постмодерна [5]. В современных нейронауках метод применяется в изучении дорефлексивного опыта и проективной природы сознания [6].

Заключение. Мэд-пессимизм оставляет открытым вопрос о конкретизации форм альтернативной помощи в случае упразднения психиатрии как института, а также отличий данного подхода от уже существующих альтернатив стационарному лечению, таких как дневные стационары, гибкая система амбулаторного наблюдения с применением телемедицинских технологий. Философско-психиатрический анализ позволяет выделить направления возможного диалога с представителями мэд-пессимизма в контексте постгуманистического дискурса: понимание нормы и ее применение; необходимость совершенствования мероприятий по снижению стигматизации в отношении психиатрических пациентов и психически здоровых лиц; регулирование использования биологических маркеров в диагностике психических расстройств; разработка и внедрение новых форм психолого-психиатрической помощи и социальной поддержки за пределами лечебных учреждений.

Список литературы

1. Aftab, A. Conceptual psychiatry: the ground beneath our feet / A. Aftab // International Review of Psychiatry. – 2021. – Vol. 33, iss. 5. – P. 443–445. – DOI 10.1080/09540261.2020.1864303.
2. Корниенко, А. Г. Антиномизм в философии психиатрии: современные дискуссии / А. Г. Корниенко // Вестник Челябинского государственного университета. – 2024. – №. 9(491). – С. 98–107. – DOI 10.47475/1994-2796-2024-491-9-98-107. – EDN KEFLFI.
3. Adam, S. Madpessimism: A Manifesto / S. Adam // Nurs Inq. – 2026. – № 33(3). – e70133. – DOI 10.1111/nin.70133.
4. Власова, О. А. Философия психиатрии: четверть века дискуссий / О. А. Власова // Неврологический вестник. – 2020. – № 2. – С.12–19. – DOI 10.17816/nb34610. – EDN ZJVWSO.
5. Vishnyakov, A. V. Historical and philosophical aspect of postmodern psychiatry / A. V. Vishnyakov, A. E. Mikhailov, M. V. Zlokazova, T. B. Agalakova // Актуальные страницы истории медицины в России и других странах мира: Материалы III (онлайн) научно-практической конференции с международным участием, Киров, 16 апреля 2024 года. – Киров: Кировский государственный медицинский университет, 2024. – P. 291-293. – EDN HGEBOY.
6. Sass, L. Phenomenological psychopathology and schizophrenia: Contemporary approaches and misunderstandings / L. Sass, J. Parnas, D. Zahavi // Philosophy, Psychiatry, and Psychology. – 2011. – № 18(1). – С. 1–23. – DOI 10.1353/ppp.2011.0008.

УДК 316.628 + 17.071.1

ПАТРИОТИЧЕСКАЯ АКТИВНОСТЬ КАК СОЦИАЛЬНОЕ КАЧЕСТВО ЧЕЛОВЕКА

Вышинская В. А., ORCID 0000-0003-1362-6283,
Лустин Ю. М., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-6201-8279
ФГБОУ ВО «Донецкий национальный университет экономики и торговли им. Михаила Туган-Барановского», г. Донецк, РФ
viky.vyshinskaya@yandex.ru, lustin56@mail.ru

Истинный человек и сын Отечества
есть одно и тоже
А.Н. Радищев

В условиях серьезных трансформаций и перманентной переоценки социокультурных ориентиров проблема патриотической активности человека приобретает особую актуальность. Традиционное редукционистское понимание патриотизма исключительно как политической лояльности или эмоциональной привязанности к идеям государства представляется недостаточным для описания этого сложного социально-типологического качества индивида. В этих обстоятельствах, как отмечают некоторые авторы,

«важнейшей государственной задачей становится героико-патриотическое воспитание молодого поколения» [1, с. 48].

Феномен патриотической активности и духовно-нравственной целеустремленности человека всегда представлял большой научный интерес. На постсоветском пространстве данному вопросу посвящены исследования в контексте: социально-философской проблематики (С.Ю. Иванова, Ю.М. Лустин [3], В.И. Лутовинов, Н.С. Сидоренко); аксиологического подхода (Ю.В. Артюхович, В.К. Криворученко, В.А. Полосухин, Л.Н. Яковенко); психологических взглядов (В.С. Горбунова, И.М. Дуранова, Н.М. Снопко, А.В. Русецкий); педагогической акцентуации (Н.И. Болдырев, М.Б. Кусмарцев, Н.В. Плющева); культурно-исторической позициональности (А.П. Лиферов, Н.П. Лузик, В.В. Сергеева, О.Б. Яровиков); политико-идеологической действенности (Г.С. Квасных, С.В. Кущенко, С.С. Сенютин, Н.П. Устинова). В некоторых работах авторы рассматривают понятие патриотической активности через призму онтико-онтологического и логико-гносеологического противоречия, определяя его как антропологически сложное и аксиологически важное социально-культурное качество личности (Е.Ю. Логачева, О.А. Журавлев, В.И. Руденко).

Важно отметить, что данное личностное образование не возникает само по себе, а целенаправленно формируется, развивается и совершенствуется во взаимосвязи с другими качествами (свойствами) сознательной личности. «В своей сущности патриотизм человека, по мнению Ю.М. Лустина, тесно связан с идеологией общества и ее морально-патриотическими ценностями, государственными и региональными программами патриотического воспитания,..» [4, с. 245].

Системный анализ позволяет выделить четыре взаимосвязанных ценностных компонента, формирующих фундамент патриотической активности созидающей личности:

а) *онтологический*. Привязанность к родной земле (территориально-экзистенциальная составляющая) – сущностная ценностная черта россиянина, определяющий способ его «укорененности в бытии». Если западное понятие «territory» предполагает понимание территории как ресурса, управление и охрана которого осуществляются на основе правового соглашения, то русская философская традиция, в частности концепция «месторазвития» евразийцев, рассматривает землю как живой организм, участвующий в формировании национального характера. Эта ценность лежит в основе потребности человека в безопасности и этнонациональной идентичности. На уровне поведения она проявляется в привязанности к определенному месту. Данный выбор не обусловлен непосредственной экономической выгодой, а в полной мере определен готовностью человека осваивать и защищать место своей жизнедеятельности;

б) *аксиологическ*ий. Особо важным является то обстоятельство, что в рамках аксиологического осмысления патриотической активности, культура репрезентируется как кодифицированная система, выполняющая функции обеспечения исторической преемственности и конструирования смысловых оснований социальной реальности [5];

в) *исторический*. Историческая память – это не сумма фактологических знаний о прошлом, а аксиологически окрашенная интерпретация исторических событий, имеющая истинный смысл и формирующая коллективную совесть. Она связывает прошлое, настоящее и будущее в единый духовно-нравственный комплекс. В отечественной традиции историческая память обладает мощным идейным потенциалом позитивной или разностной (неблагоприятной) явленности: трагические страницы истории (войны, голод, периоды смут) не вытесняются, а сакрализуются, становясь источником моральной стойкости человека, народа, нации, страны. В этом ценностном значении, патриотическая активность выполняет функцию социальной интеграции;

г) *праксиологический*. Праксиологический компонент отражает материализацию патриотических чувств и убеждений в поступках человека, его реальную включенность в жизнь общества на благо Отечества. Вершиной такой духовно-нравственной, идейно-политической активности считается самоотверженная защита Родины [2].

Социальная трансформация ценностных установок патриотической активности в конкретные поведенческие поступки человека происходит через такие антропо-психологические механизмы, как:

- механизм интериоризации;
- механизм когнитивного диссонанса;
- механизм социальной идентичности;
- механизм ценностной легитимации и другие.

Патриотическая активность человека является неотъемлемым атрибутом государственной политики, основой жизнеспособности нации и народа. Ее необыкновенная притягательная сила сфокусирована на осознанном восприятии и преобразовании в сознании индивида фрагментов социально-исторической реальности конкретной общественной среды. Концептуальность такого подхода способствует мотивированному и деятельному обнаружению идейной направленности личности, основанной на патриотическом сознании, идеологических потребностях и политических интересах государственного уровня.

Таким образом, патриотическая активность является одной из базовых ценностей человека, во многом редуцирующая социальные способы его активной деятельности. Она имеет конкретное выражение в духовно-нравственных поступках личности, основанных на ее ответственном понимании значимости общественной, идейно-нравственной позиции.

Исследование патриотической активности личности выявило важную культурно-аксиологическую интенцию: патриотическая направленность деятельности способствует социальному познанию человеком духовно-нравственных основ своего индивидуального «Я». Морально-духовная энергичность является важным достоянием человека, так как в ней отражена преемственность историко-патриотического опыта поколений. Это утверждение созвучно с высоким уровнем идейного долженствования личности перед обществом, которое конкретизировано Н.Г. Чернышевским в его напутствии молодому поколению: «патриот – это человек, служащий родине, а родина – это прежде всего *народ*».

Список литературы

1. Гладких В.В., Перегудова Т.В. Героико-патриотическое воспитание молодежи средствами культурно-досуговой деятельности // Вестник Воронежского государственного технического университета, 2014. – Том 10. – № 5. – С. 48-50.
2. Кузьмин, А. В. Значение патриотизма в жизни российского общества: функциональный подход / А. В. Кузьмин, Ю. Н. Трифонов // Ученые записки Тамбовского отделения РоСМУ. – 2017. – № 7. – С. 38-54. – EDN YGWJMB.
3. Лустин Ю.М. Патриотизм как социокультурная доминанта гражданской ответственности личности (типологический аспект) // Патриотизм на постсоветском пространстве: фундаментальные константы исследования : монография / кол. авторов; отв. науч. ред. Г.И. Колесникова. – Москва: РУСАЙНС, 2020. – 164 с. ISBN 978-5-4365-6645-0
4. Лустин, Ю. М. Человек и общество в концептуальной парадигме диалектико-типологического взаимодействия: теория и практика / Ю. М. Лустин. – Донецк: ДонНУЭТ, 2025. – 565 с. – ISBN 978-5-600-04866-9. – EDN PNNXBE
5. Соловьева, Р. П. Кризис культуры в современном обществе / Р. П. Соловьева, Ю. М. Соловьева // Человек и общество на переломе эпох: поиски стратегий развития : Материалы IX международной научной конференции, Донецк, 21 апреля 2023 года / Отв. редактор Т.Э. Рагозина. – Донецк: Донецкий национальный технический университет, 2023. – С. 230-236. – EDN JOMJZM

УДК 130.2

ФИЛОСОФИЯ ОБЩИНЫ

Гиренок Ф.И., д-р. филос. наук., проф.
ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»,
г. Москва, РФ
girenok@list.ru

Введение. Наше общество, как и общество вообще, устарело вместе со всеми институтами, демократией, федерализмом, партиями, парламентами, министрами, волонтерами. Наше «я» тоскует по былому «мы», по сословию, или, как раньше говорили, состоянию душ. Община – это наша родина, наша

горизонталь. В ней время пересекается с пространством. В общине находится, как сказал бы Ухтомский, наш хронотоп. Общество есть всего лишь опыт приобщения человека к человеку посредством слова.

Цель: показать различие между обществом и общиной.

Основная часть. Община дает нам круг истин само собой понятного. Носителем этих истин является язык. Если мы их в нем не находим, то у нас проблемы. Мы теряем основу всей нашей сознательной жизни – самоочевидное. У нас появляются слова, предмет которых для нас не ясен. В общине определяется, что такое добро и что такое зло, кто мы и в чем состоит человеческое отношение к себе и к миру. Община указывает нам на тот предел, за которым возникают поступки, не имеющие в себе меру человеческого. За пределами, говорит нам общинное общежитие, человек уже относится не к людям, а к нелюдям. Страшны не звери. Страшны нелюди. Община сама себя наделяет свободой. Она избегает внутри себя власти и не нуждается в государстве. В свою очередь, государство не нуждается в автономии общины. В государстве сила. Чем больше в нашей жизни общества, тем меньше в ней человеческого, общинного. Чем больше в нас государства, тем больше у нас формализма, бюрократии. И в этом состоит одна из главных проблем России.

Если община – это мораль, первым принципом которой является автономия, то общество – это не мораль, а власть людей средних способностей. Источник посредственности – демократия равенства. Измерение общества правами слабого.

Государственная вертикаль требует ясного понимания границ безопасности для своих территорий. Государство – центр любого общества. Центром общины всегда было не государство, а церковь. Церковь – это мистерия, воздействие сознания на сознание. Государство – служба. Мир сегодня начинает движение от общества с государством к общине с церковью, от равенства к новому неравенству.

Связи с родиной практически исчезли из нашей жизни. Во всем видна скручиваемая обстоятельствами вертикаль отечества. Децентрирование центра не состоялось. Церковь в обществе знания отныне висит как бы в воздухе. Ее отделили от государства. Община сжалась, общество расширилось. Деревня исчезла, народ растворился в городе. Город не место для веры. Что мы видим? Мы видим, что огромная Россия каким-то уродливым образом уместилась в небоскребах нескольких городов. Мы видим сжатие просторов и вольности, умножение налогов и чиновников. Откуда-то сверху мы едва слышим суровый голос отца.

Возникает вопрос: совпадают ли государственные интересы с интересами русского народа? В каких пунктах совпадают интересы нашего отечества и нашей родины? Совпадают ли интересы общества с глубинными интересами русской общины? Если у государства есть власть, то у родины должны быть деньги. Если государство умножает чиновников,

то община предлагает для них систему социального доверия. Народу – община. Богатым – налоги. Элите – мораль и дисциплинированный энтузиазм.

В русской империи границы отечества не совпадают с границами родины. Отечество выходит за пределы родины, а родина выходит за пределы отечества. Если бы они совпадали, то мы были бы не Россий, а, как в Европе, национальным государством. Но русские – не нация. Мы – империалисты. Всякое национальное государство мыслит себя как живой организм, то есть оно подчиняется правилам: сильный существует за счет слабого. Для него характерен натиск и буря. Мы – не нация. Мы – смешение разных этносов. У нас за внешнюю жизнь отвечает государство, за внутреннюю – церковь и община.

Наши государственные интересы не совпадают с нашими внутренними интересами, с интересами того, что мы зовем своей родиной. Наша родина внутри нас. Поэтому она может быть с нами как в пределах государства, так и за его пределами. Что отсюда следует? Учитывая это последнее обстоятельство, правящему классу нужно всегда учиться ограничивать государственные интересы в целях соблюдения внутренних интересов горизонтальной организации нашего бытия, память о которой у нас еще пока не исчезла. Россия не только вертикаль, но и горизонталь русской жизни.

В небольших странах Европы родилась идея сверхчеловека. Мы в России создали идею всечеловека. У нас возникло имперское сознание. Имперское сознание – это не космополитическое сознание. Это сознание множества обрусевших этносов. Имперское сознание исходит из того, что у нас для всех один закон, но разные культуры, ценности, традиции, способы хозяйствования.

Заключение. Если Россия – смешение этносов, то обрусение народов России желательно и неизбежно. Отечеству важно понять, почему мы, русские, можем жить с одними этносами и не можем жить с другими этносами. Отношение этносов не зависит от географического положения. Россия живет по одну сторону нулевого меридиана января, а весь остальной мир – по другую сторону. Отношение этносов зависит от того, что мы в себе и для себя считаем светом, а что тьмой. Если свет – это знание и наука, то это одно. Это путь развития городов с ремесленниками. Если свет – это вера и мораль, то это другое. Это путь развития школ и монастырей. На западе возникали города для каких-то производств. В России возникали города-крепости. В первом случае развивается нечто внешнее по отношению к человеку. Во втором на первый план выходит внутреннее развитие. Наше государственное сознание не может понять горизонтальной проблемы нашего скрытого общинного существования.

Вот, например, Польша и Россия. Поляки по крови и почве, по языку близки русским. Мы с ними братья славяне. И мы, и они христиане. Мы – православные, они – католики. Правда мы взяли христианство на Востоке, в Константинополе, они его взяли на Западе, в Риме. Тем не менее, почему

бы нам, православным и католикам, не жить вместе, в одном государстве? Ведь мы родственники. Но это оказалось невозможным. Почему? Потому что у нас родины разные. И разность эта не географическая, а мистическая. У них родина – дневной галлюценоз Рима, у нас родина – ночной галлюценоз Константинополя. И дело здесь не в вере, а в галлюценозе. Они – рационалисты, мы – мистики. У них Коперник, у нас Федоров с Циолковским. У них много гонора, у нас в избытке смирение. Они симулируют, мы грезим. Они нас хотели научить симуляциям. Мы их хотели научить грезам. Мы им говорили, что в основе симуляции лежит обман. Они нас предупреждали, что грезы – это самообман. Ничего из этого соединения не вышло. Нельзя ночь превратить в день. Между нами и ними до сих пор пульсирует энергия рессентимента. Они – Европа, вернее, окраина Европы. Мы – Россия. Для общежития нам подходят люди с эллипсоидным способом поведения. Мы можем жить в одном государстве с киргизами, бурятами, тувинцами, монголами, но вряд ли мы сможем жить с китайцами. И дело здесь не в вере, не в быте, не в крови и не в почве. Суть дела состоит в том, что мы и они, восточные народы России, одинаково простодушны. У нас климат один. У нас даже галлюценоз один. У простодушных нет развитого второго плана сознания. А у китайцев он есть. И у финнов с японцами он есть. В этом смысле они своей рациональностью ближе к Западу, чем к России, а мы со своим простодушием ближе к Индии, чем к Китаю, ибо в Индии смешанный галлюценоз. То есть их самоочевидности извлечены из мистических созерцаний, а не из рациональных рассуждений. Мы рождены не из духа философии. Мы рождены из духа крестьянских форм общежития.

УДК 316.42

ПАТРИОТИЗМ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ: СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОСВЯЗИ

***Горбачева С.А.*,**
Лустин Ю.М., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-6201-8279
ФГБОУ ВО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского», г. Донецк, РФ
gorbacheva_sofia@mail.ru, lustin56@mail.ru

патриот – это человек, служащий родине,
а родина – это прежде всего *народ*
Н.Г. Чернышевский

Современное российское общество нуждается в сохранении и развитии духовных ценностей, в системе которых ключевое место

занимают историческая память, любовь к Родине, благородное чувство гражданской ответственности за ее защиту. Именно осознанное понимание каждым россиянином исторического пути своей страны, подкрепленное реальными делами, является главным условием сохранения социальной целостности и цивилизационной устойчивости государства.

Мировоззренческая позиция человека-патриота, идейная типология его гражданской ответственности основаны на беззаветной верности Отечеству и исторической памяти предков, чувстве гордости за свою Родину, социальном стремлении к постоянной готовности к самопожертвованию за ее суверенные интересы и идеалы. Как пишет Ю.М. Лустин «Типология патриотизма личности способствует формированию ее мировоззренчески истинного отношения ко всем сторонам современной информационной реальности. Она всецело отражает внутренний мир патриота в дискурсе его бескорыстной любви и верности жизненному пути, заветам и подвигам предков-героев»» [1, с. 77]. В парадигме многополярного мира и всеобщей безопасности, в контексте постоянных геополитических перемен и смены ценностных ориентиров, тема социального единства патриотизма и исторической памяти как никогда актуальна.

Историческая память – это не только категория исторической науки, но фундаментальное средство социальной политики государства, основополагающий фактор формирования коллективного сознания, консолидации современного российского общества. В аспекте социальной философии культурно-национальная память народа о своем прошлом представляет собой не абстрактную совокупность исторической хроники былого, а концептуально систематизированное идейно-социо-культурное знание. Объективность этого знания оказывает глубокое влияние на морально-ценностные ориентации личности, долженствующую степень развития ее духовности, патриотических чувств и, как следствие, на высокий уровень, социально-типологической сплоченности общества. Подчеркивая духовное величие души русского человека-патриота Н. А. Бердяев проникновенно говорил о том, что завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни.

В аспекте своей многофункциональной социальности духовная составляющая патриотизма и исторической памяти сознательного человека обеспечивает формирование и совершенствование его мировоззренческих идеалов, психолого-эмотивных чувств, политических идей, придавая им более высокий уровень интеллектуальной зрелости и долженствующей реализации.

Как показал анализ литературы, проблемам социально-культурного единства патриотизма, гражданской идентичности, исторической памяти посвящены работы: Ю.В. Артюховича, Л. В. Баталова, А.Н. Вырщикова, С. А. Даньшиной, И.М. Дурановой, О.В. Кульбачевской, М.Б. Кусмарцева,

А.П. Лиферова, В.И. Лутовинова, Е.А. Марковой, Г. В. Мерзляковой [3], В.В. Сергеева, П.П. Фантрова, А.А. Шаронова, О.Б. Яровикова.

Социальная природа исторической памяти многогранна. Для каждого человека наиболее устойчивым каналом передачи исторической памяти является семья, в которой рассказы старшего поколения, фотографии, письма родственников играют первостепенную роль. Вполне очевидно, что патриотические чувства возникают у человека именно в момент осознания его сопричастности с историей государства, культурой народов многонациональной страны, биографиями предков.

Немаловажное значение для истинно верного восприятия идейно-политических, морально-нравственных установок современного информационного общества имеет активное развитие цифровизации. Для развития общественной среды интернет сегодня является существенным «историческим архивом». Безусловно, с одной стороны, интернет создает риск распространения дезинформации. С другой стороны, широкое распространение государственных инноваций, широкоформатных проектов историко-патриотической существенности создают в обществе базовые условия для надлежащего формирования у человека мировоззренческой непоколебимости, беззаветной преданности России, «живой» памяти о прошлом. К примеру, электронный банк документов «Подвиг народа в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.», созданный Министерством обороны РФ, является мощным инструментом социальной политики государства, который в должной мере обеспечивает успешное развитие идеологии патриотизма, которая ориентирована на консолидацию общества, противодействие русофобии, лжепатриотизму, фальсификации истории [4].

Необходимо отметить общепризнанную закономерность того плана, что историческая память, проходя через стадию коллективного проживания становится действующей патриотической установкой для сознательной личности. Несомненно, совместные действия имеют общий фокус внимания, синхронизируют идейные убеждения, духовно-нравственные интересы и потребности участников. Так, массовая социально-культурная практика проведения общественно значимых мероприятий (Парад Победы, акция «Бессмертный полк») является высокоэффективным методом традиционного развития социальной солидарности. В этих мероприятиях каждый народ многонациональной Росси еще глубже осознает свою принадлежность к великой общей истории. По существу мероприятия такого рода углубляют процесс единения народов, служат ресурсом доверия и оптимизирующего усиления патриотических настроений в обществе.

Стоит особо отметить и то обстоятельство, что забота о природе России – это такое же проявление верности предкам и ответственности перед потомками, как и защита Родины или сохранение культурного наследия предков. Экологическое мировоззрение настоящего человека

обогащает его патриотические чувства. Высокий уровень экологической безопасности формирует «достойный уровень экофилософского мировидения, в котором фундаментализируется истинно верное эко-отношение Человека к Природе, самому себе и Другому» [2, с. 141].

Таким образом, патриотизм и историческая память находятся в неразрывной диалектической связи. В современном обществе данный процесс основывается на взаимоотношениях семьи, социальной политики государства и гражданского общества

Патриотизм сознательного человека – это не просто знание исторических фактов, а осознанная позиция зрелого гражданина, принимающего историю во всей ее сложности, видоизменении и многообразии.

Список литературы

1. Лустин Ю.М. Патриотизм как социокультурная доминанта гражданской ответственности личности (типологический аспект) // Патриотизм на постсоветском пространстве: фундаментальные константы исследования : монография / кол. авторов; отв. науч. ред. Г.И. Колесникова. – Москва: РУСАЙНС, 2020. – 164 с. ISBN 978-5-4365-6645-0
2. Лустин, Ю. М. Культура типологического познания личности в экофилософской парадигме современности / Ю. М. Лустин // Философия и культура в гуманитарном дискурсе : Материалы международной научно-методической конференции, Воронеж, 27–28 апреля 2021 года. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ - филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2021. – С. 137-142. – EDN LWOTLL
3. Мерзлякова, Г. В. Формирование патриотизма и сохранение исторической памяти в современном российском обществе: историко-правовой ракурс / Г. В. Мерзлякова, С. А. Даньшина, Л. В. Баталова // Вестник Удмуртского университета. Серия Экономика и право. – 2024. – Т. 34, № 2. – С. 379-384. – DOI 10.35634/2412-9593-2024-34-2-379-384. – EDN QVUSJT.
4. Подвиг народа в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.: электронный банк документов [Электронный ресурс] / Министерство обороны Российской Федерации. – М. : ЦАМО РФ, 2010. – Режим доступа: https://podvignaroda.ru/ — Текст: электронный.

УДК 316.42

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ РЕГУЛЯТОР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛИЧНОСТИ

Злацкий Д.В.
ФГБОУ ВО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского», г. Донецк, РФ
denis.kozlyuk2002@gmail.com

Природа не может перечить человеку,
если человек не перечит ее законам…
А. И. Герцен

В экофилософской парадигме деятельности духовные ценности представляют собой значимые для человека, общества, цивилизации идеи, принципы, идеалы и ориентиры, которые сопряжены с их идейными целями, морально-нравственными устремлениями, интеллектуальными ориентирами продуктивного *природопользования* и гармоничного сосуществования с природой [1; 6].

Экологические ценности ответственной личности обусловлены мировоззренческими намерениями, идейными помыслами человека *природосберегающей* характерности, проявляемые в его экологической практике, которая ориентирована на приоритетность технологий духовной безопасности человека и общества [2]. Методологическая важность такого подхода весьма актуальна вследствие того, что в настоящее время технические, инженерные, технико-технологические, агротехнические системы жизнедеятельности общественного развития способствуют углублению кризисной среды на нашей общей планете. По мнению многих исследователей, в современных условиях нарушена изначально целостная и органическая взаимосвязь в парадигме «природа – личность – общество – культура – цивилизация». Эта парадигма предполагает экстренную необходимость проживания человека в согласии с природой, гармонию в развитии его экосвойств (Т.Л. Антоненко, М.П. Бузский, Э.В. Гирусов, П.Ф. Дик, Н. Н. Моисеев, Р. С. Карпинская, Е.В. Рочняк).

Духовная составляющая экологических ценностей формирует мировоззренческие установки, идейно-духовные нарративы экопознания человека, пронизывающие все сферы индивидуального бытия и играющие первостепенную роль в регулировании его социальной деятельности.

Онтологическая, логико-когнитивная содержательность экологических ценностей представляет собой аксиологически важное представление о социальной методологии, форме (форматах), направлениях, способах развития природно-социо-культурного взаимодействия человека и общества, всецело соответствующие потребностям и интересам цивилизации.

Философская значимость экологических ценностей в совершенствовании социальной деятельности человека заключается в его потенциальных возможностях осваивать ценности экобытия цивилизации и достигать вершин саморазвития в соответствии с социально-природными закономерностями индивидного существования. Это согласуется с утверждением Ю.М. Лустина о том, что «в философском контексте осмысления реальности можно констатировать предметность следующей методологической основательности: *абсолютно все в мире видимого и не видимого, явного и не явного бытия объективным и закономерным способом диалектически дано и типологически определено (предопределено)*». [4, с. 230]. Как следствие, социальные идеалы [3], духовно-нравственные устремления личности к истинно верному регулированию своих взаимоотношений с природной средой являются фундаментальными факторами диалектического развития ее ценностно-смысловой сферы мышления, многообразными средствами типологического видоизменения индивидуального экобытия.

Стоит заметить, онтогносеологический потенциал экологических ценностей способствует формированию смысловой сферы внутреннего мира человека. Он выступает в роли эффективного способа регулятивного воздействия на социальную деятельность человека, осуществляемую по нескольким направлениям. Основными из них являются: а) *когнитивное формирование ценностных ориентаций***.** В своем смысловом значении экологические ценности сознательной личности способствуют контролируемому потреблению природно-материальных ресурсов, всестороннему повышению качества жизни, укреплению здоровья, сохранение природных богатств. В этом значении, духовные ценности расширяют предметное поле использования широкой гаммы психолого-эмотивных, морально-этических норм, предписывающих бережное отношение к природе, заботу о сохранении биоразнообразия; б) *корректирование поведения эколичности (экочеловека)*. Индивид, одухотворенный идеями экологически ориентированной существенности, имеет цивилизованные потребительские привычки, мотивированно склонен к осмысленному потреблению материальных и духовных благ общества. Образ жизни сознательной эколичности связан с принципом самоограничения в понимания того, что индивидуальное благополучие не должно достигаться ценой негативного влияния на окружающую среду; в) *компетентностное регулирование техносферы общественного развития***.** Экологические ценности ориентированы на развитие “зеленых” технологий, внедрение цивилизационных экологических стандартов в производственную среду, сокращение промышленных выбросов, а также проекты по возобновляемой энергетике. Как показывает практика, значительную роль в решении этих проблем играет разработка, общественное обсуждение и комплексное внедрение социально-

экологических технологий, стимулирующих экологически ответственное поведение человека и бизнеса. Подчеркивая значительную роль социально-экологических технологий в развитии общества, Ю.М. Лустин подчеркивает: «В настоящее время, преимущественное формирование экологической техносферы выявляет научную необходимость в специальном создании социально-когнитивной системы, коэволюционные отношения элементов которой отражают ее потенциальную экогармонию: «природа – типология сознательного человека – антропо-экокультурная среда – экообщество – экокультура – экотехносфера – социальные экотехнологии – рациональная экодеятельность человека и общества» [5, с. 158]. Безусловно, значение экологических ценностей в совершенствовании техносферы общества первостепенно, так как они оптимизируют развитие цивилизации, повышают созидающую роль экоориентированного человека в решении вопросов ее будущего ноосферного существования.

Таким образом, социальный потенциал экологических ценностей является ведущим фактором осознанной регуляции экобытия человека природосберегающей значимости. Экологические ценности направляют личность к более устойчивому, гармоничному и ответственному образу жизни, обеспечивая тем самым благополучное развитие цивилизации. Целенаправленное развитие экологических ценностей в жизнедеятельности личности и общества является одной из важнейших задач человечества.

Список литературы

1. Баркова Э.В. К исследованию проектного смысла экофилософии //Право и практика. 2025. – № 1.– С. 255–260. DOI. 10.24412/2411-2275-2025-1-255-260. EDN: GUCMXG
2. Бузская О.М. Гуманитарные технологии как средство духовной безопасности // Гуманитарное знание и духовная безопасность. Сборник материалов VI Международной научно-практической конференции (Грозный, 06-07 декабря 2019 г. 2019. – С. 133–139. EDN: GIRTN
3. Козлюк, Д. В. Социальный идеал как критерий эффективности деятельности субъекта в современном мире / Д. В. Козлюк // Социально-гуманитарные знания. – 2026. – № 5. – С. 286-289. – EDN: ZOPJIO.
4. Лустин Ю.М. Теория диалектико-типологического развития реальности: концептуальность предметной объективности / Ю.М.Лустин // KANT, 2025. – № 3 (56). – С. 229-236. – EDN: NYZRNS. DOI: 10.24923/2222-243X.2025-56.35
5. Лустин Ю.М. Роль социально-экологических технологий в парадигме «природа – человек – общество» (философско-типологический аспект) // Экология человека в современных трансформациях исторического времени : коллективная монография по итогам V Всероссийской научной конференции с международным участием. Москва ООО «РУСАЙНС», 2025. – С. 144-158. EDN:FVPOYC
6. Хмеленок, Е. А. К проблеме определения понятия "экологическая ценность" / Е. А. Хмеленок // Вестник Полесского государственного университета. Серия общественных и гуманитарных наук. – 2010. – № 2. – С. 63-68. – EDN THPJWR.

УДК 32:1

«СОЦИАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО» И «ГОСУДАРСТВО ВСЕОБЩЕГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ»: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Катанаев М.И., ORCID 0009-0008-2106-0527
ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет», г. Чита, РФ
katanaevmi@yandex.ru

Введение. Возникновение государства как такового стало объективно необходимым этапом развития человеческого общества, обусловленным в первую очередь потребностями в физической безопасности и упорядочении усложняющейся хозяйственной деятельности. Удовлетворение этих базовых потребностей наряду поставило вопрос о совершенствовании института государства. Одной из теоретических моделей для описания современного государства является социальное государство. Возникнув в XIX в. и установив в качестве приоритета социальную справедливость, эта модель с течением времени доказала свою жизнеспособность и к настоящему моменту лежит в основе социальной политики многих стран. При этом наряду с понятием социального государства в научной литературе используется близкий термин «государство всеобщего благосостояния». Анализу соотношения данных понятий посвящена настоящая статья.

Цель исследования – охарактеризовать особенности решения проблемы взаимоотношений личности, общества и государства в двух классических моделях социального государства. Объектом исследования является социальное государство. Предмет исследования – модели социального государства.

Основная часть. Научное осмысление социального государства начинается с работ немецкого правоведа и экономиста середины XIX в. Лоренца фон Штейна, которого считают автором самого термина «социальное государство» (нем. Sozialstaat) [5, с. 69]. Фон Штейн видел в социальном неравенстве угрозу существованию общества. Потому забота о наиболее уязвимых слоях населения становится необходимой обязанностью государства, которое в целях самосохранения оказывается вынужденным выполнять ряд социальных функций. Государство, описанное Л. фон Штейном, ориентировано на обеспечение достойного уровня жизни всех своих граждан, создание условий для их всестороннего развития [6, с. 10–12]. Вместе с тем Л. фон Штейн не предлагает упразднение классовых различий в обществе и собственности как таковой. Вместо этого государству следует рационально использовать имеющиеся у него ресурсы для смягчения классовых противоречий [5, с. 71–73].

В статье Ю.Д. Гранина приводится подробный исторический контекст генезиса континентальной модели социального государства, особенности которой восходят соответственно к политическим, экономическим, социальным и культурным процессам в европейских странах. Особое значение придается характерному для немецкого общества феномену камерализма, вследствие которого в массовом сознании сформировался образ государства как единого рационально устроенного механизма [2, с. 5]. Понимание государства как высшей формы воплощения национального духа становится характерной чертой немецкой социальной философии, эта мысль встречается также у Гегеля.

Рядом исследователей социального государства также подчеркивается мысль о всестороннем характере его деятельности, активном вовлечении в управление обществом, «конституирование» государством социальной структуры, «этатизации» общественной жизни. В качестве иллюстрации выступают многочисленные нормативно-правовых актов в области образования, питания, личной жизни, экологии и т.д. [1, с. 89–91], регулирование цен, обеспечение жильем и работой, охрану труда [4, с. 23]. Анализ А. В. Петрова показывает, что выборочное применение данных мер способствует лишь незначительному снижению неравенства, и потому роль его неоднозначна [7, с. 49–53]. А. Э. Евстратов резюмирует, что социальное государство не сводится лишь к отдельным мерам социальной поддержки населения, а требует комплексного проявления социальной государственности [3, с. 7].

Параллельно с развитием немецкого социального государства в англоязычных странах получает развитие альтернативная модель, получившая название «государство всеобщего благоденствия / благосостояния» (англ. welfare state), которая нередко отождествляется с собственно социальным государством, хотя обладает рядом отличий, значимых для социально-философского анализа. Впервые это понятие было использовано в работах немецкого экономиста А. Вагнера (нем. Wohlfahrtsstaat) [6], развивавшего концепцию Л. фон Штейна, а далее разрабатывалось У. Темплом в 1940-х гг. и Т. Грином уже во второй половине XX века. Британское государство всеобщего благоденствия выстраивалось на базе модели экономиста У. Г. Бевериджа [1, с. 86; 7, с. 43]. На становление и развитие американской модели «государства всеобщего благосостояния» большое влияние оказали идеи экономиста Дж. Кейнса, нашедшие воплощение в ходе социально-экономической политики «Нового курса» президента Ф. Д. Рузвельта в 1930-е гг., позволившей преодолеть тяжелые последствия Великой депрессии в США [6, с. 15].

Говоря об отличиях данных моделей, следует отметить, во-первых, более глобальный характер социального государства и более прагматичную ориентацию государства благосостояния. Важно различие и в идеологических корнях этих моделей. Теория фон Штейна (ее также

называют «социальной монархией») имеет ярко выраженный консервативный характер [5, с. 69], в то время как государство благосостояния основанj на либеральных взглядах. Оно, как правило, юридически не закрепляет свои социальные обязанности перед населением, вследствие чего масштаб и содержание его социальной политики попадает в зависимость от политико-экономической конъюнктуры. Социальное же государство не имеет права отказываться от своих социальных функций. Еще одним отличием является широкое применение в модели государства благосостояния негосударственных источников, в то время как социальное государство полностью берет на себя бремя социальных расходов.

Заключение. Таким образом, социально-философский анализ классических моделей социальной государственности показал, что ключевым различием между ними становится идеологическая основа. Так, социальное государство исходит из консервативных взглядов и объясняет возникновение и широкое внедрение мер социального обеспечения в первую очередь стремлением государства к самосохранению и недопущению социальной революции. В этой модели государство выступает инициатором и главным актором социальной политики.

Возникшая на базе либеральной идеологии модель государства всеобщего благосостояния по целевым ориентациям и методам идентична социальному государству, но принципиально отличается от него неприятием этатизации. Модель благосостояния в большей мере сконцентрирована на отдельных мерах, осуществляемых в том числе не только государством.

Список литературы

1. Голубев, И. С. Социальное государство как современный тип социально-политической организации общества / И. С. Голубев // Философия и общество. – 2024. – № 2 (111). – С. 83–94. – DOI 10.30884/jfio/2024.02.05. – EDN JJKOQN.
2. Гранин, Ю. Д. Социальное государство и его исторические воплощения / Ю. Д. Гранин // Гуманитарный вестник. – 2019. – № 4 (78). – DOI 10.18698/2306-8477-2019-4-613. – EDN UDHYCZ.
3. Евстратов, А. Э. Генезис идеи социального государства: историко-теоретические проблемы: автореф. дис. … канд. юрид. наук: 12.00.01 / А. Э. Евстратов. – Омск. 2005. – 24 с.
4. Заостровцев, А. П. Государство благосостояния: великодушие или хищничество? / А. П. Заостровцев // Вопросы теоретической экономики. – 2024. – № 4 (25). – С. 22–44. – DOI 10.52342/2587-7666VTE_2024_4_22_44. – EDN JDZZWY.
5. Кочеткова, Л. Н. Теория социального государства Лоренца фон Штейна / Л. Н. Кочеткова // Философия и общество. – 2008. – № 3 (51). – С. 69–79. – EDN JTLQFT.
6. Олейникова, Е. Г. Социальная политика государства: эволюция моделей и приоритетов в XX – начале XXI вв.: монография / Е. Г. Олейникова. – Волгоград: Изд-во ФГО ВПО ВАГС, 2006. – 211 с. – ISBN 5-7786-0263-4.
7. Петров, А. В. Концепция социального государства в европейских странах / А. В. Петров // Вестник Томского государственного университета. Экономика. – 2022. – № 58. – С. 42–57. – DOI 10.17223/19988648/58/3. – EDN SQABHP.

УДК 141.319.8

«ТЫСЯЧЕЛИКИЙ ГЕРОЙ» И УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЭТАПЫ ТРАНСФОРМАЦИИ

Комисова Е.И., ORCID 0009-0008-7312-8087
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
azazel2788@mail.ru

«Тысячеликий герой» (в оригинале «The Hero with a Thousand Faces») Джозефа Кэмпбелла нередко критикуется научным сообществом по причине редукционистского подхода к мифологии. Несмотря на это, влияние Кэмпбелла прослеживается в современной культуре по причине простых и эффектных концепций, легко встраиваемых в тексты песен, сюжеты фильмов, книг и картин.

Опираясь на психоанализ Зигмунда Фрейда и аналитическую психологию Карла Юнга, Кэмпбелл приходит к выводу, что истории о становлении «героя» и спасении мира сформированы психикой человека под влиянием архетипов — универсальных, врождённых психических структур, существующих в коллективном бессознательном и определяющих паттерны восприятия, мышления и поведения.

Автор рассказывает о мономифе или «путешествии героя». Сам термин был позаимствован у ирландского писателя Джеймса Джойса, чьим творчеством Кэмпбелл увлекался в период расцвета неомифологизма в художественной литературе [1]. Исследуя религии разных народов, Кэмпбелл приходит к выводу о существовании универсальной нарративной структуры — мономифа, и утверждает, что мифологические системы разных эпох отражают инвариантные экзистенциальные состояния: кризис трансформации, поиск онтологических смыслов, этапы взросления и циклы возрождения. Кэмпбелл детально анализирует архетипический путь героя, включающий фазы сепарации от привычной среды, прохождения через испытания и последующей интеграции в социум в новом качестве [2].

Кэмпбелл разбивает «путь героя» на этапы: зов судьбы, сопротивление, встреча с наставником, шаг в неизвестность, путь становления, точка невозврата, перерождение, триумфальное возвращение.

Десятилетнее возвращение Одиссея домой после падения Трои представляет собой эталонный образец «пути героя». Его история начинается с нежелания принимать вызов судьбы, однако вмешательство божественной Цирцеи открывает ему путь в неизведанное. Преодолевая череду мифических преград — от коварных сирен до гнева Посейдона и томительного плена у Калипсо — герой проходит через символическую смерть в подземном царстве. Этот опыт избавляет его от страха перед

небытием, и в родную Итаку возвращается уже не прежний воин, а мудрый и закаленный испытаниями человек.

В вавилонской поэме «О всё видавшем» наглядно прослеживается «путь героя», поскольку история Гильгамеша — один из древнейших и показательных примеров того, как универсальная структура внутреннего преображения работает в мифе.

1. Обычный мир. В начале поэмы Гильгамеш предстаёт как могущественный и деспотичный царь Урука, он буйствует, использует право первой ночи, всячески угнетает свой народ.

2. Зов к приключениям. Поводом становится глубокий внутренний кризис героя. Чтобы усмирить царя-тирана, боги создают Энкиду — дикого человека, но Энкиду не побеждает Гильгамеша, а становится его соратником.

3. Шаг в неизвестность. Герои отправляются в Ливан рубить кедры, чтобы построить из них новые храмы в Уруке (Гильгамеш говорит: «нарублю я кедра — поросли им горы, — вечное имя себе создам я»). В эпосе подчёркивается, что древесина кедра ценилась в Месопотамии очень высоко — практически на вес золота.

4. Испытания, союзники и «драконы». Гильгамеш и Энкиду сталкиваются с великаном Хумбабой охраняющим ливанские кедры, и небесным быком, посланным разгневанной богиней Иштар. В этих битвах герой учится доверять, полагаться на друга, видеть врага не только вовне, но и в себе.

5. Точка смерти (трансформация). Кульминационный момент — смерть Энкиду. Потеря друга заставляет Гильгамеша осознать собственную смертность. Это и есть та самая «точка смерти» в терминологии Кэмпбелла: старое «я» умирает, начинается перерождение.

6. Подарок силы / Испытание. В поисках ответа Гильгамеш отправляется к бессмертному мудрецу Утнапиштиму. Он проходит испытания, но в итоге понимает: боги не даруют людям вечной жизни.

7. Возвращение с эликсиром. Гильгамеш возвращается в свой родной город другим, осознавая, что истинное «бессмертие» — не в физическом вечном существовании, а в памяти о его делах. В финале он любуется стенами города, которые сам построил, и выражает надежду, что потомки будут помнить его.

«Путь героя» в сказке «Иван-царевич и Серый Волк» — классическое сказочное путешествие, которое можно разобрать на несколько ключевых этапов.

1. Начало: нарушение гармонии. Исчезновение золотых яблок — это метафора утраты контроля над «идеальным» миром царя Берендея. Неспособность старших сыновей защитить сад подчеркивает их незрелость, тогда как Иван делает первый шаг к инициации. Потеря Жар-птицы при сохранении её пера — это момент перехода от стабильности к поиску: Иван

уже не может оставаться в рамках старого порядка, так как «недостача» в саду требует от него активного действия и выхода за пределы привычного.

2. Отправка в путь. Царь Берендей ставит перед своими сыновьями задачу — разыскать похитительницу. В отличие от братьев, Иван отправляется в путь в одиночку. По дороге он лишается своего коня, но вскоре Серый Волк признаётся, что съел лошадь в знак мести, однако предлагает стать спутником и помощником Ивана. Таким образом, герой получает волшебного союзника.

3. Испытания и нарушения запретов. Волк даёт Ивану строгие наставления: не трогать золотую клетку Жар-птицы и уздечку златогривого коня. Но царевич, движимый незрелым любопытством и жаждой обладания, поддаётся искушению и нарушает запрет. Поведение Ивана в данной ситуации демонстрирует классический конфликт между рациональным предостережением и импульсивными желаниями. Серый Волк выступает в роли «сверх-Я» — голоса разума и опыта.

4. Получение даров и преодоление препятствий. С помощью Волка Иван добывает все желанные трофеи: саму Жар-птицу, златогривого коня и Елену Прекрасную.

5. Кризис и «смерть». На обратном пути Иван становится жертвой предательства: ослепленные завистью братья лишают его жизни во сне. Однако верный союзник, Серый Волк, вновь вмешивается в ход событий, возвращая героя к жизни с помощью живой и мертвой воды. Этот поворот сюжета знаменует собой ключевой момент инициации: через символическую смерть и последующее воскрешение Иван окончательно избавляется от прежнего «я», переходя на новую ступень своего развития.

6. Возвращение и награда. Иван возвращается домой, разоблачает братьев, женится на Елене Прекрасной. Серый Волк остаётся жить при дворе и пользуется почётом.

Таким образом, концепция «мономифа» Джозефа Кэмпбелла представляет собой попытку обнаружить универсальный психологический код человечества, зашифрованный в мифологических сюжетах разных эпох и культур. Успех концепции Кэмпбелла в массовой культуре объясняется её функциональностью. «Путь героя» — «матрица», которая позволяет авторам создавать резонирующие с аудиторией истории, так как они апеллируют к глубоким, интуитивно понятным каждому человеку архетипам.

Список литературы

1. Зеницин, А. В. Образ героя и структура героического мифа в работе Кэмпбелла «Тысячеликий герой» / А. В. Зеницин // National Science Journal. – 2022. – № 1. – С. 32-35. – EDN HADCDQ.
2. Рушенко, М. В. Сравнение структуры мономифа Джозефа Кэмпбелла и Джордана Питерсона / М. В. Рушенко // Kant. – 2024. – № 2(51). – С. 277-284. – DOI 10.24923/2222-243X.2024-51.46. – EDN PAYUSS.

УДК 1:316.422:004

ФИЛОСОФИЯ ПОДЧИНЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ЦИФРОВОМ ОБЩЕСТВЕ

Кривуля Р.Е., ORCID 0000-0002-7045-7458
ФГБОУ ВО «Луганский государственный педагогический университет», г. Луганск, РФ
ya.suitepc@yandex.ru

Введение. Современный мир все в большей мере становится оцифрованным. Ученые в этом видят: «Фактически можно говорить о том, что все процессы социализации и идентификации происходят именно в транзитивном мире, а Интернет все больше становится одним из важнейших институтов социализации, влияя на когнитивное развитие, самореализацию, коммуникацию людей» [1, с. 5]. Сегодня сложно найти область человеческой жизнедеятельности, которая существует только в доцифровом пространстве. С одной стороны, такое развитие человечества создает новые возможности, которые позволяют реализовать потенциал человека в цифровом обществе гораздо в больших масштабах чем в доцифровом. С другой стороны, вместе с возможностями приходят и риски, с которыми повседневно сталкивается человек. Одной из ключевых проблем цифрового общества, сегодня, является вседоступность информации. В условиях, когда человеку для осуществления своей жизнедеятельности необходимо оцифровать свою личность во всех ее «документальных» проявлениях, его личность становится легкоуязвимой для злоумышленников, поскольку документы человека более не хранятся «в тумбочке у кровати» в доцифровом пространстве, а находятся в виде данных на серверах различных, как государственных, так и частных, организаций. Такие сервера крайне уязвимы для хакерских атак, и как мы знаем, довольно часто, после таких взломов, личные данные пользователей в огромном количестве утекают злоумышленникам и становятся или средством шантажа, или используются в мошеннических схемах.

И вопрос подчинения человека, в данном случае, становится жестким принудительным условием, поскольку все профессиональные взаимоотношения, а особенно финансовые, осуществляются все в большей степени в цифровом пространстве. И человек, вступая в такие взаимоотношения, более не может требовать осуществлять их в доцифровом формате, поскольку любой работодатель попросту предложит такому сотруднику покинуть свое рабочее место нежели пойдет ему на встречу и будет вносить изменения в свой уже выстроенный формат взаимодействия с сотрудниками. Такая же ситуация складывается и в бытовой сфере, когда для получения определенного вида коммуникации или услуг, также необходимо иметь цифровой профиль, в том или ином документальном варианте, и

бумажные документы, в некоторых случаях, более не имеют той юридической силы, которая позволяла бы осуществлять взаимодействие для достижения конструктивного разрешения вопроса.

Основная часть. В таких условиях у человека меняется философия мировосприятия. Казалось бы, цифровое общество – это пространство максимальной свободы, анонимности и безграничных возможностей, что дает человеку, так сказать, определенную степень ментальной безопасности. Это, в свою очередь, формирует ощущение цифрового общества как убежища и в этих условиях человек чувствует себя более раскрепощенным, что позволяет ему более эффективно реализовать свой внутренний потенциал личности. Но вся эта свобода превращается в клетку, из которой человек более не может выбраться и вынужден подчиняться тем условиям, которые перед ним ставит современное общество, как доцифровое, так и цифровое, поскольку слияние данных пространств становится все более плотным в пользу последнего. Исследователи в этом видят то, что: «Более того, человек перестает доверять себе, своей голове и чувствам, как бы «не верит собственным глазам» [2, с. 66]. В этой связи, цифровое общество перестает быть пространством свободы, а превращается в клетку обязательных требований того, как человек должен осуществлять свою жизнедеятельность. Человек, постоянно находясь в состоянии безысходности и полного подчинения внешнему воздействию в цифровом обществе, постепенно теряет силу воли. И уже сейчас многими пользователями цифрового общества крайне легко управлять и направлять их в нужное русло, властным структурам данного пространства.

С нашей точки зрения, мы наблюдаем новые тенденции формирования цифровой империи, в рамках которой формируется новое классовое расслоение общества. Уже сегодня в цифровом обществе существует градация доступности той или иной информации для различных групп пользователей. То есть, формируются границы, только в рамках, которых человек может осуществлять свою жизнедеятельность. Основная цель, такого построения общества, с нашей точки зрения, заключается в очистке цифровых рабочих мест в связи с введением нового цифрового пользователя – искусственного интеллекта. Игнатьева В.И. в данном процессе видит то, что: «Мир вступил в период Перехода к социуму, где доминирующей силой и новым видом субъекта – техносубъектом – становится синтез электронных устройств с ИИ. Для этого периода характерно образование социума гибридного типа, сосуществование людей и сообществ техносубъектов с ИИ. Содержанием процесса Перехода является формирование социальных агентов нового – гибридного – вида и гибридных социальных отношений. Основа этого процесса – морфогенез структуры постчеловеческого общества, начальной стадией которого становится формирование особой конфигурации симбиоза социальных агентов двух типов – людей и техносубъектов» [3, с. 35]. Сегодня, в цифровом обществе, искусственный

интеллект занимает более 50 % всего функционала операционного характера, который ранее выполнял человек. Массовые сокращения, в этих условиях в доцифровом обществе, мы наблюдаем повсеместно, практически во всех странах мира. Но поскольку, человек даже после смены вида деятельности, в современных общественных условиях, которые поддерживаются законодательной базой, вынужден использовать свой цифровой профиль, чтобы иметь возможность осуществлять как профессиональное, так и бытовое взаимодействие, его нужно держать в определенных рамках, для того чтобы не формировалось чувство несправедливости и это не переросло в новое веяние протестов.

Заключение. Таким образом, современное цифровое общество, которое создавалось как пространство свободы, безграничных возможностей реализации человеком своего внутреннего потенциала, превратилось в обязательную клетку, в рамках которой человек вынужден подчиняться тем правилам и рискам, которые сформировались на современном этапе развития данного пространства. В таких условиях, человек теряет свободу мысли, и находясь в постоянно состоянии безысходности, становится легкоуправляемым властными структурами для формирования классового распределения общества. Данное распределение направлено на освобождение мест для искусственного интеллекта, который, поскольку является машинным алгоритмом, является более эффективным в профессиональной деятельности чем биологический человек. И в этих условиях, казалось бы, человечество обречено превратиться в подчиненное сообщество, управляемое определенной группой властных структур, но как показывает историческая практика – любой кризисный вызов является рычагом для ускорения движения человечества на своем пути развития. И поскольку цифровое общество, сегодня, находится на стадии формирования, человек сможет преодолеть все его вызовы и сформировать те социальные условия бытия в цифровом пространстве, которые позволят выстроить конструктивные взаимоотношения между всеми пользователями данного пространства, будь то человек, государство, организация или искусственный интеллект.

Список литературы

1. Аблов, О. И. Цифровое общество в культурно-исторической парадигме : коллективная монография / О. И. Аблов, Е. Ю. Балашова, Е. В. Бахадова [и др.] ; под редакцией Т. Д. Марцинковской, В. Р. Орестовой, О. В. Гавриченко. – 2-е изд. – Москва: Московский педагогический государственный университет, 2024. – 264 с. – ISBN 978-5-4263-0722-3.
2. Дождикова, Р. Н. Трансформации обыденного познания в современном социуме / Р. Н. Дождикова. – Минск: Белорусская наука, 2025. – 230 с. – ISBN 978-985-08-3241-2.
3. Игнатьев, В. И. Гибридный социум в цифровом морфогенезе : монография / В. И. Игнатьев. – Новосибирск: Новосибирский государственный технический университет, 2024. – 355 с. – ISBN 978-5-7782-5184-7.

УДК 1(476)(091)

ТЕМА СЧАСТЬЯ В ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ БЕЛАРУСИ КОНЦА XVIII – XX ВЕКА

Липская О.Г., ORCID 0000-0003-2419-0876
УО «Белорусская государственная сельскохозяйственная академия»,
г. Горки, Республика Беларусь
himmel.01@mail.ru

Введение. Вопросы, касающиеся темы счастья, всегда находились в круге осмысления важнейших проблем человеческого существования. Каждая историческая эпоха, переосмысливая ценностное наследие предшествующих поколений, формирует собственные представления о счастье, обусловленные господствующими мировоззренческими установками, характером общественных отношений и особенностями духовной культуры. Изменение общественных идеалов, нравственных ориентиров и жизненных приоритетов закономерно влечет за собой трансформацию представлений о счастье, его источниках и условиях достижения.

Цель работы – раскрыть особенности осмысления феномена счастья в общественно-философской мысли Беларуси конца XVIII – XX в.

Основная часть. Важное место в осмыслении проблемы счастья в общественно-философской мысли Беларуси рассматриваемого периода занимают взгляды церковного деятеля и просветителя Г. Конисского, рассматривавшего счастье в качестве основной цели человеческих поступков и важнейшего жизненного ориентира. По его убеждению, человек не только способен обрести счастье в земной жизни, но и должен активно стремиться к нему, не откладывая его достижение на загробное существование. Как отмечал мыслитель, «высшее естественное счастье нужно искать только в этой жизни…» [2, с. 356]. Подлинное счастье просветитель связывал не столько с обладанием внешними благами, сколько с нравственным совершенствованием личности, развитием разума и способностью человека осмысленно выстраивать собственную жизнь: «высшее счастье с точки зрения одной только этой жизни состоит в мудрости, добродетели, благополучии тела и состояния» [2, с. 356]. При этом представления Г. Конисского о счастье не ограничивались индивидуальным благополучием. Личное счастье он рассматривал в тесной взаимосвязи с общественным благом, подчеркивая значимость нравственных качеств, разумности и благополучия людей в рамках общественной жизни [5].

Белорусский поэт и просветитель Я. Чечот рассматривал счастье как высшую цель человеческих стремлений, связывая его с внутренней

удовлетворенностью от результатов собственного труда, совершенными поступками и жизнью в целом. При этом индивидуальное благополучие в его представлении неразрывно связано с общественным счастьем, поскольку забота об общем благе способствует не только процветанию общества, но и реализации личностных устремлений человека: «Кто заботится об общественном благе, иначе говоря о счастье, просвещении и славе своего края, кто готов посвятить ему самого себя, отдать ему все свои способности, силы и собственность – является настоящим гражданином» [6, с. 161]. Таким образом, во взглядах Я. Чечота счастье приобрело выраженное общественное и просветительское измерение. Оно напрямую связывалось им с активным участием человека в развитии родного края, распространении знаний и достижении общего блага.

Выраженное духовно-нравственное и общественное содержание счастье приобретает в представлениях белорусского поэта Ф. Богушевича. Счастье, с его точки зрения, выступает не столько как обладание материальными благами или достижение личного благополучия, сколько как состояние духовной и нравственной удовлетворенности, обусловленное осознанием значимости собственной деятельности и сопричастности к реализации общественно значимых целей. Данное понимание счастья ярко проявляется в письме Ф. Богушевича к польской писательнице Э. Ожешко, в котором он раскрывает свои представления о воспитании дочери и жизненных ориентирах, которые стремится ей привить. Поэт писал, что желает дочери «…счастья, но не того искристого, звонкого купеческого счастья, что называется богатством и состоянием, а счастья уметь самоотверженно и плодотворно служить широкому обществу, обогащаться духовно, понимать высокородное назначение человека» [1, с. 188]. Приоритет общественного служения над материальным благополучием отражает гуманистическую направленность взглядов Ф. Богушевича, для которого подлинное счастье заключается в единстве нравственного развития человека и его ответственного отношения к обществу.

В творчестве Я. Купалы тема счастья тесно связана с идеями свободы, национального возрождения и духовного освобождения человека. Счастье в творчестве поэта не сводится к индивидуальному благополучию, поскольку благополучие отдельной личности для него немыслимо в отрыве от национальной и духовной основы: «Не шукай ты шчасця, долі / На чужым, далёкім полі, / … Ты ўсё знойдзеш гэта блізка, / Там, дзе маці над калыскай / Табе песні напявала, Як малога калыхала, Толькі ўмей шукаці блізка!» [4]. Счастье, таким образом, для Я. Купалы – это состояние внутренней гармонии, которое достигается через верность свои корням, осознание своей национальной идентичности и возвращение к духовным истокам родной земли.

Проблема счастья в творческом наследии Я. Коласа получает более конкретное социально-бытовое и нравственно-философское воплощение.

Писатель обращался к жизни белорусского крестьянства, раскрывая его стремление к материальной независимости, устойчивому благополучию и возможности свободно распоряжаться результатами собственного труда. Символом надежды на достойную и счастливую жизнь у Я. Коласа становится мечта о собственной земле. При этом стремление к счастью не ограничивается лишь материальной стороной существования, а включает привязанность к родному краю, семейные ценности, духовную связь с природой и сохранение привычного уклада жизни: «Зямля не зменіць і не здрадзіць, / Зямля паможа і дарадзіць, / Зямля дасць волі, дасць і сілы, / Зямля даслужыць да магілы, / Зямля дзяцей тваіх не кіне, / Зямля – аснова ўсёй айчыне» [3, с. 223]. Таким образом, в творчестве Я. Купалы и Я. Коласа счастье выступает как состояние, достижение которого невозможно без уважения достоинства личности, реализации ее внутреннего потенциала и изменения условий, препятствующих полноценной жизни.

В произведениях белорусского поэта М. Танка категория счастья носит глубоко философский, экзистенциальный и одновременно приземленно-жизненный характер. Для просветителя счастье не является абстрактным идеалом или далекой метафизической целью, счастье – это сама жизнь во всех ее проявлениях. Счастье неотделимо от созидательного труда, преодоления трудностей, верности родной земле и базовых ценностей человеческого общества. Человек неизбежно сталкивается с фундаментальными проблемами правды, неправды, дружбы, любви, жизни и смерти. Счастье же заключается, по мысли М. Танка, не в избегании этих экзистенциальных вызовов, а в способности принять их, сохранив оптимизм, мудрость и жизненную стойкость.

Таким образом, в общественно-философской мысли Беларуси конца XVIII – XX в. счастье предстает не только как субъективное переживание удовлетворенности жизнью, но и как нравственный, социальный и духовный идеал. Его содержание охватывает духовное развитие личности, свободу, созидательный труд, общественное служение, сохранение национальных ценностей и стремление к достойному человеческому существованию.

Список литературы

1. Багушэвіч, Ф. Творы / Ф. Багушэвіч. – Мінск: Беларусь, 1967. – 228 с.
2. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избранные произведения XVI-начала XIX в. / АН БССР, Ин-т философии. – Мн.: Изд-во АН БССР, 1962. – 523 с.
3. Колас, Я. Новая зямля / Я. Колас // Збор твораў: у 14 т. – Мн: Мастацкая літаратура, 1974. – Т. 6. – 624 с.
4. Купала, Я. Не шукай... / Я. Купала // Беларуская палічка : беларуская электронная бібліятэка. — URL: https://knihi.com/Janka_Kupala/Nie_sukaj.html (дата обращения: 09.10.2026).

5. Липская, О. Г. Тема счастья в этико-педагогической мысли Беларуси конца XVIII – второй половины XIX века / О. Г. Липская // Формы и методы социальной работы в различных сферах жизнедеятельности : Материалы X Международной научно-практической конференции, посвященной 30-летию социальной работы в России, Улан-Удэ, 23–24 сентября 2021 года. – Улан-Удэ: Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления, 2021. – С. 167–168.
6. Чачот, Я. Наваградскі замак / Я. Чачот. – Мн.: Мастацкая літаратура, 1989. – 327 с.

УДК 130.2:316.77

ФЕНОМЕН «ЦИФРОВОГО ОДИНОЧЕСТВА» В ЭПОХУ ГИПЕРСВЯЗНОСТИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Литвинова В.Ю., канд. пед. наук, доц.,
Кухно А.А., ORCID 0009-0009-0934-7004
Политехнический институт (филиал) ФГБОУ ВО «Донской государственный технический университет», г. Таганрог, Ростовская обл., РФ
annakuhno13@gmail.com

Цифровые технологии глубоко укоренились в жизни людей, тем самым изменив характер человеческих отношений. Современное общество характеризуется постоянной доступностью: социальные сети, мессенджеры, звонки позволяют общаться с любым человеком в любой момент времени. Инновационные технологии значительно упростили повседневную жизнь, однако повлияли на межличностные отношения и психическое состояние человека. Опираясь на научные исследования и эмпирические данные, можно сделать вывод: количественное увеличение связей сопровождается дефицитом истинной близости и доверия. Целью работы является социально-философский анализ феномена «цифрового одиночества», а также выявление проблем, вследствие которых гиперсвязность не устраняет, а скорее усиливает чувство одиночества.

Цифровое одиночество – это уникальное состояние. То, что с одной стороны может привести к укреплению социальных связей, позволит получить признание, видимость и быстрый обмен информацией, с другой приводит к социальным проблемам, вызванным одиночеством как социальной патологией [1]. Коммуникация «через экран» исключает мимику собеседника, взгляд, интонации, паузы и физический контакт. Между тем человек – разумное социальное существо, нуждающееся в базовых формах взаимного эмпатического понимания и уважения [2]. В результате возникает иллюзия общения: контакт есть, а подлинной связи нет, что может повлечь за собой проблемы с психосоциальным здоровьем человека.

Философы давно указывали на то, что одиночество является неотъемлемой частью человеческого существования. Артур Шопенгауэр

отмечал: «Всецело быть самим собою человек может лишь до тех пор, пока он один; кто, стало быть, не любит одиночества, тот не любит и свободы, ибо лишь в одиночестве бываем мы свободны». То есть только в одиночестве человек в полной мере может быть самим собой, реализовать свою индивидуальность и обрести свободу [3]. Это естественное состояние, способное стать источником самопознания. Инновационные технологии, казалось бы, должны ослабить чувство одиночества, предлагая постоянную доступность другого – «вечный онлайн». Однако происходит обратное. Электронная среда создает лишь видимость близости, но не заменяет живое общение, лишает человека важных невербальных знаков.

Цифровое одиночество понимается не как отсутствие контактов, а как переживание изоляции при обилии опосредованных взаимодействий. Лаура Кандиотто вводит понятие «расширенного одиночества» – состояния, при котором субъект испытывает сложное эмоциональное переживание нехватки реальных отношений и тоски по ним, возникающее на фоне взаимодействия с искусственными агентами [4]. Это не эпизодическая эмоция, а фоновое экзистенциальное чувство. Гиперсвязность становится не просто средством взаимодействия, а способом существования, при котором человек выстраивает свое бытие с другими.

Норвежский философ Ларс Свендсен в своей работе «Философия одиночества» подчеркивает разницу между понятиями «быть одному» и «быть одиноким», проводит грань между физическим и эмоциональным уединением, а также выделяет несколько его форм. Уединение – позитивная форма одиночества, позволяет человеку встретиться с самим собой, обрести свободу от чужого мнения, развить творческие способности [5]. Чего нельзя сказать о цифровом одиночестве, которое чаще оказывается болезненным. Люди ищут близости «через экран», а получают лишь ее видимость.

В качестве примера того, как общество пытается технически решить проблему одиночества, можно привести опыт Японии – страны с высоким уровнем цифровизации и растущим числом пожилых людей. Здесь активно развиваются проекты по созданию роботов-компаньонов и систем искусственного интеллекта, обеспечивающие общение и эмоциональную поддержку одиноким людям. Такие технологии нередко рассматриваются как современный способ уменьшения социальной изоляции. Однако с философской точки зрения происходит подмена подлинного человеческого присутствия его технической имитацией. Вместо поддержания живых связей, человек получает лишь видимость общения. В результате цифровые инструменты, созданные для борьбы с одиночеством, рискуют усилить ту самую проблему, которую призваны решить: нехватку подлинного живого общения [6].

Важным аспектом цифрового одиночества является иллюзия контроля. Человек сам решает, когда, кому и с кем коммуницировать, в какой момент прервать разговор. Это дает ощущение свободы, однако лишает усилий, прикладываемых к живому диалогу [7]. Личный контакт

предполагает неопределенность, паузы, неловкие моменты, необходимость подстраиваться, а цифровая среда сводит к минимуму эти аспекты, делая общение менее насыщенным [8].

Не менее важная сторона проблемы – сравнение себя с другими через призму успеха. Социальные сети отражают лучшие моменты жизни людей, что порождает чувство неполноценности. Подобное сравнение усиливает внутреннюю неудовлетворенность и отдаляет от реального общения.

Таким образом, проблема кроется не в самих технологиях, а в том, для чего люди их используют. Коммуникация не должна превращаться в бесконечный поток коротких смс и реакций [9]. Гиперсвязность создает иллюзию присутствия, при этом ослабляя способность к глубоким и устойчивым отношениям, приводит к потере навыка построению сложных связей [10].

Цифровое одиночество – характерный симптом современного общества. Оно раскрывает дефицит подлинного присутствия и признания в условиях электронной коммуникации. Анализ показывает, что технологии не устраняют проблему, а лишь маскируют ее. Решение не требует полного отказа от цифровых инструментов, а предлагает баланс между живыми и офлайн связями.

Список литературы

1. Шачин С. В., Шачина А. Ю. Концепция общества социальной свободы Акселя Хоннета // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2022. – Т. 25, № 1. – С. 52–69. – DOI 10.31119/jssa.2022.25.1.2.
2. Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2009. – 384 с. – ISBN 978-5-93615-083-8.
3. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – Москва: АСТ, 2020. – 256 с.
4. Candiotto L. Extended loneliness. When hyperconnectivity makes us feel alone // Ethics and Information Technology. – 2022. – Vol. 24. – DOI 10.1007/s10676-022-09669-4.
5. Свендсен Л. Философия одиночества / пер. с норв. Е. Воробьевой. – Москва: Прогресс-Традиция, 2017. – 272 с. – ISBN 978-5-89826-483-3.
6. Соловьева Л. Н. Одиночество в «обществе всеобщей коммуникации»: парадокс цифровой современности // Философия и культура. – 2023. – № 7. – DOI 10.24158/fik.2023.7.10.
7. Покровский Н. Е., Иванченко Г. В. Универсум одиночества: социологические и психологические очерки. – Москва: Университетская книга, 2008. – 424 с.
8. Болесов Д. Одиночество в эпоху соцсетей. Парадоксы цифрового общения. – [б. м.] : Издательские решения, 2025.
9. Попова А. С. Одиночество в цифровую эпоху: результаты социологического исследования среди молодёжи г. Белгорода // Научный результат. Социология и управление. – 2024. – Т. 10, № 2. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/odinochestvo-v-tsifrovuyu-epohu-rezultaty-sotsiologicheskogo-issledovaniya-sredi-molodyozhi-g-belgoroda (дата обращения: 29.09.2026).
10. Фабрикант М. С. Одиночество в цифровой среде: концептуально-теоретический анализ // София. – 2026. – № 1. – URL: https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/346405/1/Sophia-2026-1.pdf (дата обращения: 30.09.2026).

УДК 504.03

СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В СИСТЕМЕ «ПРИРОДА – ЧЕЛОВЕК – ОБЩЕСТВО»

Лустин Ю.М., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-6201-8279
ФГБОУ ВО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского», г. Донецк, РФ
lustin56@mail.ru

Кто не любит природы,
тот не любит человека,
тот не гражданин
Ф.М. Достоевский

Социально-экологическое взаимодействие в системе «природа – человек – общество» является одной из сложных проблем в экофилософском познании. Подчеркивая высокий статус экофилософии в постижения реальности, профессор Э.В. Баркова отмечает: экофилософия не есть «отвлеченное «умствование» и не только … форма обмена информацией, определяемая цифровым разумом. Как и ее (экофилософии – автор) идеи, проблемы, категории, она – органический аспект бытия Жизни Вселенной, ибо в смыслах, значениях и содержании ее идей сохраняются исходные культурные коды и универсалии бытия, не ограниченного бытием только сознания» [1, с. 259].

Сущность социально-экологического взаимодействия можно рассматривать «через совокупность воздействий в социоприродной среде и различных средовых факторов на человека; а также адаптацию человека к окружающей среде и ее изменениям, через предметно-преобразующую деятельность» [4, с. 25]. В данной системе отношений особое место занимает социально-типологическое воздействие различной информации на экологическое сознание (мышление) человека, а также качество государственного управления природными ресурсами в современном обществе, способы позитивной адаптации общественного мнения в целенаправленном решении экологических проблем. Говоря другими словами, данный вид взаимодействия охватывает все стороны многогранных отношений личности и социума с окружающей средой в контексте проявления различных форм информационной содержательности [3, с. 316- 328].

Стоит особо подчеркнуть, что социально-типологическая существенность экологической информации является основой для формирования экологически грамотного и экологически сознательного человека. Инновационное развитие экокультуры мыслительной деятельности ответственного индивида, правильное понимание им

экологических потребностей информационного общества стимулирует создание "зеленых" технологий и устойчивых бизнес-моделей как производства, так и потребления, имеющих природосберегающее значение. Понимание этого связано с определенным уровнем развития социально-типологического мышления сознательной личности. По мнению автора, в своей социальной содержательности «типологическое мышления личности – это специфическая форма сравнительного отражения свойств объективной реальности, которая в единстве характеристик их сходства (различия) обеспечивает выявление связей и отношений между ними, конкретизируя тем самым способ жизнедеятельности человека» [2, с.97]. Как следствие, социально-экологическое взаимодействие в системе «природа – человек – общество» определяет рамки, в которых всесторонне развивается личность, закономерно обнаруживаются возможности ее целенаправленной самореализации в экорациональной практике бытия.

В социально-философском дискурсе познания содержательность экологического взаимодействия в парадигме «природа – человек – общество» тесно связана с такими понятиями, как: «экология человека» (В.П. Казначеев, И.К. Лисеев), «экосистема» (Б.Б. Прохоров), «информационная экология» (Е.В. Петрова), «экологическая культура личности» (Е.В. Копытова), «экологическое сознание» (В.Н. Васильева, А.А. Разумовская), « анторопоэкосистема» (С.О. Гринь); «экологическая ответственность» (В.И. Ивакин, М.Б. Кабанова, В.В. Никишин), «энвайронментальная этика» (В.П. Бондарев, А.В. Дзех, В.С. Шалаев), «экологическая коммуникация» (Е.А. Шаркова).

По мнению автора, к основным компонентам (составляющим) социально-экологического взаимодействия можно отнести: 1) получение и обработку человеком и соответствующими органами (организациями) государства (общества) экологической информации; 2) концептуальное развитие различных источников и форм приобретения информации, а также ее обработки, анализа, интерпретации и мониторинга; 3) всестороннее распространение экологической информации по различным каналам СМИ (телевидение, радио, газеты) и интернета (сайты, блоги, социальные сети, виртуальные инфо-площадки), а также через образовательные учреждения, научные публикации, тематические конференции, публичные лекции, художественные произведения и т.д. Оптимизирующая динамика данных компонентов может как расширять представления человека о появлении новых проблем, так предлагать их решение. Правильное использование данных компонентов зависит от типологии человека и ее основополагающей роли в социализации [5].

Каковы же пути совершенствования социально-экологического взаимодействия? К основным из них можно отнести: а) развитие экологической грамотности человека путем интеграции различных экологических тем и обсуждений (разъяснений) их содержания с

использованием специальных образовательных программ в многоуровневой системе современного просвещения; максимальное повышение доступности экологической информации для широких народных масс (транспарентность данных экологической содержательности, открытость публикаций и статистических отчетов, комплексное развитие интерактивных web-платформ, актуализация VR/AR-технологий для визуализации экологических проблем и типоопределенных способов их решений); совершенствование инструментов верификации экологической информации; поддержка независимых экологических СМИ и общественных экологических ассоциаций, экологических некоммерческих организаций; стимулирование сознательной активности граждан, поддержка общественных инициатив. В итоге, понимание экологических вызовов стимулирует государственную разработку новых социально-экологических технологий и перспективных природоохранных решений, направленных на устойчивое развитие общества.

Таким образом, социально-экологическое взаимодействие – это не просто обмен различными данными между людьми, а фундаментальная диалектико-типологическая основа для формирования экологически ответственного демократического общества. Философско-типологическое понимание механизмов этого взаимодействия, преодоление существующих вызовов и активное развитие информационных инструментов социально-методологического познания являются ключом к построению устойчивого экообщества, в котором человек гармонично сосуществует с природой.

Список литературы

1. Баркова Э.В. К исследованию проектного смысла экофилософии // Право и практика, 2025. – № 1. – С. 255-260. DOI: 10.24412/2411-2275-2025-1255-260
2. Лустин, Ю. М. Понимание как типологическое средство мышления субъекта социальности / Ю. М. Лустин // Вестник Донецкого национального университета. Серия Б: Гуманитарные науки. – 2019. – № 1. – С. 91-98. – EDN OHPZSK.
3. Лустин, Ю. М. Человек и общество в концептуальной парадигме диалектико-типологического взаимодействия: теория и практика / Ю. М. Лустин. – Донецк: Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского, 2025. – 565 с. – ISBN 978-5-600-04866-9. – EDN PNNXBE
4. Ниязова, А. А. Социально-экологическое взаимодействие: сущность, субъекты и компоненты / А. А. Ниязова, Н. А. Доронина // Таврический научный обозреватель. – 2015. – № 4-3. – С. 23-26. – EDN VCXOMR.
5. Lustin, Yu. M. Personality typology as a conceptual factor in its socialization / Yu. M. Lustin // Scientific research of the SCO countries: synergy and integration : Proceedings of the International Science Conference, Beijing, 23 сентября 2026 года. – Beijing: Scientific publishing house Infinity, 2026. – P. 166-170. – DOI 10.34660/INF.2026.18.92.026. – EDN AMFPDV.

УДК 1(071)

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ РАЗВИТИЯ ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННЫХ РЕАЛИЯХ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Миргородский А.А., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-6321-452X,
Головашкин А.В., ORCID 0009-0001-6321-452
Донецкий филиал ФГКОУ ВО "Волгоградская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации, г. Донецк, РФ
Mirgorodskiy87@mail.ru

Введение. В эпоху стремительных глобальных перемен, технологического прогресса и усложнения общества, нам необходимо пересмотреть фундаментальные принципы, на которых строятся современные государства и правовые системы. Развитие цивилизации постоянно порождает новые философские вопросы о природе власти, справедливости, ответственности, правах человека и роли международных организаций.

Актуальность этой темы очевидна: прежние подходы к государственному устройству и праву, сформированные в эпоху национальных государств и индустриализации, уже не справляются с вызовами глобализации, цифровой революции, экологическими кризисами и социальным неравенством. Поэтому крайне важно найти новые философские концепции, которые лягут в основу развития правовых институтов и государственного управления в современном мире.

Цель данной работы – выявить и проанализировать основные проблемы, связанные с поиском и обоснованием новых философских основ для развития государства и права в современных условиях, а также определить ключевые идеи и концепции, которые будут актуальны в контексте глобальных трансформаций.

Основная часть. Нужно отметить, что в условиях глобализации, стремительного развития информационных технологий и обострения экологических проблем, традиционные подходы к государственному и правовому устройству сталкиваются с серьезными трудностями.

Фундаментальные философские идеи служат основой для формирования наших ценностей. Эти ценности, в свою очередь, определяют, как устроены правовые системы, как функционируют органы власти и как распределяется ответственность между ними. Переосмысление этих философских основ позволяет нам создавать правовые и государственные структуры, которые способны противостоять современным трудностям и развиваться в соответствии с потребностями глобального общества.

На сегодня рассматривая и затрагивая проблемы любой страны, практически каждый опирается на два вопроса – какое государство и какое общество. Эти понятия между собой довольно-таки взаимосвязаны и являются неразрывными в своей деятельности.

Рассматривая саму сущность государства и общества, можно заметить, что они зачастую находятся под множеством изменений (ждут новых вызовов), то есть способствуют некому преобразованию в своей деятельности для лучшей продуктивности и жизнедеятельности в естественном значении.

Данные понятия представляют некую проблему в философском представлении, затрагивая государственные институты. Требуется детальное рассмотрение данной проблематики и выдвижение идей в порядке его решения.

В общей совокупности, представляя азы философского понятия в современном и историческом аспектах государства и общества, вполне можно выделить ряд условий, определяющие и разобщающие философию в целом.

Государство – это все устройство, находящее внутри данного общества. Государство, несомненно, связано с политическим бытием. Тайна появления самого государства по-прежнему остается неразгаданной.

В подтверждение можно сказать, что «государство есть политический институт, привязанный обеспечить интегрированность общества, но одновременно выполняющий и специфические задачи тех социальных групп, которые его возглавляют» [1, с. 309]. Это понятие можно рассматривать долго и рассуждать о нем. В нашем образе данное выделение способствует целевому подтверждению, что общество – это и есть государство, малое или большое, и в непосредственном образе зависит также от самой численности граждан. А.А. Тедеев и большинство исследователей считают, что будущее время уже наступило как для них, так и для самого государства. Автор в своем научном труде отмечает, что, если рассматривать с философской точки зрения, то можно отметить в действительности потерю доверия в отношениях к международным институтам, и предстоящем образе в сфере забывания о публичном праве. Тут же следует яркий пример на сказанное выше о том, что, рассматривая другие государства, можно заметить, что некоторым народам можно отстаивать и проявлять свои национальные интересы (исходя из исторически-политического аспекта), несмотря на ряд правил. Другой численности народа нельзя отстаивать свои интересы в плане исторических понятий и значений, произошедших в прошлом.

Рассматривая научные доводы автора, можно согласиться с его особым философским мнением об этой проблематике, в которой рассматриваются две противоположные стороны, в отношении высказываний народа и государства. Даже если учитывать исторические аспекты, то все выстраивается в ином понимании. В философском отношении по данной тематике можно много и долго рассуждать и выдвигать свои соответствующие мнения, которые требуются представлять иному населению для преобразования идеологии государства. [2, с. 5-6].

В.И. Спиридонова рассуждает, что цивилизация предусматривается как одна из форм длительного существования государства в понимании и

значении исторического аспекта философии. Этому понятию можно дать множество определений, но к государственности в наибольшей мере подходит именно это [3, с. 12-13].

В противовес большинство философов выдвигали своим мнения и различные идеологии, которые по сегодня содержатся в учебниках и имеют довольно-таки значимую силу и совокупность всего написанного, но это, к сожалению, было рассмотрено не в совсем полной мере или не затронуто в целом. Так как их убеждения не совсем были приняты, и на сегодня не каждый руководитель государства, захочет обращать и акцентировать внимание на содержащие возможные преобразования и изменения. Которые бы могли значительно улучшить положение народа и в какой-то частности дать им больше свободы.

Итак, одной из ключевых задач современной политической и правовой мысли является поиск и обоснование новых философских принципов для развития государства и права в нынешних условиях. Это требует адаптации устоявшихся идей к меняющейся реальности и новым вызовам.

Только путем тщательного философского осмысления и активного поиска новаторских концепций мы сможем создать надежную и справедливую систему. Такая система будет способствовать развитию демократии, защите прав человека и обеспечению экологической устойчивости в современном мире. Именно в этом заключается главная цель современной философии, занимающейся вопросами государства и права.

Заключение. Таким образом, можно подвести к малому, но характерному выводу, что мнения философов, которые затрагивали идеологию государства в будущем аспекте и современном периоде, являются действительно важными. Также на сегодня ряд философов продолжают прогрессировать в своих изысканиях, добавляя корректировки в свои научные взгляды, и если бы они были сильно выдвинутыми на политический уровень государства, то можно было вполне отмечать и узнавать новых философов-современников, которые бы затрагивали большинство аспектов в государственном и масштабе человечества в целом.

Список литературы

1. Общий курс философии: учебник для студентов и аспирантов нефилософских специальностей. – Волгоград: Издательство Волгоградского государственного университета, 1998. – 472 с.
2. Философия государства: право народа России на Государственность и собственное правоустройство народовластия в условиях цифрового миропорядка (опыт научной футурологии). Манифест о государстве в цифровом мире. [электронный ресурс]. – С. 5-6.
3. Спиридонова В.И. Россия как государство-цивилизация: философско-политический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; В.И. Спиридонова, Р.И. Соколова, В.Н. Шевченко; Отв. ред.: В.И. Спиридонова, В.Н. Шевченко. – М.: ИФ РАН, 2016. – 122 с.

УДК 174:004.8:61

ЭТИКО-ПРАВОВОЙ АСПЕКТ ЦИФРОВИЗАЦИИ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ

Михайлов А.Е., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-3950-472X,
Михайлова М.В., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0009-2860-2461,
Окатьев И.А., ORCID 0009-0006-7382-1901
ФГБОУ ВО «Кировский государственный медицинский университет», г. Киров, РФ
aemikhailov@yandex.ru, okatiev.ivan@gmail.com

Введение. В последние годы в различных сферах медицины и здравоохранения нарастает использование искусственного интеллекта (ИИ) и прочих цифровых ресурсов. При их все более широком применении не только медицинскими работниками, но и пациентами актуализируется необходимость всестороннего рассмотрения этико-правовой проблематики при совершенствовании механизмов регулирования этого процесса. Экспертные исследования последних лет выявили ряд проблем, связанных с активным внедрением ИИ в здравоохранении, что способствует дальнейшей проработке и успешной реализации способов корректировки работы цифровых систем на основании ключевых принципов медицинской этики (справедливости, конфиденциальности, ответственности и автономии пациента).

Цель работы – раскрыть этико-правовые проблемы применения ИИ-систем в здравоохранении и сформулировать методологические положения в разработке подходов к их решению.

Основная часть. Основой применения ИИ-систем в клинической практике являются так называемые «большие языковые модели» (Large Language Models, LLM), способные анализировать и интерпретировать различную текстовую и графическую информацию. На сегодняшний день центральной проблемой является качество вводных данных. Фундаментом для работы ИИ в практическом здравоохранении является массивный кластер медицинской информации, включающий множество данных терапевтического и диагностического спектра, а также клинические примеры в количестве, достаточном для высокого уровня репрезентативности. Подобный массив информации помимо очевидных технических ошибок и неточностей, связанных с невнимательностью технического работника во время ввода и клиническими ошибками, может содержать исторические, культурные и социальные предубеждения. Наряду с индивидуальными особенностями клинических случаев и системными нарушениями это может привести к систематической предвзятости – феномену в работе ИИ-систем, заключающемуся в стойком искажении интерпретации и последующего результата вследствие несостоятельности

данных или их обработки [1]. Многие ИИ-системы демонстрируют высокую степень эффективности, освобождая врача от рутины в его работе. Но поскольку во врачебной практике может присутствовать неподдающаяся формализации неопределенность, сохраняется необходимость управления ИИ-сервисами на основе систематического контроля [2].

Также не менее важна проблема непрозрачности алгоритмов, поскольку причиной некачественных результатов работы ИИ могут выступать не только системные ошибки или некачественные данные, но и особенности внутренней логики программы. Известно, что работа наиболее распространённой ИИ-системы GPT основывается не на объективном анализе информации, а на определении статистической закономерности данных, являющихся основой для её обучения. Иными словами, некоторые системы в качестве конечного результата воспроизводят наиболее частые и характерные паттерны, что, в свою очередь, не только приводит к фактическим ошибкам и различным предубеждениям. Их накопление приводит к «галлюцинированию» системы, т.е. генерации правдоподобных, но некорректных данных, что создает риск назначения ошибочных дозировок при коморбидных состояниях, диагностических неточностей при сочетанных патологиях или постановке неверного диагноза вследствие технических артефактов [3].

Заключение. Таким образом, вопрос качества входных и выходных данных в работе ИИ-систем в здравоохранении на сегодняшний день представляется одной из ключевых проблем, решение которой требует междисциплинарного подхода с интеграцией философского аксиологически ориентированного анализа, медицинской практики и технической работы с алгоритмами.

Список литературы

1. Костров, С. А., Потапов, М. П. Большие языковые модели в медицине: актуальные этические вызовы // Медицинская этика. 2025. №2. С. 23–34. DOI: 10.24075/medet.2025.008
2. Окатьев, И. А. Этический аспект использования искусственного интеллекта в здравоохранении / И. А. Окатьев // Молодежь и медицинская наука в XXI веке : Материалы XXVII Всероссийской научной конференции студентов и молодых ученых с международным участием, Киров, 02–03 апреля 2026 года. – Киров: Кировский государственный медицинский университет, 2026. – С. 451-452.
3. Шевченко А. А. «Галлюцинации» ИИ как новая форма эпистемической ошибки // Respublica Literaria. 2025. – №4.

УДК 141.333

БИНАРНЫЙ ПОДХОД К АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗУ (К АНАЛИЗУ ПРОБЛЕМЫ)

Михайловина В. Ю., ORCID 0009-0001-0428-4923,
Пузь И. В., канд. психол. наук, доц., ORCID 0000-0003-3697-1637
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный медицинский университет имени М. Горького», г. Донецк, РФ
mihailovina.vu@yandex.ru, i.puz2025@mail.ru

Введение. Одной из проблем философского осмысления феномена антропо- и социогенеза является его бинарная сущность. Бинарность (двойственность, амбивалентность) антропосоциогенеза объективно и закономерно выводится из бинарной природы мироздания, в том числе и пятой (социальной) формы движения материи. Всё в нашем мире бинарно: «материя-антиматерия»; «гравитация-антигравитация», «плюс-минус» (физический мир); «оксиданты-антиоксиданты», «алкалоз-ацидоз» (химический мир); «возбуждение-торможение», «повышенный-пониженный» (тонус, давление) (биологический мир); «патриот-предатель», «убийца-жертва» (социальный мир). В этом ряду антропосоциогенез – не исключение.

В связи с этим, **цель нашего исследования** – указать авторов, работающих в философии и науке в рамках бинарной парадигмы. Задача работы – в качестве примера представить краткий анализ бинарного подхода к антропосоциогенезу, имеющегося в философии и науке.

Основная часть. Знакомство с данной проблематикой в философской и научной литературе позволяет нам утверждать, что бинарный подход актуализируется в самых разных видах знания. В том числе и при глубоких исследованиях антропо- и социогенеза. Не претендуя на полный список исследователей данной проблемы, представим некоторых авторов: З. Фрейд (медицинская психология); Б. Ф. Поршнев (история, психология, философия) [3]; М. А. Дрюк (философия) [1]; В. А. Перебаскин (философия, методология) [2]; Д. С. Саркисов (физиология) и др.

В качестве примера бинарного подхода к антропосоциогенезу приведем научные результаты деятельности Б. Ф. Поршнева, применившего оригинальный методологический подход к антропосоциогенезу, совпадающий с бинарной сущностью мироздания. По логике Б. Ф. Поршнева в процессе антропогенеза сначала сформировалась бинарная двойственность материи с положительной и отрицательной сторонами. В этой бинарной позиции исследователь сформировал логическую схему происхождения человека: по его мнению, человек не мог напрямую произойти от животного, в связи с чем, он допускал

существование промежуточной формы – какого-то «сверхчеловека» [1, с.82]. Далее: поскольку любая социальная среда мироздания бинарна, то в социальной среде гоминид объективно сформировалась сначала одна сторона бинарности – отрицательная (появился подвид прачеловека – хищника, поедающего своих соплеменников). Ответной социальной реакцией стало формирование антипода этого животного – его жертвы пошли по пути очеловечивания (сапиентации). Это была поразительная догадка Б. Ф. Поршнева о начале формирования двоичной матрицы, начиная с негативной её стороны. Более того, эта поразительная логика Б. Ф. Поршнева продолжилась и дошла ещё до одного примера бинарной матрицы всего живого. Так, мысленно работая с центральной нервной системой и снова зафиксировав в её деятельности бинарный раздражитель – положительный (торможение) и отрицательный (возбуждение), Б. Ф. Поршнев назвал его «ультрапарадоксальной инверсией процессов центральной нервной системы». Из этой «ультрапарадоксальной инверсии» Б. Ф. Поршнев вывел генезис сознания.

Анализируя это положение Б. Ф. Поршнева, М. А. Дрюк назвала эту инверсию «патологическим и гибельным явлением» для животного (по тому времени ставшим «принципиально новой формой торможения»), а позже, у человека, ставшей «положительной нормой его высшей нервной деятельности» [1, с.82].

Положительным моментом философского осмысления данной двойственности и у Б. Ф. Поршнева, и у М. А. Дрюк является, прежде всего, то, что оба они зафиксировали эту бинарность. Так, М. А. Дрюк отмечает, что, во-первых, «концепция Поршнева представляет весьма впечатляющий психологический механизм происхождения «животного наоборот». Во-вторых, пишет М. А. Дрюк, это интересная концепция Б. Ф. Поршнева «совершенно игнорирует генезис экстремальной ситуации, которая запускает этот механизм». В-третьих, «в психологической концепции Поршнева главный, наиболее существенный скачок в развитии живой материи остаётся гипотетически постулированным» [1, с.82].

В цитируемой работе М. А. Дрюк, зафиксированы весьма важные для дальнейшего исследования бинарной парадигмы и пока оставшиеся без объяснений три момента: механизм происхождения «животного наоборот»; необъяснённый механизм, запускающий генезис экстремальной ситуации; всего лишь постулируемый скачок в развитии живой материи. Все эти вопросы относятся к сфере диалектического материализма – к бинарной природе мироздания. Бинарная природа материи – это онтологическая данность в виде единства и борьбы противоположных сторон, находящихся во взаимодействии, способных к взаимопереходам. Это не просто аксиомы. Это законы мироздания: «противоречивой (двухсторонней) причины», «противоречивого развития», «противоречивой эволюции». В бинарной

материи – все её виды и формы движения бинарны. Антропогенез и антропосоциогенез во всех его видах и проявлениях – не исключение.

В определённой мере – это ответ и на вопрос Я. Я. Рогинского и М. Г. Левина, указывающих на то, что весьма «трудно оценить, в какой мере эти процессы вписываются в классические антропологические представления», как формируются тормозные механизмы головного мозга, появившегося человека, как обуздываются животные импульсы и влечения, как преодолеваются торможение и возбуждение. Весьма замечательным является наблюдение авторами того, «более эффективно эти процессы торможения ускорялись в коллективах (биологическое снималось социальным) [3, с.82]. Это очень точное наблюдение. Возможно, ответом здесь будет следующая мысль: социальная сфера – это сфера культуры, а социальное развитие – это культурно-историческое развитие как сфера и механизм компенсации недостаточности органического развития (позиция Л. С. Выготского).

Исследуя психоанализ З. Фрейда и его последователей, отечественные философы обратили внимание на изначальную бинарность психики, что видел и понимал сам Фрейд. В философской литературе читаем: «как видно, центральным фактором антропогенеза … является возникновение гоминидов с амбивалентной психикой» [1, с.83]. В этой бинарности своего психоанализа З. Фрейд размещает положительную сторону первобытного человека на эволюционно вторые позиции, а негативную – на первую. То есть, З. Фрейд понимал, что положительная сторона двойственности (позитивные качества) психики просто так (из ничего) не появляются, а приобретаются эволюционным путём, причём в социокультурном процессе. То есть, психика – это социокультурное образование и социокультурное приобретение.

По З. Фрейду, негативная сторона психики исторически появляется раньше. Например, формирующиеся из животного мира пралюди изначально не могли обладать социокультурной психикой, им ещё только предстояло пройти через свою «стадию дикости», чтобы её выработать. Поэтому по Фрейду, это ещё не «человеческая психика» имела все характеристики своей негативной стороны – «первородный грех», убийство «первородного отца» (тотема). Поэтому развитие природы формирует свою бинарную психику, начиная с животного (дикого) уровня (с убийствами, людоедством и т. п.). Путь природы сначала пролегал через негативную сторону психики, что подтверждает выход человека из животного мира. А вторая сторона «амбивалентной структуры» психики (позитивная) сформируется исторически позже – на ступени антропосоциогенеза, (социокультуры). В литературе верно передана мысль З. Фрейда о том, что именно «первородный грех» оказался поворотным пунктом главного развития природы, перводвигателем человеческой истории [3, с.82]. Философское осмысление вопроса о том, какая из двух сторон (негативная

или позитивная) бинарной (амбивалентной) психики родилась раньше, приводит исследователя к пониманию того, что в процессе движущейся эволюции «страшное преступление пробудило раскаяние» и что именно «так произошло, согласно З. Фрейду, рождение человека из животного – в муках вины и покаяния. Поэтому позитивная сторона бинарности с её качествами – моральность, нравственная система (совесть, честь, долг, ответственность, дисциплина и т.п.) ещё предстояло проходить через свой социогенез. Вспомним концепцию Л. С. Выготского о том, что у психики культурно-историческая природа и генез. Поэтому З. Фрейд и говорил о том, что совесть вышла из «первородного греха» и является эволюционным приобретением человека.

Заключение. Изучение философской и научной литературы по данной проблеме позволяет нам сделать ряд выводов: во-первых, бинарный подход к исследованию антропо- и социогенеза носит объективный характер, так как сама бинарность является онтологической матрицей материи мироздания – их экзистенциальной данностью; во-вторых, бинарная парадигма перспективна в любом философском и научном исследовании и по сути своей является диалектическим законом противоречивой сущности мира; в-третьих, актуальность бинарного подхода не вызывает сомнений и требует своего дальнейшего развития.

Список литературы

1. Дрюк, М.А. Некоторые философско-методологические вопросы теории антропосоциогенеза / М. А. Дрюк // Вестник РУДН. Сер. Философия, 2009. – №3. – С. 79-86.
2. Перебаскин В. А. Диалектика антропогенеза / В. А. Перебаскин // Философские исследования. 1994. – №2. – С.59-96.
3. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. – 487 с.

УДК: 1(091):32

УТОПИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ «ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА» В ФИЛОСОФИИ ТОМАСА МОРА И АЛЬ-ФАРАБИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Мочалова Н. Ю., канд. филос. наук, доц., ORCID 0000-0001-9640-6555,
***Мамедова Э. Э.*,** ORCID 0009-0004-1273-9571
Нижнетагильский государственный социально-педагогический институт (филиал)
ФГАОУ ВО «Уральский государственный педагогический университет»,
г. Нижний Тагил, РФ
mochalova_n2008@mail.ru, *elidamamedova39@gmail.com*

Введение. «Трактат о жителях добродетельного города» аль-Фараби и сочинение «Утопии» Томаса Мора разделяют различные исторические контексты, интеллектуальные парадигмы и цивилизационные рамки. При этом оба мыслителя обращаются к одной теме «идеального государства», формируя возможность интеллектуального сопоставления ее вариативного решения.

Цель работы – выявить общее и различное понимание идеального государства в труде аль-Фараби «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и в сочинении Томаса Мора «Утопия».

Основная часть. Произведение философа и юриста Т. Мора положило начало новому литературно-художественному направлению – социальной утопии. Модель «идеального государства» на далеком острове Утопия, воплощенная в сочинении гуманиста эпохи Возрождения Томаса Мора, выстраивается из критики главным героем тогдашнего английского общества. Рафаил Гитлодей оправдывает воровство нуждой, не видя в этом человеческого порока, возлагая вину за проявление людских моральных недугов на несовершенство общественного устройства: «Они переселяются, повторяю, с привычных и насиженных мест и не знают, куда деться; всю утварь, стоящую недорого, даже если бы она могла дожидаться покупателя, они продают за бесценок при необходимости сбыть ее. А когда они в своих странствиях быстро потратят это, то, что им остается другое, как не воровать и попадать на виселицу по заслугам или скитаться и нищенствовать?» [2, с. 58]. Корень социального зла заключен в частной собственности: «где только есть частная собственность, где все мерят на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел» [2, с. 90]. Достижение желанного благополучия общества - в совершенном уничтожении частной собственности в пользу государства и создании имущественного равенства.

Условий для злоупотреблений и пороков уже не будет, важным делом воспитания подрастающего поколения займется духовенство, являя собой образец веротерпимости.

Аль-Фараби в своей политической философии обращался к наследию античности, ставшему частью арабо-мусульманской философской мысли. Платоновское учение об идеальном государстве [3] нашло отражение в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», где есть прямые параллели суждений о справедливости социального устройства жизни. Данная работа была написана на фоне политической нестабильности, дезинтеграции халифата и смуты [4, с. 144-145]. Политические реалии оказали влияние на воззрения аль-Фараби, на поиск путей наиболее рациональной организации власти и на статус фигуры правителя.

Концепция «идеального государства» в трактате «О взглядах жителей добродетельного города» воплотилась в идею совершенного «добродетельного города Ал - Мадина» [1, с. 422-423]. Для аль-Фараби идеал города как общественного устройства – в достижении счастья через познание, совместное когнитивное удовольствие. У Платона находим созвучные мысли: человек справедливый – мудр, а несправедливый – невежда [3, с.350].

Обе исследуемые работы отмечают важную человеческую потребность в социальном единении. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» рассматривается зависимость человека от общества: «по природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей» [1, с. 303]. В «Утопии» похожая мысль: частная собственность и товарно-денежные отношения отсутствуют, блага распределяются равномерно между людьми. Обе работы исходят из того, что человек по природе социален, не самодостаточен; у аль-Фараби общество служит условием достижения личного счастья и самосовершенствования, а в «Утопии» Томаса Мора — основой порядка в обществе.

Аль-Фараби уходит от абсолютной идеализации города как наиболее совершенной формы общества, выделяя на фоне добродетельных невежественные города. На примере жителей невежественных городов, чьи устремления ограничиваются достижением зажиточности и богатства, аль-Фараби выявляет ложные блага [1, с. 323]. У Томаса Мора под ложными благами подразумеваются роскошные одеяния, драгоценности, праздный образ жизни [2, с. 146–147]. Таким образом, оба философа разграничивают подлинные и ложные блага, отводя ко второй категории стремление к материальному благополучию как к конечной цели.

Политическая власть в «Утопии» выборная и многоступенчатая: каждые тридцать семейств избирают себе ежегодно сифогранта, во главе десяти сифогрантов стоит транибор. Все сифогранты путем тайного голосования выбирают главу из четырех кандидатов, предложенных народом. Каждая четвертая часть города избирает одного и рекомендует его

сенату. С целью предотвращения тирании решения общественного значения принимаются совместно с сенатом и народным собранием [2, с. 110]. У аль-Фараби город подобен здоровому телу, в котором все органы взаимодействуют друг с другом, и каждый орган в соответствии с природным предназначением выполняет свою функцию, чтобы обеспечить жизнеспособность тела, а глава государства подобен сердцу в системе органов, благодаря которому обеспечивается жизнеспособность остальных органов, — поэтому глава государства по аль-Фараби играет главенствующую роль и является источником власти [1, с. 308].

Несмотря на то, что роль главы государства у аль-Фараби и Томаса Мора значительно различается, их связывает особое внимание к его духовному и нравственному облику. В «Утопии» Томаса Мора кандидат избирается из числа учёных [2, с. 117], по Фараби, он должен обладать 12 врожденными и приобретенными качествами, главными из которых являются ум и сообразительность [1, с. 318]. Это прямая отсылка к преемственности платоновских идей [3, с. 198].

Заключение. Сопоставление работ «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и «Утопия» демонстрирует, что вне зависимости от разных эпох и социально-культурных контекстов, в обеих утопических концепциях «идеального государства» наблюдаются потребность человека в социальном единении и общежитии, делении благ на подлинные и ложные, особое внимание к интеллектуальному облику правителя. Различия же состоят в постановке проблем, целей и механизмов их достижения. Обе работы являются своевременными откликами на насущные вопросы и вызовы современной авторам реальности: «Трактат о жителях добродетельного города» послужил ответом на вопрос о форме наиболее рациональной организации власти и легитимности правителя, а сочинение «Утопия» — на социальные проблемы, порождённые аграрным переворотом.

Список литературы

1. Аль-Фараби А. Н. М. Философские трактаты / АН КазССР, Ин-т философии и права; ред.-сост. А. Х. Касымжанов. — Алма-Ата: Наука, 1972. — 429 с.
2. Мор Т. Утопия / пер. с лат., коммент. А. И. Малеина; вступ. ст. В. П. Волгина; под общ. ред. акад. В. П. Волгина. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. — 270 с.
3. Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. Вступ. ст. Е.Н. Трубецкого. Коммент. В.Ф. Асмуса. Примеч. А.А. Тахо Годи. — М.: Академический проект, 2015. — 398 с. — ISBN: 978-5-8291-1792-4.
4. Фильштинский, И. М. История арабов и Халифата (750–1517 гг.) / И. М. Фильштинский. — 3 е изд., испр. и доп. — М.: АСТ: Восток Запад, 2006. — 349 с. – ISBN 5-17-039552-3.

WHAT ARE THE PREMISES OF MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY? VIETNAMESE ACADEMIC DISCUSSIONS

Nguyen Dang-Thanh., PhD Candidate in Philosophy,
ORCID: 0009-0001-6443-3652
Hanoi Law University, Hanoi, Vietnam
thanhnd@hlu.edu

Abstract: The premises of Martin Heidegger's philosophy of technology remain debatable because scholars disagree about both its intellectual and social conditions. This paper thus examines these discussions in a particular academic context, namely Vietnam. Vietnamese intellectuals have situated Heidegger within existentialism and phenomenology, or as a breakthrough philosopher in the Western history of ideas, offering distinctive interpretations of the formation of his philosophy of technology. From there, the author attempts to bring the Vietnamese contribution into the international dialogue among Heideggerian philosophers, seeking to address this dilemma.

Keywords: Martin Heidegger, philosophy of technology, Vietnam.

1. Introduction

Martin Heidegger is no doubt one of the most influential thinkers in the philosophy of technology. However, scholars still disagree about various ways of understanding his thinking on technology. This paper addresses one of these disagreements: the premises of his philosophy of technology. Facing such a dilemma, the author proposes to see clearly not only on an international scale but also in a particular context, such as Vietnam. In doing so, readers might find a practical effort to solve the problem without neglecting its complexity.

2. Findings

2.1. International Debate

This paper identifies at least three ways to address this question about the premises of Heidegger's philosophy of technology. The first answer claims that his thinking about technology is deeply rooted in ancient Greek philosophy, mainly in Aristotle's concept of *technē*, which, in his interpretation, is a harmonious mode of disclosure. Disclosure concerns how beings become intelligible for human persons. Heidegger then compares *technē* with the manner of disclosure in modern technology, *enframing*, which forces beings to appear as resources available for human utilization [1, pp. 19–20]. However, such an answer raises a crucial problem. Heidegger does not simply use Aristotle's concept of *technē* but transforms it in his own way, making it hard to treat ancient Greek thought as a foundation for his philosophy of technology.

The second answer is to link Heidegger's philosophy of technology to the tradition of phenomenology. Ihde, in his monograph, *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*, printed in 2010, invites readers to see

Heidegger's thinking on technology through the lens of phenomenology [2]. The third response asks to go back not with any ideas from the past, but to the actual socioeconomic, political, and technological conditions of Heidegger's time. Zimmerman, in his 1990 work, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, sees the close relationship between his technological thinking, the force of production, and his involvement with National Socialism [6]. Nevertheless, such a historical explanation does not explain the complexity of his thinking.

2.2. Vietnamese discussions

The Vietnamese scholars reorganize this question by identifying Heidegger from different perspectives. Le Thanh Tri, in his monograph *Phenomenology of Existence*, first published in 1974, is among the earliest in Vietnam to regard Heidegger primarily as an existentialist. Although Le Thanh Tri does not explicitly address his philosophy of technology, he might see its premises as the same as those of Heidegger's existentialism as a whole. Thus, Le claims that Heidegger's thinking can only emerge within specific socioeconomic and intellectual conditions of the early 20th century: wars and instability in Western societies, the crisis of scientific thinking and of contemporary philosophy itself, and, finally, the development of phenomenology led by Edmund Husserl [3].

Nguyen Van Truong, in his doctoral dissertation, which he defended in 2020, *Martin Heidegger's Philosophy and Its Contemporary Significance*, also does not write directly about the premises of Heidegger's philosophy of technology, but about his philosophy in general. Nguyen Van Truong sees the socioeconomic conditions underlying the formation of Heidegger's philosophy coincide with the intellectual crisis of the West. The two World Wars, as he claims, destroyed the West's hope in rationalism, which had been promised as leading to a good future. Living in this time, Heidegger encounters and receives ideas from modern irrationalist philosophical movements, including Soren Kierkegaard's existentialism, Edmund Husserl's phenomenology, and Friedrich Nietzsche's philosophy of life [5]. Nguyen Van Truong then argues that not only Husserlian phenomenology, as Ihde identifies [2], but also the three philosophies above are the intellectual premises for Heidegger's philosophy, in which his thinking of technology is just a component.

Nguyen Huu Minh Vuong, in his 2017 article, *Heidegger and the Transition from Being to the Thing in Das Ding (The Thing)*, might be the earliest Vietnamese scholar to address the question of the premises that led to the formation of Martin Heidegger's philosophy of technology. Although Nguyen Huu Minh Vuong does directly address this question, he discusses the intellectual foundation of Heidegger's later philosophy from the mid-1930s onwards, of which his philosophy of technology is a part. These premises cannot be found in external sources but in his early-phase internal philosophy, as in his masterpiece *Being and Time*, published in 1927 [4]. This sort of answer is, indeed, one of the most creative ones that scholars can offer.

These Vietnamese works show that Heidegger's philosophy of technology may have different premises. These views, however, do not necessarily conflict with each other. Instead, they show that Heidegger's thinking about technology was shaped by both external influences and his own philosophy.

3. Conclusion

The premises of Heidegger's philosophy of technology remain argued. This paper proposes that this problem does not require a single solution but may be addressed in multiple ways by combining ancient Greek ideas, the tradition of phenomenology, and the socioeconomic and political conditions of the early 20th century in the West. Vietnamese scholarship, therefore, joins the international debate by demonstrating that his philosophy of technology emerged from several intertwined premises: historical circumstances, intellectual traditions, and the internal movement or transformation of his own philosophical project.

References

1. Heidegger M. The Question Concerning Technology // The Question Concerning Technology and Other Essays / Trans. by W. Lovitt. New York & London: Garland Publishing, 1977. P. 3-35.
2. Ihde D. Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives. New York: Fordham University Press, 2010. xii + 155 p.
3. Le T. T. Hiện tượng luận về hiện sinh [Phenomenology of Existentialism]. Saigon: Ministry of Culture, Education and Youth, 1974. 475 p. (in Vietnamese)
4. Nguyen H. M. V. Heidegger và bước chuyển từ hữu thể đến cái vật trong tác phẩm Das Ding [Heidegger and the Transition from Being to the Thing in Das Ding] [Web resource] // Stant Joseph Jesuit Scholasticate. 16.12.2017. URL: https://sjjs.edu.vn/heidegger-va-buoc-chuyen-tu-huu-the-den-cai-vat-trong-tac-pham-das-ding-the-thing/ (reference date: 19.03.2026). (in Vietnamese)
5. Nguyen V. T. Triết học của Martin Heidegger và ý nghĩa hiện thời của nó [Martin Heidegger's Philosophy and Its Contemporary Significance]. Doctoral Dissertation. Hanoi: VNU University of Social Sciences and Humanities. 170 p. (in Vietnamese)
6. Zimmerman M. E. Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art. Bloomington: Indiana University Press, 1990. xxvii + 306 p.

УДК 616.89+1(091)

ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ РАЗГРАНИЧЕНИЯ НОРМЫ И ПАТОЛОГИИ В ПСИХИАТРИИ

Новосёлов Д.С., ORCID 0009-0009-0647-3283,
Михайлов А.Е., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-3950-472X,
Вишняков А.В., канд. мед. наук, ORCID 0000-0001-8760-4306
ФГБОУ ВО «Кировский государственный медицинский университет»,
г. Киров, РФ
novdimserlech@mail.ru

Введение. В современной психиатрии есть точки напряжения, где идет поиск решения фундаментальных для нее философских вопросов. Одним из ключевых является вопрос о связи материальных процессов в мозге и психики. В феноменологическом подходе (Э. Гуссерль, К. Ясперс, Л. Бинсвангер) исследование психики смещается на гуманитарные методы, раскрывающие субъективный опыт человека, его смыслы и переживания.

Основная часть. Попытки развивать психиатрию только на позитивистских основаниях разграничения нормы и патологии тупиковые, поскольку в психиатрической диагностике содержится несводимый к нейробиологии ценностный компонент. Валидация биологического механизма не гарантирует валидации самого расстройства. Для этого нужен естественный факт о том, является ли данная физическая система дисфункциональной.

Нарастающее знание о психических расстройствах актуализирует необходимость разработки их концептуальной основы – разграничения нормы и патологии. Сложились несколько основных подходов в определении критериев психической нормы, которыми реально пользуются по различным институциям: в государственной психиатрии это отсутствие жалоб со стороны социума на поведение индивида, в коммерческой – психический комфорт самого пациента, в научной – статистический критерий. При этом психическая норма определяется отрицательно – через отсутствие жалоб.

В философском ключе проблема нормы существует и как вопрос об истинном, налично существующем состоянии человека, и как вопрос об идеальном начале для сравнения. Психическое состояние нужно оценивать с биологической и социальной точек зрения одновременно. Отдельный вопрос составляет способность к волевой регуляции поведения как критерий нормы: она не позволяет жёстко отграничить психическую норму от моральной и задать «верхние» пределы нормы.

Классификации DSM, МКБ, RDoC повысили надежность диагностики, но породили вопрос об их онтологическом статусе. DSM-5

определяет расстройство как синдром, отражающий лежащую в основе дисфункцию, но не диагностирует его, если поведение культурно нормально или просто социально девиантно. Но где граница между «дисфункцией» и «социально неприемлемым»? У данной классификации много ограничений: объединение расстройств в укрупнённые категории, из-за чего часть пациентов выпадает из диагностических критериев; патологизация нормы; низкая конструктная валидность новых категорий; снижение диагностических порогов. Менделевич прямо связывает это с эпохой постмодернизма: действующая классификация размывает границы между нормой и патологией и «медикализирует» обыденную жизнь [3, 5].

К. Ясперс в «Общей психопатологии» строил феноменологию как метод: она в наглядной форме представляет психические состояния, реально переживаемые больными, и требует отложить в сторону теории, интерпретации и оценки. Лучше всех описывает психический опыт тот, кто сам его пережил: формулировки наблюдающего со стороны психиатра не заменят самоописания больного [6]. Бинсвангер через хайдеггеровское понятие Dasein (бытие-в-мире) пытался понять не симптом, а изменённый способ существования человека [2]. В феноменологическом подходе нет механического подсчёта диагностических критериев и подгонки под диагноз, здесь гуманистический фокус: работа с расстройством – это всегда взаимодействие с человеком в пространстве его жизни, а не с отдельными органами и функциями. Ясперса не устраивала ограниченность естественно-научной методологии: в области душевной жизни факты не достигают точности, нужной для проверки теории. Он исходил из представления о человеке как целостности, недоступной полному разложению по частным категориям: «знание заходит в тупик, если пытается обратить целостность в совокупность элементов».

Таким образом, возникает вопрос: каким должно быть знание о психическом расстройстве? Клиника задаёт приоритеты в знании, но в сфере опыта приоритет за философией. В основе философской психиатрии лежит переживание клинициста при столкновении с психическим заболеванием. Психиатрически пациент – это всегда другой, и эта инаковость продуктивна: именно она двигала исследователями, переступившими дисциплинарные рамки. При этом современная «философия психиатрии» принципиально отличается от антипсихиатрии: она не отрицает науку в целом, а интерпретирует научные данные и одновременно информирует эмпирическую науку, задавая ей новые схемы для работы. Философы «оспаривают те истины, которыми психиатры руководствуются в своей профессиональной жизни» [1].

Исследование 2025 года среди молодых практикующих психиатров показало: биологический редукционизм остаётся доминирующим стилем мышления (69,1%). Лишь 15% видят ядро диагностики в болезненных

формах переживания, остальные ищут опору в объективных, измеримых феноменах [4].

Заключение. Часто философские взгляды психиатров – конгломерат интуиций и обрывочных знаний, а между абстрактными убеждениями и реальной практикой существует разрыв. Стихийное метафизическое творчество неизбежно, но без рефлексии оно порождает методологическую эклектичность. Психиатрия стоит на трёх неустранимых напряжениях: между телом и сознанием (психофизическая проблема), между фактом и ценностью (нормативность диагноза) и между объяснением и пониманием (эпистемология). Ни одно из них не «решается» окончательно, но осознание их меняет практику: делает диагностику более осторожной к границам нормы, возвращает вес субъективному опыту пациента и заставляет относиться к классификациям как к инструментам.

Список литературы

1. Бардина С. М. Особенности современных философских исследований психопатологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2014. — № 3 (41), ч. II. — С. 17–19.
2. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире : введение в экзистенциальную психиатрию : избранные статьи / Л. Бинсвангер ; пер. с нем. и англ. — Москва : КСП+ ; Санкт-Петербург : Ювента, 1999. — 300 с. — ISBN 5-89692-024-5.
3. Вишняков, А. В. Пост и метамодерн в психиатрии: философский аспект / А. В. Вишняков, А. Е. Михайлов, М. В. Злоказова // Донецкие чтения 2024: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности : материалы IX Международной научной конференции. — Донецк: Донецкий национальный университет, 2024. — Т. 9: Философские и психологические науки. — С. 22–25.
4. Коломыцев Д. Ю. Редукционизм поневоле: как неявные метафизические установки влияют на практику психиатра / Д. Ю. Коломыцев // Консультативная психология и психотерапия. — 2025. — Т. 33, № 4. — С. 155–175. — DOI: 10.17759/cpp.2025330408.
5. Менделевич В. Д. Проблема диагностики психических и поведенческих расстройств в эпоху постмодернизма // Экспериментальная психология. 2015. Т. 8. № 3. С. 82–90. DOI: 10.17759/exppsy.2015080308
6. Ясперс К. Общая психопатология : [Пер. с нем.] / К. Ясперс. — Москва: Практика, 1997. — 1053 с. — (CEU Press). — ISBN 3-540-03340-8, 5-88001-021-X

УДК 130.2

СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА: СВЕРШИВШЕЕСЯ БУДУЩЕЕ «НЕБОГРЁЗА» ВЕЛИМИРА ХЛЕБНИКОВА

Патерыкина В. В., д-р. филос. наук, проф., ORCID 0009-0008-9367-4130
ФГ БОУ ВО «Луганская государственная академия культуры и искусств имени Михаила Матусовского», г. Луганск, РФ
zelenlist@bk.ru

Введение. Совершенствование возможностей человека – один из волнующих проектов, сопровождающих человечество на всём пути его самоосознания. Каждый новый толчок выхода человека за собственные пределы сопряжён с возможностями, предоставляемыми накоплением и реализацией научного сопровождения человечества. Неумолимо быстрое развитие современной науки в своей двойственности (с настороженностью или благоговением относиться к вторжению учёных в таинства природы и её переделке по своему усмотрению) не даёт состояния успокоенности для футурологической мысли о будущем состоянии планеты и всего живого на ней. Гуманистические идеи – естественное и законнорождённое детище ренессансной картины мира – предполагают центром мироздания человека с его интересами и благополучием, самоценность уже в силу и по праву рождения человеком, управление своей судьбой на основе критического разума в познании мира. Идеал прекрасный, но содержащий драму в том, что он никогда не совпадал и не должен совпадать с действительностью, но без него нам не выжить в изменяющемся мире, не ответить на вызов современной цивилизации [1, с. 110].

А вызовом современной цивилизации стал взрывной прорыв научных достижений и техники, изменивших мир человека и его самого. Трансгуманизм, заявивший о себе во второй половине XX века, одной из позиций принимает совершенствование человечества посредством уже наявных и прогнозируемых достижений науки. О чуде по совершенствованию человечества, возлагаемом на учёных, мечтал русский поэт-футурист Велимир Хлебников ещё в начале XX века. Его утопия «Кол из будущего» [4] пронизана предвидением того, что уже из будущего стало настоящим и оправдало себя в сегодняшнем дне. полагать Велимира Хлебникова, назвавшего себя Председателем Земного шара

Слишком радикально и необоснованно, предтечей трансгуманизма, тем более что эти идеи вынашивались ещё Данте Алигьери в «Божественной комедии», а сам термин в современном смысле был введён Джулианом Хаксли в 1957 году в труде «Новые бутылки для нового вина».

Цель: выявить схожесть идей футуризма и трансгуманизма на примере утопических предвидений будущего Велимира Хлебникова.

Основная часть. Современная цивилизация в качестве вызова бросает новый виток научных достижений, ставящих под сомнение не просто появление нового постчеловека, но и само его существование. «Умная пыль» на основе нанотехнологий даст возможность получать данные из окружающей среды управление здоровьем человека, регулирование природных климатических изменений. Замена материнского тела синтетическим позволит избежать генных изменений зародыша и произвести здорового человека. Информационное бессмертие будет обеспечено посредством внедрения чипов, перенесением информации на носители. Эти и многие другие технические вызовы перенесли в зону внимания культурологов, философов, юристов, педагогов, врачей этические границы, дискуссии о которых ожесточаются после очередных ошеломляющих открытий учёного мира.

Вечный вопрос счастья, отнесённый к разряду «проклятых», уже накануне своего разрешения. Но в утопиях (как хотелось, чтобы было) и антиутопиях (как не хотелось, чтобы было) писатели уже выстроили этот новый дивный блистающий мир. «Левиафан» Томаса Гоббса, «Путешествия Гулливера» Джонатана Свифта, «Машина времени» Герберта Уэллса, «Мы» Евгения Замятина, «451 градус по Фаренгейту» Рея Брэдбери, «О дивный новый мир» Олдоса Хаксли, «Трансгуманизм» Виктора Пелевина – литературное предупреждение человечества о том, что может произойти. «Утопия» Томаса Мора, «Город солнца» Томмазо Кампанеллы, «Потерянный рай» Джона Милтона, «Кол из будущего» Велимира Хлебникова о том, каким мир может быть при разумном использовании техники, чтобы человеку жить счастливым.

В русском космизме (Н. Фёдоров, К. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский, А. Богданов) выношена идея разумного мира, в котором человек, управляя эволюцией, природой, объединяет человечество в планетарный коллектив.

Стремление к максимальному гедонизму при помощи новейших достижений – идея трансгуманизма, оптимистично относящегося к власти машин и их могуществу, подчеркивая, что благополучие и здоровье человека зависят от новых технологий (особенно в области генной инженерии, био- и нанотехнологий, создания интерфейсов «компьютер-мозг») [5].

Художественно-литературная мысль фантазий и утопий конца позапрошлого и начала ушедшего века преподнесла целый пласт представлений ретроспектив и постперспектив [3]. Так, Велимир Хлебников в утопической поэме «Кол из будущего» вводит понятие Радио, которое лечит, учит, регулирует климат; выстраивает города будущего с передачей информации на расстоянии. Будучи небогрёзом (на новоязе – поэтом), Хлебников в начале ушедшего века поселил будетлян – людей будущего в города, где стоят дома-цветы, на небе вспыхивает информация о событиях,

в шахматы можно играть через океаны, находясь на разных континентах. Совершенствование человечества, по его представлениям, произойдёт благодаря нововведениям науки, свидетелем которых был Председатель Земного шара Велимир Хлебников.

Но упование на научный прогресс не всегда оправданно: к примеру, эффект «серебряного цунами» уже реальность наших дней, когда те же достижения науки продлевают жизнь, что привело к старению населения Земли.

Постчеловек, утрачивает пассионарность античных представлений о человеке, нивелирует ренессансный гуманизм, становясь не творцом, а придатком цифровизации. На смену гармоничному космосу Аристотеля пришел эйнштейновский вакуум, который человечество до сих пор не знает, как и чем заполнить, изменяя при этом себя до потери самости [2].

Заключение. Совершенствование человечества и осмысление этого процесса осуществляется различными путями: научно-технический прогресс с его порой парадоксальными взрывами преподносит темы для размышления над будущим человечества. Гуманистические, трансгуманистические, постгуманистические проекты культурологов, философов, социологов не вытесняют литературно-художественные утопические и антиутопические осмысления совершенствования человечества. Утопические размышления Велимира Хлебникова смыкаются с трансгуманистическим оптимизмом в плане веры в социальное счастье человечества при помощи научно-технических достижений.

Список литературы

1. Кашин В.В. Оренбургский государственный университет. Драма гуманистического идеала // Вестник ОГУ. – 2007. – № 7. – С. 110.
2. Крайнов А. Л. От гуманизма к постгуманизму: трансформация представлений о человеке в философской мысли // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2023. Т. 23, вып. 1. С. 15-19. https://doi.org/10.18500/1819-7671-2023-23-1-15-19, EDN: WEWZAM
3. Русская фантастическая проза XIX – начала XX века / Сост., послесл. и прим. Ю. М. Медведева: Ил. И. Н. Мельникова. – М.: Правда,1989. – 480 с. – Текст непосредственный.
4. Хлебников, Велимир. Кол из будущего / Велимир Хлебников // Русская фантастическая проза XIX–начала XX века / Сост., послесл. и прим. Ю. М. Медведева: Ил. И. Н. Мельникова. – М.: Правда,1989. – 480 с. – Текст непосредственный.
5. Яковлева Е. Л. Вектор движения : гуманизм – постгуманизм – трансгуманизм–техногуманизм – гуманизм // Балтийский гуманитарный журнал. 2014. № 2. С. 40–42.

УДК 101.1

КОММОДИФИКАЦИЯ НОСТАЛЬГИИ КАК МЕХАНИЗМ ИСКАЖЕНИЯ САКРАЛЬНОГО ЯДРА КУЛЬТУРЫ

***Петрин М. Е.*[1],** ORCID 0009-0007-9349-6824,
***Луьянов Н. Е.*[2],** ORCID 0000-0003-4068-8340
[1]ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный педагогический университет», г. Новосибирск, РФ
[2]Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск, РФ
petrin.mak@yandex.ru, lukjanoffnick@yandex.ru

Введение. Историческая память в разных её проявлениях никогда не являлась сферой исключительно личных воспоминаний конкретных людей и социальных групп. Она также никогда не являлась и объектом исключительно научного познания. Историческая память проявляется также и в культурных феноменах, а интерес к прошлому самому по себе никогда не угасал. Особенно потребность к обращению к образам прошлого актуальна на сегодняшний день в условиях глобальной нестабильности «текучей современности», и данный потребность удовлетворяется ностальгическими переживаниями. Однако нельзя не отметить, что при капиталистической системе производства ничто не застраховано от процесса интеграции в рыночный оборот. Ностальгия, традиционно понимаемая как тоска по утраченному дому, становится предметом целенаправленного производства и потребления [1, с. 22, 98-99]. В рамках процесса производства и воспроизводства коммодицированной ностальгии прошлое, эксплуатируется и перерабатывается, лишаясь внутреннего смыслового содержания, что приводит также и к искажению исторической памяти.

Цель нашего исследования заключается в выявлении форм искажения исторической памяти на каждом этапе производства коммодифицированной ностальгии.

Основная часть. В методологической основе нашего исследования лежит аналитическая модель четырехсферной социально-исторической онтологии Н. С. Розова, которая позволяет локализовать феномены памяти, истории и ностальгии в различных онтологических сферах бытия [2, с. 152-153]. В рамках данной модели историческую память можно понимать как сложный феномен, который находится на пересечении психосферы (индивидуальные воспоминания), социосферы (социальные рамки памяти) и культуросферы (символические репрезентации прошлого). Живая память укоренена в психосфере и социосфере, а история как наука обретает бытие в культуросфере. Коммодифицированная ностальгия, в отличие от памяти и истории, не имеет собственного устойчивого места в аналитической модели социально-исторической онтологии и возникает как результат

рассогласования между сферами [2, с. 153-154]. Подобная ностальгия представляет собой деформированную форму исторической памяти, в которой прошлое исключительно мифологизируется и полностью лишается критического содержания.

Для нашего исследования также представляет интерес концепция сакрального ядра культуры, разработанная Д. В. Пивоваровым и развитая в работах Л. К. Нефедовой и А. Ш. Руди [3, с. 136-137]. Сакральное ядро культуры – это комплекс безусловных идеалов и ценностей, выработанных и сакрализированных в процессах культурных практик и именно эти безусловные идеалы должны фиксироваться ностальгическим представлением прошлого [3, с. 136, 141]. Экзистенциальная структура ностальгии в своей подлинной форме должна являться механизмом доступа к сакральному ядру, побуждающим к возврату и восстановлению утраченного [3, с. 141-142]. Однако в условиях «текучей современности», которая характеризуется нестабильностью, дезинтеграцией социальных связей и отсутствием «твердых» идентичностей, этот механизм перехватывается и деформируется [4, с. 21, 23]. Нами выделяются три этапа механизма коммодификации ностальгии, в рамках которых происходит атака на сакральное ядро культуры, что приводит к искажению исторической памяти.

Первый этап связан с кризисом настоящего и запросом на стабильность. Нестабильность биотехносферы (экономические кризисы, ускорение темпов жизни, технологические сдвиги) создает в психосфере экзистенциальный запрос на «Дом» как точку опоры, убежище от тревог. В контексте российского общества символом стабильности является период застоя (символ предсказуемости быта). Кризис будущего, как указывает Н. Копосов ведет к компенсаторному обращению к прошлому [5, с. 257-259]. Последствием данного обращения в рамках капиталистической системы ведет к подмене архетипической потребности в «Доме» (тоска по подлинному бытию) тоской по конкретным историческим эпохам, которые наделяются сакральным статусом.

Второй этап характеризуется производством отчужденной истории. Социосфера (государство, рынок) и культуросфера (медиа, искусство) отвечают на запрос психосферы путем производства симулякров [6, с. 5, 7]. Данные симулякры являются товарными образами прошлого, очищенные от травматического опыта. Индустрия развлечений превращает сакральные символы в бренды, «ностальгические артефакты», которые можно продать [1, с. 22, 98-99]. Прошлое становится сырьем для производства фильмов, сериалов и сувениров. В результате отчужденная история приобретает характер симулякра по Ж. Бодрийяру, а именно, отчужденная история становится копией без оригинала, которую можно наполнять абсолютно любым смысловым содержанием или наоборот не наполнять вовсе [6, с. 10].

На третьем этапе симулякры интериоризируются через механизм ложных воспоминаний. Внешние образы усваиваются психикой, замещая таким образом реальный опыт [7, с. 170-171, 175]. В результате возникает предпосылка для разворачивания феномена «ностальгии без памяти», характеризующийся тоской по прошлому, которое человек лично не переживал и которого могло и не быть. Историческая память на индивидуальном уровне перестает быть результатом переживания личного опыта и становится продуктом массового потребления, который можно купить и продать.

Заключение. Таким образом, мы можем сделать вывод, что на каждом этапе механизма производства коммодифицированной ностальгии происходит искажения исторической памяти и сакрального ядра культуры. На индивидуальном уровне критическое историческое сознание подменяется ложными воспоминаниями, которые блокируют рефлексию травматического опыта. На коллективном уровне происходит унификация образов прошлого в угоду рыночной конъюнктуры, что ведет к подмене подлинной связи с истоками товарными симулякрами.

Список литератур

1. Бойм С. Будущее ностальгии / С. Бойм. – М.: Новое литературное обозрение, 2021. – 680 с. – ISBN 978-5-4448-1570-0.
2. Розов Н. С. Философия и теория истории: Пролегомены / Н. С. Розов. – М.: ЛЕНАНД, 2019 – 608 с. – ISBN 978-5-9710-6430-5.
3. Нефедова Л. К., Руди А. Ш. Ностальгия в сакральном ядре культуры / Л. К. Нефедова., А. Ш. Руди // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2024. – №79. – С. 134-145. – DOI 10.17223/1998863X/79/13.
4. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман. – СПБ.: Питер, 2008. – 240 с. – ISBN 978-5-469-00034-1.
5. Копосов Н. Память строго режима: История и политика в России / Н. Копосов. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 320 с. – ISBN 978-5-86793-851-2.
6. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – 240 с. – ISBN 978-5-91478-023-1.
7. Хаттон П. История как искусство памяти / П. Хаттон. – СПБ.: Владимир Даль, 2003. – 424 с. – ISBN 5-93615-026-7.

УДК 37.014

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ИНСТРУМЕНТ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ (НА ПРИМЕРЕ ЗАПОРОЖСКОЙ ОБЛАСТИ)

Поправко О.В., канд. филос. наук, доц., ORCID ID 0000-0002-4765-2300
ФГБОУ «Мелитопольский государственный университет»,
г. Мелитополь, Запорожская обл., РФ
popravko_olya2@mail.ru

Образование в условиях социокультурных трансформаций и гибридных угроз выступает важнейшим инструментом формирования общероссийской гражданской идентичности. На современном этапе интеграция воссоединенных регионов в единое образовательное и правовое пространство Российской Федерации требует не только институциональной и юридической синхронизации, но и глубокой аксиологической консолидации общества. Этот процесс опирается на традиционные духовно-нравственные ценности, закрепленные в стратегических документах государственной политики, включая Указы Президента РФ № 809 и № 529.

Осмысление этой задачи на практике требует четкого научно-теоретического понимания того базиса, который подлежит формированию. В этой связи ключевое значение приобретает само понятие гражданской идентичности. Оно представляет собой осознание человеком своей принадлежности к определенному политическому сообществу, сопряженное с представлениями о его истории, правовых институтах, социальных нормах, ценностях и собственной ответственности перед обществом. При этом гражданскую идентичность нельзя полностью отождествлять с политической лояльностью: человек может обладать устойчивым чувством принадлежности к государству и одновременно критически относиться к отдельным решениям его органов власти. С научной точки зрения более продуктивным является понимание гражданской идентичности как сочетания когнитивного, ценностного, эмоционального, деятельностного и коммуникативного компонентов [3, с. 137].

Запорожская область представляет собой уникальный и сложный пример трансформации образовательного пространства. Регион переживает одновременное влияние вооруженного конфликта, изменение институциональной среды, перестройку инфраструктуры и столкновение различных интерпретаций исторических и политических событий. С одной стороны, сохраняются риски для безопасности участников образовательного процесса; с другой – идет активная интеграция в российское правовое и образовательное поле.

Выстраивание новой системы в таких условиях требуют надежной теоретической опоры. Методологическим фундаментом для решения этих задач служат системный, аксиологический и личностно-деятельностный подходы, а также теория воспитательных пространств. Традиционные ценности выполняют здесь ключевую методологическую функцию, выступая принципом целеполагания в образовательной политике, основой для интеграции воспитательного компонента во все сферы деятельности образовательных организаций, а также критерием оценки эффективности управления. Так обуславливается задача формирования гармонично развитой личности, сочетающей профессиональные компетенции с гражданской ответственностью, патриотизмом и приверженностью отечественной культуре.

Практическая реализация ценностно-ориентированного управления в воссоединенных субъектах реализуется через систему взаимосвязанных мер. К ним относятся гармонизация региональной нормативно-правовой базы, обновление гуманитарного содержания учебных дисциплин и создание Координационных советов по воспитанию.

Центром координации региональной системы воспитания выступает Мелитопольский государственный университет, который обеспечивает научно-просветительскую работу, методическую поддержку школ и подготовку педагогических кадров нового поколения в едином контуре «вуз – школа – семья – общество». На микроуровне преемственность ценностей поддерживается через систему наставничества по модели «педагог – ученик», где преподаватели транслируют ориентиры через личный пример. Кроме того, практическую реализацию ценностей милосердия и социальной ответственности обеспечивают развивающиеся волонтерские движения, охватывающие шефство над мемориалами, помощь ветеранам и экологические инициативы.

Однако реализация этих инициатив на практике сопряжена с определенными трудностями. Процесс ценностной трансформации сталкивается с объективными барьерами и рисками: как показывают исследования (в частности, работы Е.М. Арутюновой), молодежь Запорожской области отличается большей неоднородностью восприятия происходящих изменений по сравнению с территориями с устоявшейся российской идентичностью, что требует тонких и научно обоснованных педагогических подходов [1, с. 19]. К числу других барьеров относятся формализм и бюрократизация воспитательного процесса, преобладание событийного подхода над системным, ментальная инертность части педагогического состава и учащихся, а также недостаточная разработанность единых качественных критериев оценки. Преодоление этих трудностей требует от управленцев гибких решений, создания благоприятной психологической атмосферы, отказа от форсированного

навязывания ценностей в пользу их естественной интериоризации, а также методической поддержки учителей.

Особую роль в преодолении данных барьеров играет коммуникативная организация образовательного процесса. Значение подобных проектов заключается в том, что они создают регулярное пространство для обсуждения ценностей, общественных событий и вопросов гражданской ответственности. Однако эффективность такой коммуникации зависит не только от содержания занятий: большое значение имеют форма подачи материала и возможность обратной связи. Наиболее эффективной является модель: информация → вопрос → обсуждение → сопоставление аргументов → самостоятельный вывод → практическое действие [2, с. 247]. Именно такой диалогический и деятельностный подход позволяет гармонично развивать все компоненты гражданской идентичности, превращая систему образования Запорожской области в действенный инструмент формирования общероссийской гражданской идентичности в условиях современных вызовов.

Таким образом, традиционные духовно-нравственные ценности являются не просто абстрактными идеалами, а действенным инструментом стратегического управления образовательными системами. Их последовательное внедрение через синтез административных решений, университетской поддержки, наставничества и реальных волонтерских практик позволяет успешно разрешать ценностные противоречия переходного периода, обеспечивать гражданское единство и гармонично включать новые регионы в единое культурно-цивилизационное пространство России.

Информация о финансовой поддержке: *Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-02912, https://rscf.ru/project/25-28-02912/ (в рамках проекта «Социально-культурные аспекты управления образованием в условиях интеграции новых регионов в образовательное пространство Российской Федерации (на примере Запорожской области)», выполняемого на базе ФГБОУ ВО «МелГУ» в 2026–2028 гг.).*

Список литературы

1. Арутюнова Е.М. «Россия тут надолго»: восприятие российской идентичности у молодежи новых регионов (на примере молодежи ДНР, ЛНР и Запорожской области) // Гуманитарий Юга России. – 2026. – № 1(77). – С. 16-33.
2. Буранок С.О. Педагогические условия формирования гражданской идентичности // Самарский научный вестник. – 2021. – № 4. – С. 247-253.
3. Самаркина И.В. Формирование гражданской идентичности в системе образовательной политики в условиях трансформации политического пространства // Евразийская интеграция: экономика, право, политика. – 2024. – № 3. – С. 133-143.

УДК 141.319

К АНАЛИЗУ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ АНТРОПОСОЦИОГЕНЕЗА

Пузь И. В., канд. психол. наук, доц., ORCID 0000-0003-3697-1637,
Михайловина В. Ю., ORCID 0009-0001-0428-4923
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный медицинский университет имени М. Горького», г. Донецк, РФ
i.puz2025@mail.ru, mihailovina.vu@yandex.ru

Введение. Проблема антропосоциогенеза является одним из актуальных и научно-перспективных направлений современной философии и науки. Это связано с прогрессивным обновлением условий, в которых существует современное человечество, с появлением новых испытаний существования цивилизации.

Цель работы – указать идеи философского осмысления происходящих процессов антропосоциогенеза. Задача исследования – в самом общем виде представить их философский и научный смысл. Работа выполнена на основе методологии диалектического материализма, использована классическая диалектико-материалистическая литература, сделан краткий обзор современных научных исследований по данной проблематике.

Основная часть. В качестве исходных методологических позиций исследования использованы работы К. Маркса, Ф. Энгельса, Ч. Дарвина. Для сравнения с ними приводится идеалистическая позиция Гегеля. В работе представлены частные примеры философского осмысления антропосоциогенеза в работах таких авторов, как: Б. Ф. Поршнева, Ю. И. Семенова, Д. Н. Бабенцева, М. С. Лозовского, Э. Ш. Тагиева, М. Н. Кузнецовой

Прежде всего, в философской литературе выделены несколько направлений философского осмысления антропосоциогенеза: а) первый подход считает доминантой антропосоциогенеза природу; его позиция – человек – результат эволюции животного; б) второй – о появлении человека позаботился «пробуждающийся дух» (Гегель не отвергал связи человека с животным миром, но показал, что само по себе природа к этому не имеет никакого отношения); в) третий подход к возникновению человека – социально-практический: человек – это общественное существо, а механизм его становления в данном историческом качестве – только общественная деятельность [3, с.97].

Д. Н. Бабенцев пишет о том, что «проблема антропосоциогенеза традиционно сохраняет свою актуальность для науки, в первую очередь – антропологии, истории и философии, поскольку касается первого факта истории – происхождения и формирования человека» [1, с.37]. Д. Н. Бабенцев дает историческую справку самого раннего отражения

данного вопроса в истории и философии. Говоря о проблеме антропосоциогенеза, он пишет: «Первое концептуальное оформление и общее решение она приобрела в XIX веке в трудах Ч. Дарвина и Ф. Энгельса. Существенную проработку концепция антропосоциогенеза получила в отечественной литературе второй половины XX века. Наиболее принципиальными и перспективными в плане углубления представляются исследования Б. Ф. Поршнева и Ю. И. Семенова, которым удалось при решении проблемы антропосоциогенеза в существенной мере использовать материал социальной биологии» [1, с.37].

В истории науки зафиксировано, что антропосоциогенез стал научно подтверждаться только в XIX веке. К этому относят работу Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859), Ф. Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека (…). В этих работах авторы утверждают историческую роль труда в биосоциальном формировании человека [2]. В советской науке Б. Ф. Поршнев один из первых систематизировал первобытную историю, искал физиологические доказательства формирования человека как общественного существа. Для него это была речь [4]. Ю. И. Семенов доказывал одновременность процессов антропогенеза и социогенеза. Собственно, он ввел понятие антропосоциогенеза, поддержал научную идею «двух скачков в эволюции человека: первый – это переход от стадии животных к стадии человека и второй – это смена палеонтропов людьми современного типа [1, с.39]. Исследователи отмечают, что в целом работы Ю. И. Семенова богаты эмпирическим материалом, работы Б. Ф. Поршнева богаты философской интерпретацией данного материала.

Философское осмысление истории антропосоциогенеза позволило исследователям утверждать, что основными прогрессивными и преобладающими факторами формирования человека изначально были: «общественный труд», «речь», «появление цели», «осознание социальной потребности», «внутренняя предметность человека», «появление рода как социума», «появление социальных качеств родового социума», «запрет», «понимание родственности», «тотемность», «социальное положение в структуре рода-социальная иерархия», «социальные отношения и общественное сознание», «нормативные отношения» – в том числе и половые [3, с. 97].

Основными концептуальщиками и методологами антропосоциогенеза выступили идеалисты и материалисты. Идеалист Гегель писал, «о саморазвитии абсолютного разума, пронизывающего природу и определяющего всё многообразие существующих в ней форм. В понятии абсолютной идеи выражена полнота всего сущего. «Индивид имеет бесконечную ценность» – провозглашает Гегель. Таким образом, человек выступает в качестве носителя абсолютного разума, который действует по определённым, заложенным в нём законам.

Диаметрально противоположны взгляды представителей диалектического материализма – К. Маркса и Ф. Энгельса: для них происхождение человека и общества – в симбиозе природы и общества. В эволюционной теории Ч. Дарвина главный фактор развития всего живого – «естественный отбор и изменчивость». Ч. Дарвин указал, что в условиях бинарной природы (единства и борьбы двух противоположностей за существование) выживает сильнейший, то есть более приспособленный к новым условиям среды. Диалектический материализм утверждает, что все биосоциальные факторы, через которые проходил человек в своём историческом становлении, работают в комплексе и взаимосвязанно обусловливают процесс превращения обезьяны в человека.

Философское осмысление антропосоциогенеза достаточно представлено культурологическим подходом к биосоциальному преобразованию человека (В. М. Вильчек, Э. Кассирер и др.). По В. М. Вильчеку, именно культура является предпосылкой возникновения человека. Культура выполняет компенсаторную функцию за утраченную с природой связь, в которой только и раскрывается истинно человеческая способность творить [5, с.35]. Напомним, что в истории науки уже была мысль о том, что культурное развитие – это сфера компенсации недостаточности органического развития. Она принадлежит Л. С. Выготскому в рамках его концепции «культурно-исторической психики человека».

В философском осмыслении антропосоциогенеза Э. Кассирер утверждает, что вся человеческая деятельность имеет символический характер, так как человек – это животное символическое и созидательное. И что его интересуют не предметы труда, а магия, ритуалы, мифы. По его мнению, именно они предшествуют ручному труду, являясь его основой [5, с. 36].

Заключение. Знакомство с представленной проблемой, изучение философской и научной литературы, позволяют нам сделать ряд выводов: во-первых, философское осмысление антропосоциогенеза постоянно актуализируется, захватывая смежные области философии; во-вторых, современная наука подтверждает классические идеи антропосоциогенеза; в-третьих, базовой методологией исследования антропосоциогенеза является методология диалектического материализма.

Список литературы

1. Бабенцев, Д. Н. Актуальна ли сегодня проблема антропосоциогенеза / Д. Н. Бабенцев // Социальные и гуманитарные науки: теория и практика. 2017. – С. 37-40. – Текст электронный. – URL – https://cyberleninka.ru/article/n/aktualna-li-segodnya-problema-antroposotsiogeneza/viewer?ysclid=muzpggrd4a444596850 (дата обращения 01.10.2026)
2. Дрюк, М.А. Некоторые философско-методологические вопросы теории антропосоциогенеза / М. А. Дрюк // Вестник РУДН. Сер. Философия, 2009. – №3. – С. 79-86.

3. Лозовской, М. С. Философские проблемы антропосоциогенеза / М. С. Лозовской // Интеллектуальный потенциал XXI века: ступени познания. – 2015. – №29. – С. 96-101.
4. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. – 487 с.
5. Тагиев, Э. Ш., Кузнецова, М. Н. Проблема антропосоциогенеза / Э. Ш. Тагиев, М. Н. Кузнецова // Бюллетень медицинских интернет-конференций. 2022. – Т. 12, №2. – С. 35.

УДК 130.2 + 82.0 + 316.7

ПИСЬМЕННОСТЬ КАК ЗЕРКАЛО ПАМЯТИ: ПАРАДОКС ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Триморук Е.Д., ORCID 0009-0004-2757-233X
ГОУ «Приднестровский государственный университет им. Т.Г. Шевченко»,
г. Тирасполь, Молдова
trener200686@mail.ru

Введение. Среди образов, которыми человечество описывает собственную память, зеркало занимает особое место. Оно обещает сохранение образа, но одновременно искажает его: переворачивает, уплощает, задерживает свет. Именно эта двойственность делает зеркало точной метафорой письменности. Центральный тезис настоящей работы: письменность не решает проблему преемственности памяти, а переформулирует её.

Основная часть. В диалоге Платона «Федр» (274c–275b) бог Тевт предлагает царю Тамусу письменность как «средство для памяти и мудрости». Царь возражает: письмо породит не память (*mneme*), а лишь напоминание (*hypomnesis*) — внешний костыль, ослабляющий способность к живому припоминанию. Письменность оказывается *pharmakon* — одновременно лекарством и ядом [1].

Ж. Деррида показал, что письмо у Платона осмысляется как supplement: дополнение, которое выдаёт себя за восполнение недостатка, но тем самым обнаруживает, что сам «оригинал» уже несёт структуру восполнения. Протез предшествует органу [2]. Зеркало здесь — точная метафора: оно верно оригиналу и одновременно не тождественно ему.

А. Бергсон различает «чистое воспоминание» и «образ-воспоминание». Письменная фиксация — принудительная материализация: воспоминание переводится в знак и перестаёт быть воспоминанием. Подлинная преемственность памяти телесна: она передаётся через жест, ритм, интонацию [3].

М. Хальбвакс подчёркивает: воспоминания не передаются в одиночестве. Носителем памяти является группа. Пока воспоминание продолжает существовать, нет необходимости фиксировать его письменно. Письмо — симптом утраты [4]. Я. Ассман различает коммуникативную

память (живую, устную) и культурную (формализованную, письменную). Переход от первой ко второй — не прогресс, а трансформация с неизбежными потерями [5].

Исторический материал подтверждает эту логику. Метод локусов Симонида родился из катастрофы — гибели свидетелей. Пифагорейцы ежедневно прокручивали в памяти события дня. Гомеровский эпос передавался устно; запись сохранила тексты, но положила конец живым исполнителям [6]. Персидская система воспитания (по Геродоту и Ксенофонту) учила верховой езде, стрельбе и правдивости — принципиально нетекстуальным навыкам.

Предлагается типология трёх исходов письменной фиксации. Протез-спаситель: традиция слабеет, письмо фиксирует хотя бы форму (Фирдоуси, Писистрат). Протез-убийца: традиция ещё жива, письмо атрофирует живое припоминание (Платон). Протез-призрак: традиция умерла, тексты существуют без носителей.

Позитивную модель предлагает П.А. Флоренский. Он различает лицо, лик и личину. Личина — форма без содержания, знак без означаемого. Это характеристика письменного текста, утратившего живую традицию. Икона, напротив, — окно, пропускающее свет. Зеркало возвращает свет обратно. Икона является только в акте живого предстояния, внутри общины. Подлинная преемственность требует живого другого [7].

Если письменность — фармакон, то орган, который она атрофирует, можно сохранять отдельно. История знает практики: заучивание наизусть, письмо от руки, повторение перед сном, интервальные повторения, метод локусов, громкое чтение, пересказ своими словами, совместное воспоминание. Все они возвращают памяти телесность, социальность и ритм.

Заключение. Письменность не решает проблему преемственности памяти, а переформулирует её. Живая память смертна, но подлинна; письменная — бессмертна, но призрачна. Письмо предлагает зеркало вместо окна. Задача культуры — не отказываться от зеркала, а не забывать, что оно отражает, и сохранять возможность смотреть сквозь.

Список литературы

1. Платон. Федр / пер. А.Н. Егунова. – М. : Мысль, 1993. – 336 с.
2. Деррида Ж. Диссеминация / пер. Д. Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 608 с.
3. Бергсон А. Материя и память / пер. с фр. – М. : Московский клуб, 1992. – 336 с.
4. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / пер. С.Н. Зенкина. – М. : Новое издательство, 2007. – 346 с.
5. Ассман Я. Культурная память / пер. М.М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
6. Йейтс Ф. Искусство памяти / пер. Е. Малышкина. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 476 с.
7. Флоренский П.А. Иконостас. – М. : Искусство, 1994. – 265 с.

УДК 316.4

ПАТРИОТИЗМ И ОБЩЕГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: СОЦИАЛЬНЫЕ ГРАНИ ВЗАИМООБУСЛОВЛЕННОСТИ

Туйчиева З.А., ORCID 0000-0003-1362-6283,
Лустин Ю.М., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0001-6201-8279,
ФГБОУ ВО «Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского», г. Донецк, РФ
falzarina@yandex.com, lustin56@mail.ru

В современных научных исследованиях проблема взаимосвязи патриотизма и общегражданской идентичности занимает одно из центральных мест. В условиях антропо-исторических трансформаций, виртуализации коммуникационных пространств, кризиса традиционных социально-типологических механизмов диалога культур патриотизм функционирует как ценностная основа, дающая возможность идентифицировать индивида с конкретным сообществом.

Общегражданская идентичность, в свою очередь, определяется как осознание индивидом своей принадлежности к сообществу граждан определенного государства, принятие его идей, норм и ценностно-ориентированных моделей социального развития и совместной общественной деятельности [4]. В этом контексте патриотизм рассматривается не только как эмоциональная привязанность к Отечеству, но как механизм самоопределения, с помощью которого индивид формирует свое отношение к государству, обществу, политико-идеологической системе**.**

Патриотизм и общегражданская идентичность сознательного человека тесным образом взаимосвязаны. Патриотизм – имманентная основа общегражданской идентичности**.** Чувство любви к Отечеству, гордость за историю и культуру народа, готовность служить его интересам активным образом формирует у индивида глубокомысленное представление о своей общности с государством и его гражданами. Вследствие этого, патриотизм выступает в роли фундаментального средства самоидентификации, содействуя личности в истинно верном осознании себя органической частью гражданской общности.

Исследование установило: процесс самоидентификации посредством патриотических свойств человека разворачивается на нескольких уровнях. Так, в структуре средовой идентичности выделяются такие ее основные виды, как: территориальная, региональная, корпоративная, религиозная (конфессиональная), этническая. Важно отметить, что патриотизм является устойчивым феноменом и в выявленной системе идентичностей, общегражданская идентичность имеет приоритетный характер, «превращаясь» тем самым в ведущую диспозицию человека-патриота. В

этом значении объектологический примат гражданской принадлежности «выполняет» интегрирующую, координирующую роль по отношению к другим формам групповой принадлежности.

Важной составляющей общегражданской идентичности является духовно-нравственное доверие и идейная солидарность между гражданами, которые служат моральным фундаментом устойчивого общественного развития [3, с. 226-227].

Самоидентификация через патриотизм не сводится к пассивному констатированию наличия гражданского статуса. Она отражает активную позицию субъекта социальной практики, который, к примеру, может поддерживать существующий политический порядок или, напротив, выступать с позиций реформаторской оппозиции, полагая, что система нуждается в преобразовании. Принципиальным условием гражданской идентификации выступает возможность индивидов участвовать в принятии политических решений [1]. В этом случае человек ощущают себя гражданином не формально (по факту документа или места рождения), а по причине реальной сопричастности к судьбе страны и готовности в любую минуту встать на ее защиту.

Государственная символика, святоотеческие ритуалы, памятные даты формируют социальное самосознание, коллективное «мы». Национально-историческая память, объединяющая представления о значимых событиях государства и общества в целостный нарратив, служит фундаментом общегражданской идентичности и легитимации общенациональных ценностей.

Патриотизм сознательной личности есть активное проявление ее гражданственности**.** Он не ограничивается лишь эмоционально-чувственным отношением, а находит долженствующее выражение в конкретных действиях (поступках), направленных на благо страны, на защиту ее суверенитета. Такое поведение на деле демонстрирует сформированную общегражданскую идентичность человека, его ярко выраженную идейно-политическую позицию, культуроемкий потенциал социально-типологического познания [2, с. 139-141].

На социально-культурную активизацию патриотического потенциала личности воздействует несколько специфических моментов. Это: а) позитивное отношение личности к судьбе и истории своего Отечества; б) адекватное заимствование человеком из мирового (регионального) культурно-исторического наследия установлений общественно-нравственного долженствования, идейного самоутверждения; в) истинно верное понимание духовно-героического опыта старших поколений, которое зависит от типологии личности, конкретных условий ее социализации [5]; г) осознанное проявление морально-нравственных

Таким образом, патриотизм во взаимосвязи с гражданской идентичностью выполняет функцию самоидентификации, обеспечивая

связь индивида с политической общностью через систему ценностей, символов и исторических нарративов. Целенаправленное формирование общегражданской идентичности осуществляется через комплекс институтов (образование, культура, политика памяти), каждый из которых обладает собственным потенциалом.

Формирование гражданской идентичности (через общее историческое прошлое, язык, культуру, переживание совместных событий) создает почву для возникновения и развития патриотических чувств. Одновременно с этим, патриотизм стимулирует активную гражданскую позицию, что является одним из проявлений гражданской идентичности. В этой связи императивный смысл гениального постулата И.В. Гете «попробуй исполнить свой долг, и ты узнаешь, что в тебе есть», служит эталоном активной гражданской позиции, всегда актуален в духовно-мировоззренческих устремлениях каждого человека-патриота.

Список литературы

1. Дзахова, Л. Х. Гражданская идентичность и патриотизм как цементирующие факторы в условиях современного политического транзита / Л. Х. Дзахова, Т. О. Цахилов // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки СКАГС. – 2016. – № 2. – С. 174-180. – EDN WFADNV.
2. Лустин, Ю. М. Культура типологического познания личности в экофилософской парадигме современности / Ю. М. Лустин // Философия и культура в гуманитарном дискурсе : Материалы международной научно-методической конференции, Воронеж, 27–28 апреля 2021 года. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ - филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2021. – С. 137-142. – EDN LWOTLL
3. Лустин, Ю. М. Человек и общество в концептуальной парадигме диалектико-типологического взаимодействия: теория и практика / Ю. М. Лустин. – Донецк: Донецкий национальный университет экономики и торговли имени Михаила Туган-Барановского, 2025. – 565 с. – ISBN 978-5-600-04866-9. – EDN PNNXBE.
4. Храпов С.А., Скородумова О.Б., Кузнецова Е.И. Феномен общегражданской идентичности в философии и социально-гуманитарных концепциях // Вестник Калмыцкого университета, 2025. – № 1 (65). – С. 190-195. – DOI 10.53315/1995-0713-2025-65-1-190-195
5. Lustin, Yu. M. Personality typology as a conceptual factor in its socialization / Yu. M. Lustin // Scientific research of the SCO countries: synergy and integration : Proceedings of the International Science Conference, Beijing, 23 сентября 2026 года. – Beijing: Scientific publishing house Infinity, 2026. – P. 166-170. – DOI 10.34660/INF.2026.18.92.026. – EDN AMFPDV.

УДК 141.2

УТРАЧЕННЫЙ ПРОГНОЗ: ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ ПРЕДИКТИВНОЙ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ

Ушаков Д. С., д-р экон. наук, проф., ORCID 0000-0001-6413-6116
ФГБОУ ВО «Ростовский государственный экономический университет (РИНХ)»,
г. Ростов-на-Дону, РФ
fintaliano@yandex.ru

Введение. Философия долгое время располагала способностью, которую она за минувшее столетие почти незаметно для себя утратила. Речь не о пророчествах и не о футурологических сценариях, а о структурном выводе, посредством которого из устройства наличного определялись бы обязательные параметры последующих положений. Платон, раскрывая в «Государстве» последовательность вырождения правления от тимократии к тирании, предъявлял не историческую гипотезу, а необходимость, вытекающую из строения самих форм [1, с. 328–360]. Современная философия подобных операций не производит, и их отсутствие не воспринимается как дефицит: диагностика настоящего считается законной работой, тогда как вывод из диагностики к ближайшей фазе оценивается либо как методологическая наивность, либо как скрытая идеология. Предлагаемый доклад рассматривает причины такого положения и подтверждает, что решающая из них состоит не в осторожности исследователей, а в устройстве онтологий, из которых философия действует.

Основная часть. Две причины утраты лежат на поверхности и объясняют меньше, чем принято считать. Первая имеет характер дисциплинарной травмы: XIX столетие произвело большие прогнозы гегелевского, марксистского, позитивистского и эволюционистского происхождения, XX же обернулось историей их провала, последним по времени эпизодом которого стал тезис о конце истории, заявленный Ф. Фукуямой в 1989 году и опровергнутый возвращением авторитарных форм правления в течение последующих трёх десятилетий [2]. Следствием стала не разборчивость в прогнозах, а автоматическая подозрительность ко всякому крупному прогностическому высказыванию, при которой прогнозирующий заранее квалифицируется либо как утопист, либо как идеолог в маскировке. Вторая причина связана с антисциентистским поворотом континентальной мысли, в котором предсказание, отождествлённое с исчислением и с техническим поставом, стало рассматриваться как то, что философии надлежит преодолевать, а не производить. Обе причины, однако, объясняют лишь нежелание прогнозировать, но не объясняют неспособности.

Объясняющим представляется тезис о том, что философия не располагает онтологией, из которой прогноз мог бы следовать. Онтология субстанции, определяющей себя через самотождественность, статична по определению. Гегелевская онтология динамична, но её предиктивность обращена назад, и признание этого содержится в самой формуле о сове Минервы, начинающей полёт с наступлением сумерек. Постструктуралистская онтология различия антипредиктивна по замыслу, так как устроена таким образом, чтобы из анализа настоящего структурно не следовало ничего о будущем. Новейшие проекты, объявившие о возвращении к онтологии после лингвистического поворота, положения не меняют. К. Барад, описывая мир через интра-акции и агенциальные разрезы, даёт динамическую и реляционную картину, из которой, однако, предиктивный инструмент не строится [3]. И. Стенгерс с её космополитикой мыслит проспективнее, но до методологической процедуры не доходит [4]. К. Мейясу доказывает необходимость контингентности, откуда следует лишь, что всё может быть иначе, а не то, в каком направлении это «иначе» кристаллизуется [5]. Отказ философии от предиктивной функции оказывается не выбором, а следствием основания.

Предиктивная функция возвращается философии тогда, когда основание меняется, и таким основанием может служить онтология удержания, разрабатываемая автором [6]. Удержание здесь есть способ, каким всё сущее есть, и всякая конфигурация, в том числе социальная, существует лишь постольку, поскольку удерживается, причём удержание не бывает равномерным: составляющие конфигурации меняются с различными темпами, и накопление этой асимметрии не может оставаться безразличным для целого. Напряжение, достигшее предела, разрешается разрывом установленного порядка, который оседает в новый порядок, институционализируется и утрачивает память о собственном происхождении, воспроизводя на следующем уровне ранее разомкнутую структуру. Прогноз строится на этом инварианте. Диагностика наличной конфигурации сил и темпов их изменения позволяет локализовать точку давления и указать направление, в котором порядок не может не сдвинуться, если темпы сохранятся, а закон оседания разрыва позволяет указать ближайшую фазу, на которой возникшее переоформление станет институтом. Существенно и различение вектора и формы. Прогноз утверждает направление кристаллизации, а не конкретное учреждение, в котором она воплотится, и возражение, что кристаллизация прошла иначе, оспаривает частный прогноз, а не метод.

Работу процедуры можно показать на институте авторства, который генеративные системы подвергли давлению раньше других. Категория автора, закреплённая в праве через человеческое творческое участие, удерживается регистрирующими и судебными инстанциями, тогда как темп порождения изображений несопоставим с темпом институциональных

изменений, и эта асимметрия уже локализовала точку давления на пороге категории: в 2025 году апелляционный суд округа Колумбия по делу Thaler v. Perlmutter подтвердил отказ в регистрации изображения, созданного машиной автономно [7], тогда как человеческий отбор и правка машинных результатов признаются охраноспособными. Отсюда следует вектор: категория автора не будет ни упразднена, ни распространена на машину, но кристаллизуется в градуированный институт с процедурно закреплённым порогом человеческого участия. Прогноз утверждает направление, а не величину порога, и опровергается в срок институционализации, если категория будет отменена либо машине будет присвоен статус автора.

Заключение. Восстановленная таким образом предиктивность не возвращает философию к прогностической самоуверенности девятнадцатого века, поскольку встраивает в самый механизм вывода условия его проверки. Опровержение приходит в срок институционализации: если возникшее переоформление оседает в форму, противоположную указанной, либо не оседает вовсе, прогноз ложен, и проверка эта, не будучи мгновенной, остаётся принципиальной. Горизонт вывода ограничен той же точкой, ибо за моментом институционализации открывается новое напряжение, наличной конфигурацией не содержащееся и предсказанию из неё не поддающееся. Воспроизводимость обеспечена эксплицитностью процедуры, так что иной исследователь, ведущий диагностику той же конфигурации, приходит к сопоставимому результату либо указывает локализуемую точку расхождения. В отношении к социальной реальности сказанное означает, что философское осмысление современности не обязано останавливаться на диагнозе и располагает средствами для вывода о ближайшей фазе диагностируемого, если основание, на котором ведётся осмысление, допускает такой вывод по своему устройству.

Список литературы

1. Платон. Государство / Платон; пер. с др.-греч. А. Н. Егунова // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. – Москва: Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79–420.
2. Fukuyama, F. The End of History? / F. Fukuyama // The National Interest. – 1989. – No. 16. – P. 3–18.
3. Barad, K. Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning / K. Barad. – Durham: Duke University Press, 2007. – 524 p.
4. Stengers, I. Cosmopolitics I / I. Stengers ; transl. by R. Bononno. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. – 312 p.
5. Meillassoux, Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency / Q. Meillassoux ; transl. by R. Brassier. – London: Continuum, 2008. – 148 p.
6. Ушаков, Д. С. Пробуждение без спящего: сквозь генеалогию мысли к предиктивной философии : монография / Д. С. Ушаков. – Москва: ИНФРА-М, 2026. – 375 с.
7. Thaler v. Perlmutter, 130 F.4th 1039 (D.C. Cir. 2025). – URL: https://www.cadc.uscourts.gov/ (дата обращения: 28.09.2026).

УДК 130.2

ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ КОНФУЦИАНСКОГО КИТАЯ

Цуканова В.Е., ORCID 0009-0003-4170-1970
ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения»,
г. Санкт-Петербург, РФ
vatsu1997@inbox.ru

Под социальной реальностью можно понимать всю совокупность протекающих в обществе процессов. Так, Н.С. Пронер и О.А. Богатырева включают в означенную совокупность все самовоспроизводящиеся циклы жизни отдельных людей, социальные институты, регулирующие действия социальных субъектов, устойчивые нормы социального поведения, традиции [1, с. 135]. Именно в процессе социализации человек получает, закрепляет и воспроизводит базовые представления о той социальной реальности, в которую он включен посредством сложной системы социальных связей [2, с. 71].

На сегодняшний день понятие социальной реальности представляет собой одно из важнейших понятий не только для социальной теории, но и для таких дисциплин, как философская антропология и философия культуры, поскольку основы нравственности, морали и права как оснований человеческого бытия принадлежат к числу вечных вопросов не только социально-философского знания.

Реальность представляет собой очень сложную знаковую систему и, чтобы уловить смысл, надо знать и понимать ее язык [3, с. 381]. Конечно же, знаково-символической системой является и реальность социальная, в которой именно человек предстает её активным творцом, организуя и познавая свою деятельность через символические формы – язык, миф, ритуал.

Начиная с древнейших времен и вплоть до настоящего времени, ритуал несет в себе выраженную социально-консолидирующую функцию, выступая одним из мощнейших инструментов конструирования социальной реальности. Согласно концепции Э. Дюркгейма, ритуал представляет особую форму деятельности, в процессе которой при помощи знаково-символической системы координат создается высшая реальность, отличающаяся от реальности обыденной и способствующая формированию и поддержанию коллективных представлений.

В данном аспекте особенно интересен культурный опыт Китая, в котором конфуцианство оказало решающий фактор на формирование китайской социальной идентичности. Ритуал – ли (кит. традиционное написание 禮, упрощенное 礼, lǐ) – в китайской конфуцианской культурной

традиции является высшим выражением этической благопристойности и основой социальной стабильности. В. Яковлева приводит следующие значения ли в современном китайском языке: ритуал, церемония, правило, обряд, норма поведения, благопристойность, традиция, вежливость и др [6, с. 156].

В традиционных культурах ритуалы имеют, прежде всего, религиозный характер и являются базовыми регуляторами сакральной и профанной сфер жизни общества. Однако религиозность в традиционном Китае имела специфический характер и служила практическим целям государства, общества, человека. Как отмечает Г. К. Честертон, когда-то Китай выбрал веру в разум, в связи с чем конфуцианство на столетия упорядочило социум, накрепко соединив нравственность с ритуалом, в синтезе которых «гладкость повседневной социальной жизни охраняла покой души» [4].

Строгое следование ритуалу представляло собой фундамент общественной деятельности, упорядочивало её, защищало от случайностей. Нормы ритуала выражали волю Неба, их соблюдение способствовало поддержанию коммуникации между Небом и Землей, сохраняло их баланс [6, с. 164]. Ритуал устанавливал стандарт поведения правителя и подданных, способствуя развитию их моральных качеств. Конфуцианское понятие ли включало в себя следующие этические нормы, подчинение которым было абсолютным – власть государя над подданными, отца над сыном, мужа над женой, а также пять добродетелей – гуманность, чувство долга, обряды и церемонии, мудрость и доверие [6, с. 165].

С точки зрения европейской антропоцентрической мировоззренческой парадигмы, роль человека в китайской социальной системе, изначально подавляющей его индивидуальность, ничтожна. В некоторой степени, ритуал действительно во многом лишает человека самостоятельности суждения и действий [6, с. 164].

Однако, по мнению конфуцианских мудрецов, служивших целям автократического общества, правильный путь не существует в отрыве от людей. Исходя из конфуцианского тезиса о том, что хорошему человеку не с чем спорить, китайцы с многовековым постоянством стремились к самосовершенствованию, а значит – и к совершенствованию социальной реальности. Сущностной чертой социальной реальности конфуцианского Китая является особый статус личных связей – «гуаньси» (кит. 关系), представляющих собой многоуровневую систему отношений, в основании которой находятся взаимные обязательства и обмен услугами. Иерархическая структура общества закреплена на всех уровнях – от семейного до государственного, выход за ее рамки предполагает системные разрушения социального бытия.

Современный китайский автор Чжан Сюнь обусловливает ценность гармоничных отношений человека с человеком в китайской культуре

именно этикой и антропологией конфуцианства. Исследователь подчеркивает, что, заботясь о стабильности социальной реальности, конфуцианство связывает его непосредственно с ценностью человеческой жизни, ответственностью человека перед историей [5, с. 61]. По мнению конфуцианского мудреца Мэн-цзы, погода не так хороша, как правильное место, а правильное место не так хорошо, как гармония людей [5, с. 60].

При этом нельзя забывать о том, что конфуцианство, в большей степени, отражало точку зрения интеллектуальной элиты страны, которая принимала непосредственное участие в управлении государством и поддержании социальной стабильности. Для простого человека как представителя народа социальная стабильность была обеспечена сочетанием таких качеств, как умение жить в гармонии с людьми, доброта и мягкость.

В целом же, стремление человека к самосовершенствованию как главной жизненной цели способствовало развитию таких его личностных качеств, как честность, неподкупность, самоотверженность, неприхотливость, жертвенность, нестяжательство, которые он всегда готов возложить на алтарь общественного служения.

Список литературы

1. Пахарь Л. И. Социальная реальность: анализ механизма функционирования / Л.И. Пахарь // Ученые записки ОГУ. – 2014. – №5. – С. 135-143.
2. Пронер Н. С., Богатырева О. А. Социальная реальность: нормативно-интерпретативный подход / Н.С. Пронер, О.А. Богатырева // Вестник БГУ. – 2021. – №3. – С. 67-72. – DOI: 10.18101/1994-0866-2021-3-67-72
3. Руднев В.П. Энциклопедический словарь культуры XX века: Ключевые понятия и тексты / В.П. Руднев. – М.: «Аграф», 2003. – 608 с. – ISBN: 978-5-7784-0383-3.
4. Честертон Г.К. Вечный человек / Г.К. Честертон. – М.: Политиздат, 1991. – 544 с. - ISBN: 5—250—01524—7
5. Чжан Сюнь. Философия конфуцианства как основа национального характера китайцев / Чжан Сюнь // София: электрон. науч.-просветит. журн. – 2023 – № 2 – С. 57–62.
6. Яковлева В.В. Понятие «ритуал» в китайской философско-мифологической системе ценностей / В.В. Яковлева // Modern oriental studies. – 2024. – №4. – С. 153-168. – DOI.ORG/10.2 4412/2686 2686-96759675-44-20242024-153153-168

УДК 101.1:316

СМЕНА ПАРАДИГМЫ В ОБЩЕСТВЕННОМ ДОГОВОРЕ КИТАЯ В ЭПОХУ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Чжан Л., ORCID 0009-0008-4501-3290,
ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет», г. Чита, РФ
526202759@qq.com

Введение. Развитие искусственного интеллекта (ИИ) ставит под вопрос классическую теорию общественного договора. Алгоритмы вытесняют традиционные политические медиаторы - представительство, публичную дискуссию, подотчётность - логикой оптимизации и прогнозирования, что подрывает возможность формирования «общей воли» [1]. Возникает вопрос: может ли социальный контракт, основанный на согласии автономных индивидов, сохранить легитимность в условиях, когда алгоритмы опосредуют всё больше социальных взаимодействий?

Цель проанализировать, каким образом конфуцианская реляционная онтология определяет специфику реконструкции социального контракта в Китае в эпоху ИИ.

Основная часть. Западная традиция общественного договора, восходящая к Гоббсу, Локку и Руссо, исходит из приоритета автономного индивида, наделённого естественными правами и способного рационально делегировать часть их государству. Однако в эпоху ИИ эта модель сталкивается с тремя фундаментальными вызовами. Во-первых, происходит эрозия субъектности: алгоритмы принимают решения, значимые для человека, но остаются непрозрачными, а ответственность размывается между разработчиком, платформой и пользователем. Во-вторых, виртуализируется процедурная справедливость: согласие превращается в клик «принять условия», а публичное обсуждение заменяется оптимизацией метрик. В-третьих, фрагментируется общая воля: рекомендательные системы создают информационные пузыри, разрушая общую коммуникативную основу. Как отмечает А. Таллен, цифровое управление «продолжает старую мечту рациональности - устранить инакомыслие и совещательность» [1].

Китайский подход к реконструкции общественного договора существенно отличается. В либеральной традиции контракт заключается между автономными индивидами, делегирующими часть прав государству. Конфуцианская философия исходит из иной предпосылки: индивид не предшествует отношениям, а формируется внутри них. Сравнительное исследование Цай Цуйхун и Инь Цзяхуэй показывает, что китайская модель управления ИИ ставит во главу угла коллективное благосостояние и результативность государства, тогда как западные подходы ориентированы

на индивидуальные права [2]. Э.Д. Дряева и И.А. Канаев показали, что конфуцианская нормативность (ли, дэ, чэн) позволяет включить ИИ в социально-нравственный порядок через исполнение социальных ролей, поддерживающих гармонию. Авторы вводят понятие «композитной субъектности»: ответственность распределяется между человеком и ИИ, но приоритет человеческого сознания и добродетели сохраняется [3]. Таким образом, китайский подход предполагает не ограничение ИИ через права, а его интеграцию в ткань социальных отношений.

Ценностная рамка раскрывается через институциональные инновации. Либеральная модель защиты данных строится вокруг неприкосновенности частной жизни. Китайский подход вводит иной акцент - распределение прав и выгод от использования данных. Практика Шэньчжэньской биржи данных (модель «трёх прав») предусматривает разделение права владения, права на обработку и права на доход: 70% дохода получает источник данных, 20% - платформа-обработчик, 10% - фонд общественных данных [4]. Данные перестают быть объектом защиты и становятся ресурсом, права на который распределяются между участниками. Индивид выступает не просто субъектом прав, а участником, получающим справедливую долю от создания цифровой стоимости. Это соответствует конфуцианской идее взаимности (шу).

Второй механизм - алгоритмический аудит. «Временные меры по управлению генеративными услугами ИИ» (2023) запрещают алгоритмическую дискриминацию и предусматривают аудит алгоритмов, встраивающий ценности справедливости в технологические процессы [5]. В отличие от европейского внешнего контроля, китайская модель интегрирует этические требования в разработку. Поправки к Закону о кибербезопасности (2025) закрепляют принцип «обеспечения безопасности на всём протяжении инновационного развития» [6]. Безопасность не противопоставляется развитию, а рассматривается как его условие.

Сравнительный анализ показывает, что китайская модель не является простой адаптацией западных институтов. Она предлагает иную логику: не защита от технологий, а их встраивание в отношения взаимной выгоды. Это не означает отсутствия проблем. Вопросы прозрачности, подотчётности и защиты от злоупотреблений сохраняют остроту. Однако сам факт формирования альтернативной парадигмы социального контракта, ориентированной на отношения, а не на изолированного индивида, представляет значительный теоретический интерес. В условиях глобального технологического соперничества китайский опыт может стать важным источником для сравнительной социальной философии и практик управления ИИ в незападных обществах.

Однако китайская модель не лишена внутренних напряжений. Баланс между коллективным благом и индивидуальной автономией остаётся хрупким: расширение государственного надзора за алгоритмами может

ограничивать пространство для эксперимента и инноваций, а распределение прав на данные, при всей его прогрессивности, требует прозрачных и подотчётных механизмов, чтобы не превратиться в новую форму бюрократического контроля. Тем не менее, именно эта модель предлагает альтернативу западному подходу, который всё чаще сводится к «управлению рисками» и защите прав в ущерб технологическому развитию. Китайский опыт показывает, что социальный контракт может быть переосмыслен не как ограничение технологий, а как их встраивание в ткань взаимных обязательств. В этом смысле он представляет интерес не только для Китая, но и для других обществ, ищущих свой путь в эпоху ИИ.

Заключение. Реконструкция социального контракта в Китае в эпоху ИИ представляет собой не столько модернизацию западной модели, сколько качественный сдвиг: от приоритета автономного индивида к приоритету отношений, от защиты прав к распределению выгод, от процедурной справедливости к результативной гармонии. Этот сдвиг укоренён в конфуцианской реляционной онтологии и подкреплён институциональными механизмами (разделение прав на данные, алгоритмический аудит). Сравнительное преимущество китайской модели - интеграция ИИ в социальную ткань без её разрушения.

Список литературы

1. Tallent A. Un contrat social à l'ère numérique: promesses technologiques et défis politiques: thèse de doctorat / A. Tallent; Sorbonne Université. – Paris, 2025. – URL: https://theses.hal.science/tel-05559737v1 (дата обращения: 27.09.2026).
2. Cai C. Cultural and Ethical Foundations of AI Governance Divergence: A Comparative Analysis of China and the West / C. Cai, J. Yin // Política Internacional. – 2025. – Vol. VII, № 1. – P. 215–233. – DOI 10.5281/zenodo.14473453.
3. Дряева Э. Д. Искусственный интеллект как нормативный агент: китайский философско-антропологический ракурс / Э. Д. Дряева, И. А. Канаев // Человек. – 2025. – № 3. – С. 45–62. – DOI 10.7868/S2782289326030044.
4. 深圳数据交易所2023年数据交易报告. – 深圳, 2024. – На кит. яз. – URL: https://baijiahao.baidu.com/s?id=1786870504823718409 (дата обращения: 27.09.2026).
5. 生成式人工智能服务管理暂行办法. – Текст: электронный // 国家互联网信息办公室 : официальный сайт. – 2023. – На кит. яз. – URL: https://www.cac.gov.cn/2023-07/13/c_1690898327029107.htm (дата обращения: 27.09.2026).
6. 以网络安全法治护航人工智能健康发展 // 光明日报. – 2026. – 26 сентября. – На кит. яз. – URL: http://theory.people.com.cn/n1/2026/0926/c40531-40805794.html (дата обращения: 27.09.2026).

Экзистенциальный выбор Донбасса в фокусе смыслового универсума Русского мира

УДК 172.4

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Бартагариева И. И., ORCID 0009-0000-9432-728X
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
i.i.bartagariyeva@mail.ru

Введение. Проблема становления личности занимает значительное место в современной философской антропологии, психологии и других социально-гуманитарных науках. В обыденном и прикладном дискурсе личностное развитие нередко связывается с повышением профессиональной эффективности, формированием позитивного образа «Я», развитием эмоционального интеллекта, материальной успешностью и способностью адаптироваться к изменяющимся социальным условиям. Такое понимание имеет практическую ценность, однако оно оставляет открытым фундаментальный вопрос: что именно означает становление человеком самого себя? Если развитие личности понимать исключительно как накопление новых навыков или достижение заранее определенных социальных целей, то возникает опасность отождествления личностного роста с функциональным совершенствованием индивида. Между тем человек способен становиться более успешным, эффективным и социально адаптированным, одновременно испытывая внутреннюю отчужденность от собственной жизни. Следовательно, развитие объективных возможностей личности еще не гарантирует ее экзистенциального становления. Именно здесь особую значимость приобретает экзистенциальная философия. Ее представители исходят из того, что человек не может быть адекватно понят как объект, обладающий фиксированным набором свойств. Человеческое существование представляет собой открытый процесс, в котором индивид соотносится со своими возможностями, ограничениями, прошлым и будущим, другими людьми и миром в целом. Современные исследования экзистенциализма также подчеркивают такие фундаментальные темы, как свобода, тревога, конечность, подлинность, ответственность и смысл жизни.

В связи с этим **целью** нашей работы является выявление специфики экзистенциального измерения личностного становления и определение тех мировоззренческих условий, при которых развитие личности может рассматриваться как процесс подлинного самоосуществления.

Основная часть. Понятие «становление личности» предполагает определенную динамику: личность не рассматривается как завершенная и

неизменная данность. Однако сам факт изменения еще не позволяет говорить о развитии. Человек может изменяться под воздействием обстоятельств, социальных ожиданий, требований профессиональной среды или культурных стереотипов, не приобретая при этом большей самостоятельности и внутренней целостности.

Экзистенциальная философия позволяет поставить вопрос о качестве такого изменения. Существенным становится не только то, каким становится человек, но и кто определяет направление его становления. Если жизненный проект целиком формируется внешними ожиданиями, то даже значительные достижения могут сопровождаться утратой собственной идентичности. Особенно отчетливо эта мысль выражена у С. Кьеркегора. Человеческое «Я» в его философии не является простой субстанцией или готовой сущностью. Самость должна становиться самой собой, тем самым человеческое существование включает активное участие индивида в собственном становлении [1 с. 63]. При этом самосозидание не означает произвольного конструирования себя: оно связано также с принятием собственной фактичности, ограничений и исторической обусловленности.

Становление личности в экзистенциальном смысле представляет собой не бесконечное конструирование желаемого образа себя, а напряженное соотнесение двух начал: самотворчества и самопринятия. Человек способен изменять себя, но он не начинает существовать из абсолютного ничто. Его возможности определяются телесностью, прошлым, отношениями с другими, исторической ситуацией и конечностью. Отсюда следует принципиальное отличие экзистенциального понимания роста от модели, ориентированной исключительно на самосовершенствование. Самосовершенствование предполагает движение к некоторому образцу, тогда как экзистенциальное становление связано прежде всего с вопросом об отношении человека к собственному существованию.

Одной из центральных категорий экзистенциальной философии является свобода. При этом свобода понимается не просто как наличие множества вариантов поведения. Экзистенциальное значение свободы заключается в способности человека занимать определенную позицию по отношению к обстоятельствам и принимать ответственность за собственные решения.

У Ж.-П. Сартра эта проблема получает радикальное выражение. Человек не обладает раз и навсегда заданной сущностью, которая полностью определяла бы его поступки [2 с. 97]. Напротив, человеческое существование связано с постоянным проектированием себя посредством выбора. Именно поэтому свобода одновременно является источником возможностей и источником тревоги. Современная реконструкция экзистенциализма связывает свободу с необходимостью выбора и принятия ответственности, а подлинную жизнь — с присвоением человеком собственных решений.

С точки зрения становления личности это означает, что развитие

невозможно без перехода от позиции пассивного объекта обстоятельств к позиции субъекта собственного жизненного проекта. Человек начинает расти не тогда, когда получает полный контроль над своей жизнью, а тогда, когда осознает границы своего контроля и определяет собственное отношение к тому, что ему неподвластно. Важнейшим условием такого становления является ответственность. Она предполагает признание того, что человек участвует в формировании собственной жизни посредством решений, даже если сами обстоятельства не были им выбраны.

Такое понимание позволяет избежать двух противоположных крайностей. Первая состоит в детерминизме, согласно которому личность является исключительно результатом наследственности, социальной среды и обстоятельств. Вторая — в иллюзии абсолютной автономии, когда человеку приписывается возможность полностью сконструировать собственную жизнь независимо от внешних условий. Экзистенциальный подход занимает промежуточную позицию: свобода существует внутри конкретной ситуации, а не вне ее. Если свобода обозначает возможность выбирать, то категория подлинности позволяет поставить вопрос о качестве выбора. Человек может действовать свободно в формальном смысле, но одновременно руководствоваться исключительно внешними ожиданиями.

М. Хайдеггер связывает проблему подлинности с различием между собственным и неподлинным способом существования. В повседневности человек легко растворяется в безличном «они»: делает то, что принято делать. Экзистенциальный анализ Хайдеггера связывает подлинность с самоопределением, свободой, выбором и решимостью. Подлинность следует понимать не как достижение окончательного состояния «настоящего себя», а скорее как способ отношения к себе и собственному существованию. Она предполагает способность критически осмысливать усвоенные роли и ценности и задаваться вопросом: действительно ли избранный жизненный путь является моим? В этом смысле подлинность имеет процессуальный характер.

Таким образом, экзистенциальное становление можно определить как процесс становления личности в качестве субъекта собственной жизни, осуществляемый через осмысление свободы, принятие ответственности, формирование подлинного отношения к себе и другим, признание конечности и поиск значимого способа существования.

Исследование проводилось в рамках инициативной НИР «Экзистенциальный выбор Донбасса и будущее России: социокультурное измерение», № госрегистрации 124101500444-8.

Список литературы

1. Кьеркьегор С. Понятие страха / С. Кьеркьегор. – М.: Акад. проект, 2012. – 217 с. – (Философские технологии).
2. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 640 с.

УДК 141.32

ПСИХОЛОГИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА

Белицкий А.А., ORCID 0009-0008-9367-8422
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
belitskiy.a.a@mail.ru

Актуальность исследования экзистенциального выбора обусловлена возрастающей значимостью проблем личностного самоопределения в условиях усложнения социальной действительности и многообразия жизненных альтернатив. Особую значимость данная проблематика приобретает в ситуациях, сопряжённых с неопределённостью, внутренними противоречиями и необходимостью пересмотра ценностных приоритетов. В этом контексте экзистенциальный выбор выступает не только способом разрешения конкретной жизненной ситуации, но и важнейшим условием личностного становления, формирования жизненной позиции и осмысления индивидуального существования. Сложность его изучения обусловлена многомерностью самого феномена, включающего когнитивные, эмоциональные и волевые процессы. В последнее время наблюдается тенденция к расширительному толкованию данной категории, при котором экзистенциальным признаётся практически любой акт выбора. Вместе с тем в рамках экзистенциального подхода рассматриваемый феномен характеризуется особой глубиной и связан с определением человеком собственного способа существования. Его специфика проявляется в ситуациях, когда личность сталкивается с необходимостью выбора между альтернативами, обладающими самостоятельной ценностью и смысловой значимостью. Принятие одной из возможностей в подобных обстоятельствах предполагает отказ от другой, что обусловливает возникновение внутреннего конфликта и эмоционального напряжения.

Существенный вклад в разработку проблематики экзистенциального выбора внёс И. Ялом, рассматривающий жизненные решения в качестве одного из факторов формирования индивидуальности. С данной позиции совокупность принимаемых человеком решений участвует в становлении его личностных характеристик и определяет особенности жизненного пути. При этом психологическая сложность выбора обусловлена не только необходимостью предпочесть одну из альтернатив, но и неизбежностью отказа от иных возможностей, сохраняющих субъективную ценность. Таким образом, переживание утраты, тревоги и противоречивости собственных стремлений может рассматриваться как закономерный аспект экзистенциального выбора [1].

По мнению Р. Мэя, одним из основополагающих принципов экзистенциальной психологии является признание уникальности каждого человека, обусловленной своеобразием его жизненного опыта,

индивидуальной истории и системы ценностных ориентаций. В данном контексте личность рассматривается как неповторимая совокупность потенциальных возможностей, определяющих индивидуальный характер её существования и направления личностного развития [2].

Ф. Перлз акцентирует внимание на взаимодействии индивидуальных потребностей человека и требований социальной среды. В соответствии с данной концепцией ситуация выбора возникает при столкновении различных жизненных контекстов, предъявляющих личности несовместимые требования. В таких обстоятельствах привычные способы реагирования оказываются недостаточными, поскольку удовлетворение требований одной сферы может противоречить потребностям другой. Возникающее противоречие актуализирует необходимость осмысления собственных интересов, установления их относительной значимости и выработки целостной жизненной позиции [3]. К существенным характеристикам экзистенциального выбора относятся самостоятельность, спонтанность, целостность, очевидность и удовлетворённость личности результатом принятого решения [4]. Самостоятельность предполагает способность субъекта опираться на собственные ценностные основания при сохранении возможности конструктивного взаимодействия с окружающими. Спонтанность выражается в непосредственном проявлении индивидуальных интересов и эмоционально-смыслового отношения к рассматриваемым альтернативам. Целостность характеризует согласованное участие различных психических процессов в принятии решения и необходимость учитывать множественность внутренних устремлений личности. Очевидность предполагает постепенное прояснение предпочтительной альтернативы по мере осмысления ситуации и сопоставления значимых интересов. Удовлетворённость отражает степень принятия человеком собственного решения и готовность признать его последствия частью личного жизненного опыта.

Следует подчеркнуть, что экзистенциальный выбор не исключает сомнений, тревоги и отрицательных эмоциональных переживаний. Напротив, необходимость отказаться от субъективно значимых возможностей может сопровождаться выраженным внутренним напряжением. При этом принципиальным является не механическое устранение противоречий, а их осознание и интеграция в процессе формирования личностной позиции. Выбор выступает не только средством разрешения конкретной жизненной ситуации, но и механизмом самоопределения, посредством которого человек уточняет собственные ценности, принимает индивидуальную ответственность и определяет направление дальнейшего развития.

Исследование проводилось в рамках инициативной НИР «Экзистенциальный выбор Донбасса и будущее России: социокультурное измерение», № госрегистрации 124101500444-8.

Список литературы

1. Ялом, Ирвин Д. Экзистенциальная психотерапия / Ирвин Ялом; пер. с англ. Т. С. Драбкина. – Москва: РИМИС, 2008. – 604 с. – ISBN 978-5-9270-0125-5.
2. Мэй, Ролло. Теория и практика экзистенциальной психологии / Р. Мэй, А. Маслоу, К. Роджерск и др.; пер. с англ.; под ред. С. Римского. – 2-е изд. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016. – 336 с. – ISBN 978-5-94193-857-5.
3. Перлз, Ф. С. Гештальд-подход: Свидетель терапии / Ф. Перлз. – Москва: Изд-во Ин-та Психотерапии, 2001. – 216 с. – ISBN 5-89939-021-2.
4. Перлз, Ф.С. Гештальт-семинары/ Фредерик Перлз. – Москва: Ин-т общегуманитарных исследований, 2010. – 348 с. – ISBN 978-5-88230-202-2.

УДК 316

ФИЛОСОФИЯ ДИСЦИПЛИНЫ «ОСНОВЫ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ»: УЧЕНИЕ С. И. ГЕССЕНА

Великая В. И., ORCID 0009-0004-5214-787X
ФГБОУ ВО «Омский государственный университет им П. А. Столыпина»,
г. Омск, РФ
vi.velikaya@omgau.org

Введение. За последнее время ценностная система российского общества претерпела глубокую трансформацию под влиянием западноевропейской парадигмы. Россия находится в процессе глобальных изменений и пересмотра векторов развития. В ответ на этот вызов в 2023 году по инициативе Президента РФ В. В. Путина был разработан новый образовательный курс «Основы российской государственности» [1].

Цель. Для решения задач по развитию и стабилизации российской государственности требуется социально-философская база, которая позволит раскрыть глубинные смыслы и ценности отечественной культуры. Ключевая цель — сформировать позицию, отвечающую современным образовательным запросам. Поэтому в исследовании данный курс рассматривается именно с социально-философских позиций, что обеспечивает методологический фундамент для смежных дисциплин.

Основная часть. Сергей Иосифович Гессен развивал ключевые идеи И. Канта о природе социальных отношений и роли личной свободы человека в социуме [2, с. 185]. Согласно учению Канта, формирование общества происходит благодаря особому типу взаимодействий между людьми, обусловленному этическими нормами и осознанностью выбора [3, с. 21].

В качестве рассмотрения корреляции курса «Основы российской государственности» и философии выбраны именно рассуждения Гессена, так как в отечественной науке он известен рассмотрением проблем взаимодействия личности, нации и культуры [4, с. 84].

Ключевым достижением труда Гессена «Основы педагогики» выступает связь между индивидуальным формированием человеческой личности и развитием общества. Через противопоставления понятий «естественное» и «свободное» можно обнаружить бинарную структуру, которая состоит из категорий «индивид—личность» и «народ—нация». Будучи правоведом, Гессен в своих исследованиях всегда делает акцент на личности – потому как именно личности формируют общество, общественное сознание, общественные тенденции и задают векторы развития государственности через социальные институты. А они, в свою очередь, обеспечивают функционирование органов, защищающих интересы многочисленных народов, проживающих на территории государства. В свою очередь, в этой цепи из множества звеньев личность является носителем правовых норм, регулирующих государственную систему.

Гессен выделяет два уровня самоопределения: индивидуальный и коллективный. При индивидуальном уровне личность может стать полноценным субъектом, только когда определяет собственное существование не как примитивное и упорядоченное природное явление с набором биологических и морфологических особенностей, а как проявление человеческого духа с индивидуальным мышлением. Этот процесс Гессен связывает с выходом личности за пределы своей природы, ограниченной биологией, через принятие ценностей, которые закреплены в обществе. Сюда же относится процесс формирования личности благодаря сознательному выбору собственных (личных) целей и ориентиров. Предполагается, что эти установки способствуют возвышению личности не просто над собственной природой, которая обусловлена онтогенезом, но и саморефлексии, самоидентификации личности в обществе.

В свою очередь, если рассматривать глобальные процессы, то развитие нации – это постепенный переход этноса к осознанному, личностному восприятию себя как социальной единицы. Формирование нации происходит только на этапе, когда народ осознает ценностное и смысловое наполнение, выраженное в культурной деятельности нации, общественных институтах и будущей государственной символике. Как следствие, появление и развитие нации может быть связано с осознанием автономии и самостоятельности в социальном пространстве, освобождением от природных законов и стадности.

Когда нация сформирована, можно говорить о системе образования и развития следующих поколений. Тогда ее первоочередной функцией является исключительно в создании гармонично развитых членов общества, небезразличных к судьбе своего народа и общественной жизни, поддерживающих культурное наследие и способствующих объединению представителей одной нации или этноса вокруг общих ценностей. Сделать это в рамках системы образования не составляет трудностей, ведь культурные богатства имеют доступность: литература, архитектура,

народное творчество, народные ремесла, музыка и пр. И доступ к этим памятникам культурного наследия открыт вне зависимости от уровня дохода или статуса. Поэтому система образования обладает благоприятными условиями для формирования самосознания и чувства солидарности, которые и лежат в основе феномена национальной идентичности, о которой говорит Гессен.

Гессен предложил новый взгляд на суть нации: в первую очередь, это динамичное целостное образование, чья структура основана на взаимосвязи индивидуальных целеполаганий и социальных идеалов. Даже в этой связи философ продолжает подчеркивать роль каждой отдельной личности в формировании культурной идентичности своего народа, которая заключается в сохранении и передаче традиций. Этот процесс создает условия для сохранения уникальных черт национальной культуры.

Система образования, как социальный институт, способна выполнять две глобальные для развития государственности функции: способствовать формированию личности каждого гражданина путем развития социальных компетенций и морально-этических ориентиров; и содействовать укреплению единства и сплоченности нации с помощью сохранения и развития ее культуры.

В условиях вектора западной мысли, который в течение двадцати лет направлял Россию к индивидуализации и разобщенности, концепция С.И. Гессена актуальна потому, что позволяет сохранить личностную идентичность в рамках национальной идентичности. Она, в свою очередь, базируется на личностной самореализации. Это есть две стороны одного целого. При этом национальное сознание формируется усилиями каждой отдельно взятой личности. Как было указано выше, благодаря личности формируется государственность. В свою очередь государственность – это не только правовые нормы, но еще и культура. А культура – это и язык, и экономика, и право, и творчество. Эти элементы формируют национальный дух и историческое наследие. Поэтому идеи Гессена ориентированы на значимость активной общественной, гражданской позиции каждого отдельного гражданина и влияние личности как социальной единицы на стабильность внутри государства.

Заключение. Основные тезисы философии С. И. Гессена выбраны применительно к базису дисциплины «Основы российской государственности» по причине того, что он сформулировал уникальную аксиологическую (ценностную) концепцию анализа социокультурного развития общества.

Список литературы

1. Перечень поручений по итогам заседания Госсовета (утв. Президентом РФ 29 января 2023 г. № Пр-173ГС). – URL: https://www.garant.ru/hotlaw/federal/ 1606107/ (дата обращения: 30.05.2025).

2. Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой: в 4 т. – М.: ЗАО Ками, 1997. – Т. 3. – С. 39–275.
3. Кант И. Метафизика нравов: Ч. 2: Метафизические основные начала учения о добродетели // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой: в 5 т. – М.: Изд-во Канон+: РООИ Реабилитация, 2019. – Т. 5. – Ч. 2. – 488 с.
4. Гессен С.И. Идея нации // Избранные сочинения. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 78–105.

УДК 140.8 + 161.1

УНИВЕРСУМЫ, МИРЫ И СМЫСЛЫ: ЛОГИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ РАКУРС

Волошин В. В., д-р филос. наук, доц., ORCID 0009-0006-4581-7972
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
v.v.don77f@bk.ru

Введение. Мировоззрение – подвижный абстрактный объект. Аппроксимирующий синтез структуры и функций данного объекта позволяет дать определение, не претендующее на общезначимость: мировоззрение есть набор смыслов, раскрывающих наши представления о максимальной целостности – universum (summa rerum), состоящей из частей – миров. Ставится цель: раскрыть специфику логико-семантического взаимодействия понятий, входящих в дефиниенс приведенного выше определения.

Основная часть. Концепт «универсум» обладает вариативным объемом и содержанием, успешно интегрируется в различные контексты. «Универсум» – понятие, с трудом поддающееся обобщению. Оно имеет синонимы, также «страдающие» полисемией. Это «Космос», «объективная реальность», «Вселенная», «мир». Благодаря Г. Лейбницу «универсум» утратил исключительно онтологическое звучание, став подчиняющим понятием для множества «миров» – действительного, возможных и даже невозможных возможных (термин Я. Хинтикки). В современной космологии нашла сторонников идея Мультивселенной, в рамках которой наша Вселенная в составе единого Универсума составляет «компанию» параллельным мирам, нередко имеющим сугубо математическое описание.

Переход от конкретных миров к мирам, с доминированием абстракций, сконструированных познающим субъектом и ставших элементами теоретического знания, привел к появлению эпистемологически нагруженного понятия «универсум рассуждения». Исследователи ведут речь об универсуме культурном, символическом, художественном, цифровом, геополитическом. Появились универсумы

цивилизационные, региональные, национальные. Такие локализации, иногда отождествляемые с языковыми играми Л. Витгенштейна, трансформируются в относительно автономные системы смыслов, о которых *знают*. Эти системы открыты для обнаружения, достраивания, переформатирования. Рассуждая, субъекты описывают и объясняют миры. Синонимия утрачивается, ибо миры условно онтологически независимы, универсумы же рассуждений о них имеют дискурсивно-конвенциональную природу и определенную логическую структуру.

«Пионеры» универсума рассуждения А. де Морган и Дж. Буль считали: каждое высказывание принадлежит определенной области значения и только в этой области оно рассматривается как истинное или ложное. Н. А. Васильев доказывал: законы логики зависят от объектов универсума рассмотрения; можно мыслить любые миры, со своими уникальными законами. У. Куайн утверждал: ни один универсум рассуждения не может быть безукоризненно точной «монадой без окон», его посредством адекватной функции замещения можно свести к другому универсуму.

Рассуждая об объектах, формирующих ткань мировоззрения, фактической строгостью и требованиями к логическому выводу допустимо пренебречь, но только если универсум четко очерчен, а свойства и отношения объектов являются непустыми в задекларированном универсуме. Объекты не должны находиться одновременно в разных точках семантического пространства. Хотя универсумы смыслов и объектов не тождественны, пересечения универсумов рассуждений следует свести к минимуму.

Универсум рассуждения – это незамкнутая дескрипция-объяснение действительного (возможного) мира (или его сегмента), находящегося в заданном временном интервале. «Элементарными частицами» универсума являются понятия, термины, категории. Они формируют концептуальный каркас, их когерентный синтез и семантические импликации дают в итоге связный текст. Одни «частицы» представлены конкретными понятиями, с их помощью конструируются фактуальные высказывания. Референтами других выступают свойства, отношения, модальные операторы.

Модифицируя семантику Г. Фреге, Р. Карнап вводит термины «интенсионал», «экстенсионал». С помощью первого фиксируется «качество» – содержание мыслимого в понятии. Второе указывает на «количество» – объем понятия. Интенсионал есть сумма абстракций, экстенсионал – множество конкретных индивидов, к которым интенсионал корректно применим. В интенсиональной программе экспликации и формализации подвергается смысл, в экстенсиональной – индивиды и классы (по сути, денотат понятия). Ограничиться экстенсиональными семантиками при анализе мировоззрения сложно, ибо нельзя обойтись без интенсиональных предикатных выражений («верит, что…», «знает, что…», «считает, что…).

Понятие «смысл» является, с одной стороны, интуитивно доступным – смысл высказывания есть выраженная в нем мысль. С другой – многозначным и ситуационным, в нем переплетаются логическое и психологическое, экстенсиональное и интенсиональное. Логический смысл высказывания предполагает декларирование множества миров, причем в каждом из них высказывание истинно, что гарантируется наличием экстенсионала. Но объем может оказаться равным нулю, а возможный мир невозможным. Специфика дисциплинарных семиосфер, учет прагматических теорий референции, апелляции к различным типологиям смыслов превращают операцию определения концепта «смысл» в почти безнадежное предприятие.

Смысл есть представленная в языке исчерпывающая информация об объекте (вещи, классе, предикате) некоторого мира. Поэтому подлинный смысл обнаруживается преимущественно в реальности внелингвистической. Но, как отмечает Я. Хинтикка, наряду с этой глубинной информацией имеется информация поверхностная – о той концептуальной системе, с помощью которой мы отражаем миры или их аспекты. Информация о реальном мире и информация о *наших,* выраженных в понятиях, представлениях о мире неизбежно сливается в общий клубок. Финский логик приходит к неожиданному выводу: смысл не может сочетаться с глубинной информацией [1, с. 221–222]. В. В. Налимов дает логически ошибочное, но интуитивно приемлемое «циклическое» определение: смыслы есть то, из чего с помощью языка создаются тексты; тексты – это то, что создано из смыслов с помощью языка; язык – средство порождения текстов из смыслов [2, с. 330–331]. С его точки зрения, смыслы изначально прибывают во Вселенной. Человек творит тексты, созидая культуры – варианты Мира Смыслов. Данный процесс является творческим *вероятностным взвешиванием* размытых смыслов, вследствие чего двузначная логика предстает избыточной.

Заключение. Логико-семантическое пространство понятий «универсум», «мир», «смысл» отличают контекстная зависимость и атрибутивная динамика. Мы оказываемся между Сциллой неустранимости логических законов, принципов, правил (непротиворечивость, когерентность, двузначность, наличие денотата) и Харибдой не элиминируемых экзистенциальных интуиций, интенсиональных аномалий, немонотонных выводов.

Концепт «универсум» имеет как онтологическое, так и эпистемологическое содержание. Когда мы локализуем область его применения, например, рамками Русского мира, он приобретает уникальный ценностно детерминированный интенсионал. Нет смыслов *вообще*, смыслы всегда есть у *чего-то*. Человек делает экзистенциальный выбор, отдавая предпочтение тому или иному миру, наполненному смыслами. «Универсум рассуждения» и «смысловой универсум» уместно считать синонимами.

«Смысл» – фундаментальный понятие, характеризующее экзистенцию человека. Сформулировать дефиницию «смысла» невозможно, как бесперспективно пытаться дать однозначное определение времени, энергии, сознанию. Процессы смыслообразования, смыслоосознания, смыслостроительства реализуются внутри универсумов рассуждений. Эволюция человечества есть усложнение способов обнаружения, трансформации, адаптации и трансляции смыслов, возможно, существующих независимо от нас.

Исследование проводилось в рамках инициативной НИР «Экзистенциальный выбор Донбасса и будущее России: социокультурное измерение», № госрегистрации 124101500444-8.

Список литературы

1. Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. Сборник избранных статей / Я. Хинтикка; пер. с англ.; В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Наппельбаума и А. Л. Никифорова. – М.: Прогресс, 1980. – С. 182–227.
2. Налимов В. В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье / В. В. Налимов. – 2-е изд. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 384 с. ISBN 978-5-98712-521-2

УДК 130.11 + 316.722

К ВОПРОСУ СООТНОШЕНИЯ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО И РАЦИОНАЛЬНОГО В КОНТЕКСТЕ СИНТЕЗА ВОЛИ И РАЗУМА КАК ПРИНЦИПА РУССКОГО САМОПОЗНАНИЯ

Гончарук А. А., ORCID 0009-0001-7626-5174
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
mediator.goncharuk@yandex.com

Введение: В рамках Международной конференции «Донецкие чтения 2025» в ноябре 2025 года автором данных тезисов был подготовлен доклад на тему «Синтез воли и разума как принцип русского самопознания». В ходе обсуждения доклада была высказана точка зрения, согласно которой Воля, являющаяся чем-то иррациональным, сливается с Разумом, который является чем-то рациональным, и вместе образуют своеобразную калькуляцию. Видится необходимым прояснить точку зрения автора по данному вопросу, так как она несколько отличается от предложенного решения. Она состоит в том, что рациональное и иррациональное не представляют плюралистическую «альтернативу» одна другому в рамках человеческого сознания. И их отношение имеют более сложный характер.

Основная часть: С XIX века существует представление, что иррациональное – это то субъективное, что есть в человеке, в

противоположность рациональному, которое объективирует душу, омертвляет, заставляет замереть без движения. Это представление степени справедливо и несправедливо. Его можно принять как протест против рассудочной науки Нового времени, которое свело мышление человека к каталогизации, учету, абстрактному анализу, и против позитивизма XX века, который в принципе лишил философию содержания и свел ее к логическим играм со словами и синтаксисом. Шеллинг еще даже до своего разрыва с Гегелем в своей теории познания противопоставлял «рациональность» рассудка и интеллектуальную интуицию. Последняя не являлась неким выработанным упражнениями и прилежанием навыком или умением, а являлся даром природы индивиду. Высшей формой проявления интеллектуальной интуиции являлась сфера эстетики. Так художник в глазах Шеллинга превосходил ученого. Так как художник открывал естественно и непосредственно ту содержательную часть природы, которую ученому приходилось облекать в понятия. Важно тут не абстрактная «правомерность» такой точки зрения, а тот факт, что именно в философии Шеллинга впервые утверждалась победа интуиции над понятием, образа над законом.

Неудивительно, что иррационалистический субъект с конца первой половины XIX в. воспринимается как нечто свежее, действенное, конкретное, отвечающая сложному «психологизму» существующего человека. Спасаясь от вполне реальных ужасов «действительного» (в обывательском смысле) мира, человек устремился к себе, к интимному. В нем он находит он точку опоры, «абсолют», то простейшее, что составляет его индивидуальную определенность. Индивид, приравнивая себя к своему непосредственному, наличному бытию, сам становится заложником уже не формализма, господствующего в обществе, а своих желаний, страстей, переживаний. В таком положении человек будто бы сам хочет свести себя к животному, для которого все существование и является непосредственным, позитивным. Тогда и здесь, в этом состоянии не обнаруживается субъекта. Только объект собственных обсессий, маний, переходящих в переживания о неминуемости Смерти. Именно смерть индивида, ужас или предвкушение (в буддизме) перед лицом разрушения самотождественного «Я» является «абсолютом» иррациональной философии.

Иррационалистическая философия с XIX века и по наши дни воспевает эту непосредственность человеческой души, ее природную силу, внутреннего гения, который интуитивно, презрев всякую «форму», вопреки «рациональным» позывам рассудка, действует. Однако этот гимн человеку-гению нашел себе не самых безобидных последователей. Поскольку гений оказывается в гордом одиночестве посреди борьбы с обществом, со всем миром. В этой борьбе нет победы, нет прогресса, ведь все в конце концов оканчивается лишь гибелью и разложением. Так унаследованный иррационализмом Ницше от Шеллинга полуромантический образ «гения-

художника» в XX веке политически воплощается в Гитлере, а неизбежная жизненная борьба оказывается борьбой за жизненное пространство Тысячелетнего Рейха против славян. Погружение в себя, разрыв сознания с реальностью и следующее за этим убеждение в полной относительности истины и даже возможности ее конструировать нашло свое абсолютное политическое воплощение в нацистской Германии. В XX и XXI веках познание мира отступило перед попытками нового мифотворчества подчинить реальность произволу Я. Однако любой произвол, который в нынешний момент кажется оправданным, в дальнейшем воплощается далеко не в той форме, в какой подразумевался. И благо, если это воплощение оказывается лишь фарсом, а не очередной трагедией.

Иррационалистическому «существованием» человека противостоит гегелевское понимание души: необходимой составляющей всякого индивида, в ней определяются его природные задатки, в ней впервые субстанциональные начала находят свою субъективность, формируется психика. Полем же неограниченной деятельности души являются сны. Только там, пока разум спит, во тьме творит человеческий стихийный *гений* [1, с. 108].

Спящее сознание в себе ограничено, одностороннее. Не достигает своего истинного понятия вне действительного мира, который наполняет душу содержанием. Разрыв этой связи индивида с реальность приводит к внутреннему расколу личности. Иррациональное, принятое в качестве Абсолюта, в таком случае сродни «с-ума-шествию». Не полной утрате Разума, «безумию», но его помутнению и постепенному разрушению.

Только разум способен снять непосредственность души, ограничить ее естественное *начало.* Но это ограничение и самоограничение души необходимо лишь для того, чтобы на следующем этапе становления снять и их, а душа приобрела форму деятельности, соединяющей и отражающей в себе тотальность бытия, истину. «…Но мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду, истина познается не в непосредственном восприятии и созерцании, – ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно) – а лишь посредством *работы* мысли» [2. с. 21].

Душа, достигает абсолютного самосознания, с помощью духа: всепроникающего субъекта, исходящего во вне и возвращающегося в себя. Дух снимает противоречивость бытия, устанавливая необходимость. Здесь только и обнаруживает себя подлинная воля. Не как произвол Я, а как установление гармонии, «примирения» с действительностью. Действительностью, находящейся в процессе своего становления.

Заключение: Синтез иррационального и рационального не есть сложение двух этих составляющих человеческого духа, а является сложным процессом диалектического снятия в процессе становления субъекта.

Синтез же воли и разума не является вполне синтезом именно иррационального и рационального, поскольку воля является продуктом становления, утверждения разумного. Вне разумного воли не существует, есть лишь подчинение, подавления Я позитивностью непосредственно природного. Есть лишь субстанциональный субъект, гений, лишенный самосознания.

Исследование проводилось в рамках инициативной НИР «Экзистенциальный выбор Донбасса и будущее России: социокультурное измерение», № госрегистрации 124101500444-8.

Список литературы

1. Вавилов А. В. Дух и безумие. Диалектика ночи в философии Гегеля: монография. / А. В. Вавилов – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2019. – 288 с. – ISBN 978-5-93762-149-8
2. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: Том 9. Лекции по истории философии. Книга 1 / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Книга по Требованию, 2018. – 343 с. – ISBN 978-5-458-42176-8

УДК 130

РЕТРОПОЛЯЦИОННЫЙ АНАЛИЗ ЭКЗИСТЕНЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Горюнова Т.Н., ORCID 0000-0002-6178-8917
МБУ «Краснодонская городская централизованная библиотечная система»,
г. Краснодон, ЛНР, РФ
tatiana.nikolayevna@list.ru

Введение. Настоящее исследование посвящено разработке и обоснованию метода ретрополяционного анализа экзистенциальных оснований человеческого языка. Под ретрополяцией понимается процесс, при котором «архаические языковые формы не исчезают бесследно, но трансформируются, возвращаясь в актуальную речь в изменённом виде, сохраняя при этом семантические ядра, связанные с базовыми категориями человеческого существования».

Основная часть. Человек, будучи существом социальным, для собственного развития и совершенствования условий жизнедеятельности неизбежно вступает в коммуникацию с другими членами общества, участвуя в обмене информацией. Необходимым условием этого процесса является безбарьерность речи, поскольку каждый индивид представляет собой уникальную личность и индивидуальность. Согласно «Закону опосредованной непосредственности» Хельмута Плеснера, человек воспринимает реальность исключительно сквозь призму собственного,

субъективно обусловленного восприятия. Именно данная эпистемологическая ограниченность требует формирования совокупности концептов, обладающих общепринятыми наименованиями, что служит основой для становления единой культуры. Так возникает язык. Независимо от исходной точки отсчёта – будь то религиозная традиция, где Адам даёт имена вещам (Быт. 2:19–20), или атеистическая перспектива, согласно которой любая теория антропогенеза ведёт к признанию существования первоначальной группы гоминид, эволюционировавших в Homo sapiens, – неизбежным остаётся условие коммуникации [1]. Однако речь не могла быть излишне индивидуализированной: при отсутствии общности семиотических кодов наши предки утратили бы возможность эффективно обмениваться информацией, приумножать, передавать и развивать знания. Без этого механизма культурная и биологическая эволюция оказалась бы невозможной. Ретрополяционный анализ исходит из предпосылки, что язык не является статичной системой знаков, а представляет собой поле напряжений между актуальными и латентными смыслами, уходящими корнями в глубинные исторические слои. В отличие от диахронического анализа, который фиксирует линейные изменения, ретрополяция фокусируется на циклическом возвращении базовых экзистенциальных категорий – времени, пространства, субъектности – в преобразованном виде. Разумеется, подобная повторяемость не сводится к простому воспроизведению древних структур. Как указывает Ю.С. Степанов в своем труде «Константы: словарь русской культуры» (1997), фундаментальные культурные концепты, включая «время» и «пространство», характеризуются семиотической неизменностью: их глубинная организация остается стабильной на протяжении многих веков, однако состав элементов, наполняющих эту структуру, изменяется в соответствии с преобладающей мировоззренческой системой. К примеру, архаическое восприятие циклического времени, присущее мифологическому сознанию (в рамках которого событие воспроизводится, отсылая к «первозданному времени»), в новоевропейской парадигме преобразуется в линейное историческое время, однако при этом сохраняется идея целенаправленности. Итак, что же являет собой экзистенция человеческого языка? Она не сводится к акту коммуникации; она разворачивается как *интерференция* страт, где архаические формы (например, индоевропейские корни) переживаются в современном высказывании как «тени бытия», задающие экзистенциальный фон. Понятие экзистенции человеческого языка восходит к фундаментальной философской проблеме: язык не является лишь инструментом коммуникации или системой знаков, но представляет собой способ бытия человека в мире. Согласно Мартину Хайдеггеру, изложенному в работе «Бытие и время» (1927), именно в языке как экзистенциале размыкается само понимание сущего, а не просто передаётся информация. Язык, таким образом, обладает экзистенциальной структурой:

он не есть свойство субъекта, а среда, в которой конституируется субъективность. Когда мы говорим об «экзистенции языка», мы имеем ввиду его онтологическую укоренённость в дорефлексивной жизни сознания, где означающее и означаемое не разделены, а синкретичны. Применение принципа ретрополяции к генезису современных человеческих языков из единого языкового предка обнаруживает, что процесс фрагментации протоязыка был инициирован субъективным антропологическим воздействием. Однако данный процесс не может быть полностью завершён, поскольку взаимодействие культур оказывает встречное влияние на смешение традиционных языков. Вследствие этого запускается иной процесс – стирания культурных границ и, как следствие, глобализации, начало которой мы наблюдаем уже сегодня [1]. Центральным понятием ретрополяционного анализа экзистенции языка является «ностратический резонанс» – феномен, при котором фонетически и семантически сопряжённые корни в праязыках индоевропейской, уральской, алтайской и иных макросемей сохраняют неразрывную связь с фундаментальными экзистенциальными состояниями: бытием, страхом, желанием, смертью [2]. Так, реконструированный корень Hes- (быть, существовать) прослеживается не только в индоевропейском es- (лат. esse, санскр. as-), но и в уральских языках (фин. olla), а также в алтайских (тюрк. ep-/ol-). Повторяемость данного корня в столь генетически удалённых семьях свидетельствует не о заимствовании, но о глубинной антропологической константе – императивной потребности номинации самого акта присутствия в мире [3]. Метод ретрополяционного анализа выступает инструментом выявления и реконструкции подобных глубинных структур, позволяя проникнуть в слои доисторической семантики, недоступные для прямого наблюдения. В отличие от традиционной герменевтики, представленной, например, Хансом-Георгом Гадамером в труде «Истина и метод», которая опирается на исторические контексты и письменные источники, ретрополяция оперирует временными пластами, уходящими за пределы письменной фиксации. Данный метод апеллирует к архаическим формам коллективного бессознательного, систематически описанным Карлом Густавом Юнгом в его теории архетипов. Важно подчеркнуть, что ретрополяция не является произвольной спекуляцией. Она основывается на строгих компаративистских процедурах, включающих фонетические законы (такие как закон Гримма и закон Вернера для германских языков), объясняющие, как звуковая система германских языков отделилась от других индоевропейских языков, и морфологический анализ, систематизированный в рамках индоевропеистики от Франца Боппа до современной школы Эриха Ноймана. Метод требует сопоставления не только лексических единиц, но и синтаксических структур, поскольку доисторическая семантика может быть закодирована в порядке слов и падежных системах. Например, эргативный строй, характерный для ряда

кавказских и австралийских языков, может отражать мировоззрение, где агенс не является полностью автономным, а скорее является проводником внешней силы, что коррелирует с архаическими представлениями о судьбе. Таким образом, ретрополяция позволяет реконструировать не просто слово, но целую картину мира, существовавшую задолго до появления письменности. Однако данный метод неизбежно сталкивается с ограничениями, которые требуют осторожности. Поскольку мы оперируем гипотетическими праформами, реконструированными на основе косвенных данных, существует риск анахронизмов, когда современные семантические категории проецируются на прошлое. Это предостережение сформулировано в работах Эмиля Бенвениста, который в своих «Проблемах общей лингвистики» указывал на принципиальную неполноту любых реконструкций, если они не подкреплены этнологическими и археологическими параллелями. В ответ на эту критику современная ретрополяция интегрирует данные археологии, палеоантропологии и мифологии, создавая междисциплинарный синтез [1]. Наконец, следует отметить этический аспект ретрополяционного анализа. Выявление глубинных структур языка может служить не только академическим целям, но и возвращению утраченных связей с коллективным опытом, что особенно актуально в эпоху глобализации, где историческая память часто стирается.

Заключение: Ретрополяционный метод выступает мостом между доисторической семантикой и актуальными вопросами философии языка, подтверждая тезис Хайдеггера о языке как хранилище бытия, которое продолжает влиять на человеческое существование даже в условиях технической цивилизации.

Список литературы

1. Горюнова, Т. Н. Глоттогонический процесс как научная проблема / Т. Н. Горюнова // Наука. Искусство. Культура. – 2023. – № 2(38). – С. 166-175.
2. Иллич-Свитыч, В. М. «Опыт сравнения ностратических языков». 2-е изд., испр.. / В. М. Иллич-Свитыч. – Москва: УРСС, 2003. – 414 с.
3. Старостин, С. А. Труды по языкознанию / С. А. Старостин. – М.: Языки славянских культур, 2007. С. 124.

УДК 130.122

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Данилова Ю. Ф., ORCID 0009-0001-1068-2952
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
uliad515@gmail.com

Введение. Человек ежедневно совершает множество выборов: выбирает способ действия, форму общения, профессию, образ жизни, отношение к другим людям. Однако в определённые исторические периоды выбор перестаёт быть частным, бытовым или ситуативным. Он становится выбором, затрагивающим направление развития общества, характер его политико-правовых институтов, систему ценностей, отношение к исторической памяти и образ будущего. В социально-философском плане *экзистенциальный выбор* представляет собой момент, в котором личность или сообщество определяет не только то, *что* следует сделать, но и то, каким *субъектом* оно намерено быть. При этом политико-правовая надстройка не может быть устойчивой, если она не опирается на нравственный фундамент. Институты, процедуры, законы и механизмы власти необходимы, однако сами по себе они не гарантируют справедливости. Их содержание определяется тем, какие представления о человеке, свободе, достоинстве, долге и общем благе лежат в основании общественного порядка.

Ортодоксальная (православная) традиция может быть рассмотрена как один из источников такого нормативного основания. Она утверждает ценность личности, свободу нравственного самоопределения, неразрывность свободы и ответственности, запрет на унижение человеческого достоинства и ориентированность свободы на добро. Это не означает отказа от светского правового языка и не предполагает подмены правовых институтов религиозной догматикой. Речь идёт о том, что политико-правовое устройство нуждается в этическом горизонте, без которого оно рискует стать инструментом принуждения, политической целесообразности или манипуляции.

Основная часть. Экзистенциальный выбор в политико-правовом измерении предполагает решение вопроса о том, какие ценности признаются основанием власти и права. Если единственным критерием законности становится государственная целесообразность, право рискует превратиться в инструмент интереса, а свобода – в произвол. Формальная законность сама по себе не обеспечивает нравственной допустимости власти. Естественно-правовая традиция, напротив, исходит из существования нравственных критериев, позволяющих оценивать закон и власть с точки зрения справедливости, уважения человеческого достоинства, недо-

пустимости произвола. Эти подходы не следует противопоставлять абсолютно.

В рамках естественно-правовой традиции именно христианская патристика предложила целостное нормативное основание экзистенциального выбора, соединив свободу личности с её онтологическим достоинством, нравственной ответственностью и призванием к служению. В рамках православного святоотеческого подхода человек рассматривается как творение Божие, в котором сочетаются духовное и телесное начала, а признание его прав основано на достоинстве человека, облечённого образом Божиим. «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:27). Эти слова Священного Писания являются незыблемым основанием онтологического достоинства личности и решающим критерием экзистенциального выбора в масштабе социума.

Как писал И. А. Ильин, подлинная свобода связана с нравственной самодисциплиной и духовной ответственностью человека. Права и свободы не могут быть сведены к неограниченной возможности удовлетворения желаний: они предполагают способность личности соотносить собственную волю с долгом, справедливостью и благом других людей [1].

Кризис 2013–2014 гг. стал для населения Донбасса экзистенциальным потому, что политико-правовой выбор затронул не только вопрос о внешнеполитическом курсе, но и основания самого общественного бытия: язык, историческую память, духовную традицию и образ будущего.

Спор о внешнеполитическом векторе постепенно перестал быть спором о договорах, экономических выгодах или институциональных реформах. Он превратился в конфликт различных образов будущего. Для одной части общества европейский курс означал модернизацию, правовые гарантии и принадлежность к западному политическому пространству. Для другой – он воспринимался как угроза культурно-исторической преемственности, языковой идентичности и православной традиции.

Для жителей Донбасса вопрос заключался не только в выборе модели государственного управления. На первый план вышли вопросы: сохранится ли право говорить на родном языке; будет ли признана историческая память региона; останется ли православие частью общественного пространства; будет ли человек рассматриваться как носитель достоинства, а не как объект политической мобилизации; возможно ли жить в мире, не отказываясь от собственной культурной идентичности.

В этом смысле экзистенциальный выбор Донбасса – это выбор в пользу сохранения собственных духовных, культурно-исторических и православных оснований жизни. Он не предполагает отрицания права других народов и сообществ на иную традицию. Напротив, христианское понимание свободы исключает насильственное навязывание ценностей и требует признания свободы совести, отказа от принуждения и уважения достоинства каждого человека.

При этом православно-христианское понимание выбора не предполагает навязывания собственной традиции другим народам или отрицания ценности иных политико-правовых моделей. Напротив, оно требует свободы совести, отказа от насилия и признания достоинства человека, придерживающегося иной позиции. Политический проект не может быть легитимным, если он требует от части населения отказа от собственной идентичности как условия включения в общественную жизнь. Гражданство и правовая защита не должны зависеть от принятия конкретной цивилизационной модели. Свобода должна пониматься не только как защита от внешнего вмешательства, но и как способность к ответственному самоопределению, диалогу и служению общему благу.

Заключение. В рамках социальной и политической философии экзистенциальный выбор следует рассматривать не только как нравственное самоопределение личности или сообщества, но и как основание формирования политико-правового порядка. Представления о свободе, достоинстве, справедливости, исторической памяти определяют характер политических институтов, содержание права и границы допустимого государственного принуждения. Поэтому выбор нравственной позиции неизбежно становится выбором модели общественного устройства.

В этом смысле экзистенциальный выбор Донбасса представляет собой стремление сохранить собственные духовные, культурно-исторические и православные основания жизни, не навязывая их другим. Он предполагает построение такого политико-правового порядка, в котором человек рассматривается не как средство политической борьбы, а как носитель неотчуждаемого достоинства; свобода соединяется с ответственностью, право – со справедливостью, а культурная идентичность – с уважением к иной традиции.

Экзистенциальный выбор Донбасса – это выбор не только нравственных ценностей, но и политико-правовой модели будущего, в которой сохранение православной традиции, исторической памяти и культурной идентичности становится основой свободы, справедливости, мира и достойной жизни. Как писал В. С. Соловьёв, «оружие Церкви есть слово»: истина утверждается не силой, а убеждением и свободным нравственным согласием [2].

Исследование проводилось в рамках инициативной НИР «Экзистенциальный выбор Донбасса и будущее России: социокультурное измерение», № госрегистрации 124101500444-8.

Список литературы

1. Ильин И. А. О сущности правосознания / И. А. Ильин. – М.: АСТ, 2024. – 384 с. – ISBN 978-5-17-169871-3.
2. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. – М.: Мысль, 1990. – С. 47–548.

УДК 140.8

«ВОСТОЧНЫЙ» И «ЗАПАДНЫЙ» ТИПЫ ФИЛОСОФИИ: ВОЗМОЖЕН ЛИ ДИАЛОГ И СИНТЕЗ?

Даренский В.Ю., д-р. филос. наук, доц., ORCID 0000-0003-2042-5527
ФГБОУ ВО «Луганский государственный университет им. В. Даля», г. Луганск, РФ
darenskiy1972@rambler.ru

Введение. В настоящее время поиск принципов различения «восточного» и «западного» типов философии сам по себе уже стал одной из «классических» философских проблем. Это связано не только с формированием глобального диалога и взаимодействия культур, но и с внутренними поисками и трансформациями современной философии: в первую очередь, с вопросом о типах рациональности и о типологии «образов человека», которые определяют эволюцию культуры.

Цель доклада – прояснить принцип различения «восточного» и «западного» типов философии с целью понимания возможности их диалога.

Основная часть. К настоящему времени подходов к различению «восточной» и «западной» философии существует достаточно много и в очень широком спектре: от элементарного географического принципа, до радикального представления о том, что философия – это чисто западное явление, а на Востоке то, что похоже на философию, является лишь сопутствующим элементом аскетических практик и не имеет самостоятельного значения. Все эти подходы имеют смысл и «работают» в определенном контексте, однако требуется и подход, который бы «связывал» эти типы в одно универсальное проблемное поле. То есть подход, в рамках которого были бы связаны «восточный» и «западный» варианты одной и той же мыслительной работы. Это универсальное проблемное поле обычно определяется через общность предмета мысли – предельных оснований всего сущего, и в этом смысле мы можем рассматривать философию как метафизику в её «восточном» и «западном» вариантах. В таком случае все различия между ними можно свести к различиям (1) определений предметности и (2) методов мышления.

Фактически такой подход и используется в историко-философских исследованиях. Вместе с тем, необходимо включить в это различение и такой содержательный принцип, который определяется различием «режимов работы сознания». «Восточный» тип философии не просто всегда является элементом аскетической практики, но и само познание здесь происходит в особом режиме сознания, который обычно обозначается термином «измененное состояние сознания». Только в таком состоянии сознание отрывается от порабощенности чувственным миром и способно к умозрению, т.е. к познанию сущностей (либо, как вариант, познанию их

иллюзорности). «Западный» тип философии – это, наоборот, познание в «естественном» режиме работы сознания, без его особой аскетической трансформации, духовного упражнения» (П. Адо). В этом смысле Платон еще в целом принадлежал к «восточному» типу, а переход к «западному» начался с Аристотеля (но лишь частично, поскольку принцип умозрения, направленный на энтелехии и мировой Нус сохраняется и у него).

Это имеет выражение и в различии исходных интенций мысли «западной» и «восточной». По справедливому замечанию В.В. Малявина, «Мудрец на Востоке тем и отличается от европейского философа, что не имеет собственной “системы мысли” и полностью прозрачен; сквозь него просвечивает жизнь народная и вселенская» [1, с. 55]. Действительно, «философия» в своем изначальном, т.е. древнегреческом смысле – это исчерпывание содержания особых предельных «мирообразных» идей. Восточный тип предельного постижения бытия основан на принципе «ускользания» от частных и ситуативных форм мысли ради неизбывной бесконечности смысла, являющего тайну бытия. Поэтому здесь действует иной принцип – проверка мысли-постижения исконностью-древностью. Инновации при этом также спонтанно происходят, происходит и разделение школ, но при этом сами инновации идей оцениваются, как правило, негативно – как отступления от исконности-древности.

В этом контексте сами термины «Восток» и «Запад» приобретают сущностный мифо-символический смысл, который заложен уже в этимологии этих слов: «Восток» – это «начало», «Запад» – это «конец». «Восток» – исток и трансформация мысли, «Запад» – её завершение в устоявшихся, «мертвых» формах. «Восток» – это «несокрытость»; «Запад» – это «постав» (Gestell), т.е. завершенность мысли в объективированной форме. В этом смысле «восток» и «запад» – это «архетипы» мысли, которые всегда в ней присутствуют, но доминирует либо один, либо другой.

В настоящее время в весьма распространено стремление к синтезу западных и восточных принципов философствования. Так, например, А.В. Семушкин и С.А. Нижников в поисках «архетипов философских культур Востока и Запада» обнаруживают их общность в том, что высшей точной познания и на Востоке, и на Западе является переход от чувственного и рационального познания – к познанию духовному, познанию сферы духа, а не материального мира объектов. Соответственно, к главным архетипам философствования, которые одинаковы и на Востоке, и на Западе относятся: поиски смысла жизни, трансцендирование, экзистирование, самопознание и как итог – очищение сознания и спасение души (феосис, нирвана, самадхи, сатори и т.д.) [2, с. 111]. В свою очередь, Е.А. Торчинов, исследуя «пути философии Востока и Запада», старается определить не только их отличия, но в первую очередь – их архетипическую общность. Последняя определяется им на гносеологическом уровне – как достижение измененных состояний сознания, на онтологическом – как достижение инициации и

сущностной трансформации личности. В частности, в рамках этой общей архетипической модели он трактует смерть и воскресение Христа [3, с. 429]. С этими подходами можно согласиться, однако они не принимают во внимание тот принцип различения типов мышления, который был хорошо указан в приведенной формулировке В.В. Малявина.

Выявить архетипы, общие для восточного и западного философского мышления, не так уж трудно; однако дело в том, что работа этих архетипов и отношение к ним в этих двух типах мысли совершенно различно. Если восточное мышление непосредственно реализует эти архетипы и исходит из них, то западное – наоборот, удаляется от них. Эти архетипы в рамках западной мысли остаются либо недостижимым пределом мысли, либо той исходной точкой, из которого западная мысль ушла давно, и вернуться к которой для нее уже стало практически невозможным. Например, призыв М. Хайдеггера вернуться к досократикам в некоторой степени уже был реализован за сто лет до этого Гегелем. Гегель изложил систему философии в виде космогонии, по образцу Гесиода, однако вместо античных богов у Гегеля действуют «понятия», то есть платоновские идеи, представленные в более рациональном выражении. Таким образом, отличие стилей Востока и Запада в философии в целом, можно определить следующим образом. Восточное мышление – первично, поскольку оно работает непосредственно с сущностным истоком мысли, с «архетипом»; а западное философское мышление – вторично, поскольку оно опредмечивает уже готовые смыслы, оторванные от их истока, который уходит в забвение (отсюда «забвение бытия» М. Хайдеггера). Поэтому внутри единого строя мысли они не могут быть синтезированы, но могут сочетаться: Восток – это «вдох», Запад – это «выдох», Восток – это источник смысла, Запад – это его опредмечивание во внешних формах и угасание. Запад, фетишизируя «рефлексию», на самом деле намного менее рефлексивен, чем Восток, поскольку рефлексия Запада работает только со вторичными продуктами мысли, а рефлексия Востока – с самим первичным опытом смысла, его сущностным истоком.

Заключение. Тем самым, на уровне такого различения типов, ни диалог, ни тем более синтез западного и восточного типов принципиально невозможны. Но они могут сочетаться по принципу взамодополнительности в сознании одного мыслителя – но только если он осознает их различие.

Список литературы

1. Малявин В.В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Междунар. чтения по философии культуры. Кн. 1. – Л.: изд. ЛГУ, 1991. – С. 51–59.
2. Семушкин А. В., Нижников С. А. Духовное познание и архетипы философских культур Востока и Запада. М.: НИЦ ИНФРА-М, 2026. 232 с.
3. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 480 с.

УДК 130.3

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ НАД ОБРАЗОМ ТАНЦУЮЩЕЙ СОФИИ

Емельянова Н.Н., д-р филос. наук, проф., ORCID 0009-0003-6364-6482
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
emeljanova.n.n@bk.ru

Образ танцующей (играющей) Софии, восходящий к Книге Притчей Соломоновых, воспроизводится в идеях многих отечественных и зарубежных мыслителей: в учениях гностиков, немецких мистиков, В. Соловьева, С. Булгакова, К. Ранера и др. Этот образ, будучи воплощением мудрости, содержит в себе вечную дилемму мифа и логоса, чувства и разума, энтропии и порядка. Отсюда – философская рефлексия над понятием Премудрости, взывающей к человеку как в библейские времена, так и в эпоху цифровых технологий.

Сама по себе философская рефлексия предполагает рассуждение, содержащее в себе сомнение, противоречие, а также анализ собственного душевного состояния, поиск ответов на глобальные вопросы человеческого бытия. Уместно вспомнить термин «катарсис», введенный Аристотелем в его учении о трагедии: он означал душевную разрядку, испытываемую зрителем в процессе сопереживания. В дальнейшем этот термин приобрел более широкий смысл и стал обозначением глубокого личностного экзистенциального очищения.

В Книге Притчей София-Премудрость, пребывающая в вечности до сотворения мира, обращается к неразумным людям и хочет дать им знание, которое «лучше жемчуга и отборного золота»: когда Господь создавал основания земли, «тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» [1]. Источником ее неизбывной радости стало создание человека как высшего акта творения; причастность к вечному блаженству обеспечило благоговение перед ликом божественной Троицы.

Трактовка образа Софии в учениях гностиков связывалась с напряженным творческим процессом, в ходе которого осуществлялся непрерывный поиск высшего блага. Вся деятельность Софии представала чередой проб и ошибок, своеобразной игрой с огнем, преодолением препятствий и испытанием на прочность.

Примечательно, что данный игровой момент Творения нашел экзистенциальную интерпретацию в русской философии. Так, С. Булгаков видел в нем единство радостного и драматического начал в общемировом бытии, а В. Соловьев – процесс космической мистерии. При этом В.

Соловьев обращал внимание на особенности восприятия Софии русским народом: в отличие от греков, отождествлявших *софию* и *логос*, русские понимали под Софией лучезарный дух возрожденного человечества: «Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества – наряду с Богоматерью и Сыном Божиим – русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской» [2].

Далее в XX в. немецкий философ К. Ранер в разработанной им теологии символов интерпретировал танец Софии как воплощение игровой подвижности мироздания. С одной стороны, София предстает источником ясности мысли, интеллектуальным принципом порядка (логосом). С другой стороны, она воплощает в себе кинетический порядок, зеркально отражающий активную силу Бога (символ). «Там, где логос противопоставляет тело душе, Слово Ранера предполагает волнообразное, целенаправленное взаимодействие противоположностей» [3].

Отметим, что философская игра часто воплощается в иронии, выглядящей как тонкая, изысканная насмешка. Она выражает контраст видимого и скрытого смысла высказываний, демонстрирует сознательное несоответствие положительного значения и отрицательного подтекста. Схватывая противоречия и несовершенства человеческой жизни, ирония реализует возможности и потребности инакомыслия. Особое распространение она приобретает в эпоху кардинальных общественных перемен, которые сопровождаются пересмотром мировоззренческих ориентаций.

Идущая от традиций античного скептицизма, ирония предстает проявлением человеческой рефлексии: улавливая моменты абсурдности мира, субъект вербализирует их в соответствующей форме. В этом смысле показателен образ театра, присутствующий в учениях многих известных философов – Сенеки, Ф. Бэкона, К. Маркса, Ж. Делеза и др. Символизируя фарсово-трагедийные парадоксы бытия, ирония, в то же время, становится средством индивидуальной самозащиты. Именно такой иронией Шекспир наделяет Гамлета в его трагическом философствовании. По мнению М. Мамардашвили, Гамлет выполняет метафизическую задачу «собирания себя» и с этой целью ставит спектакль внутри спектакля.

Таким образом, ирония, будучи игрой, является средством философского катарсиса. Философское высмеивание любой ситуации и любой традиции основано на выявлении трагического несовпадения потенциального и актуального.

За игрой мысли скрывается постижение мудрости – играющей Софии; не случайно в неоплатонизме наблюдается понятийное совпадение категорий игры и логоса. Обыденная жизнь людей рассматривается как пониженная эманация Первогры, истинным проявлением которой является лишь всемирная трагедия. Интересно, что Плотин отождествляет деятельность, соответствующую жизни, с движением танцующего,

поскольку танцующий сам подобен жизни. Показателен и образ танцора у Ницше, который метафорически отождествляет душу высшего человека с танцующей звездой. На пути к танцующей звёздности Ницше помещает играющего ребёнка как символ духовного просветления. Позже Й. Хейзинга, актуализируя проблему человеческой игры и псевдогры, также вернулся к этому образу: во имя настоящей игры человек должен, пока играет, снова стать ребенком.

В эпоху постмодерна, отрицающего устоявшиеся правила игры, бытие становится, по выражению Р. Рорти, ослабленным. Это рассыпанное бытие делает иронию плановым типом отношений, сознательно отвергающим героику. По мнению Ж. Липовецки, постмодерн покончил с эпохой сатиры, а юмор стал похож на мыльные пузыри: ему больше не нужна интеллигентность и изящество; необходим комический эффект со скидкой на уровень усредненной аудитории. Жизнь заполняется симулякрами, маски сетевого общения замещают любовь к мудрости бесчисленными ролевыми играми. Образ танцующей Софии воспринимается как исчезающий сигнал из развалин прошлого, а бытие утрачивает устойчивость и становится спектаклем. Ироническая оценка реальности придает постмодернистским рассуждениям характер специфической речевой игры, под которой угадываются серьезные мировоззренческие проблемы.

Список литературы

1. Книга притчей соломоновых. Глава 8:30. [Электронный ресурс]. – URL:https://azbyka.ru/biblia/?Prov.8 (дата обращения: 15.09.2026).
2. Вл. Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. [Электронный ресурс]. – URL:https://predanie.ru/book/220950-rossiya-i-vselenskaya-cerkov/. (дата обращения: 25.09.2026)
3. Зинин Н.Н. Танцующая София: теология символов Ранера. [Электронный ресурс]. URL:.https://bogoslov.ru/materials/article/tantsuyushchaya-sofiya-teologiya-simvolov-ranera (дата обращения: 01.10.2026).

УДК 130.1

РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННЫХ СРЕДСТВ КОММУНИКАЦИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Камарали А.В., канд. филос. наук, доц., ORCID 0009-0004-8898-5963
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
a.v.kamarali@mail.ru

Развитие современных средств коммуникации является не случайным технологическим скачком, а закономерным итогом длительного исторического процесса, кульминацией которого стало становление глобального информационного общества. Истоки этого явления уходят корнями в серию информационных революций, каждая из которых радикально перестраивала общественные отношения. Если изобретение письменности в глубокой древности позволило фиксировать знания, а книгопечатание в эпоху Возрождения сделало их массовыми, то настоящий переворот произошел на рубеже 19-20 веков. Именно тогда появление телеграфа, телефона и радио, составивших суть третьей информационной революции, впервые в истории человечества позволило преодолеть барьер расстояния и передавать информацию практически мгновенно, заложив тем самым основы будущего глобального информационного пространства. Однако подлинный фундамент современности был создан в ходе четвертой и пятой революций.

Так, четвертая революция, берущая начало в 1970-х годах с изобретением микропроцессора и появлением первых персональных компьютеров, дала в руки человека мощный инструмент для децентрализованной обработки информации. Кульминацией же этого процесса стало создание глобальной компьютерной сети.

Пятая революция, начавшаяся в 1990-х годах с изобретением Всемирной паутины и последующей коммерциализацией Интернета, привела к конвергенции компьютерных и телекоммуникационных технологий, породив то самое глобальное киберпространство, которое стало нервной системой планеты. Важнейшим этапом стало развертывание сотовых сетей: от аналоговых стандартов до цифровых, которые внедрили SMS, и до высокоскоростных, сделавших мобильный интернет повсеместным [1].

Современные средства коммуникации, будучи продуктом пятой революции, представляют собой уже не просто набор отдельных устройств, а сложную, взаимосвязанную экосистему. Данная экосистема включает в себя не только техническую инфраструктуру, такую как волоконно-оптические линии связи, серверы и спутниковые системы, но и социальные

платформы, протоколы обмена данными и программные решения, которые все вместе формируют единое цифровое поле для взаимодействия.

Важно подчеркнуть, что ключевой характеристикой этой новой среды является ее конвергентность – стирание границ между ранее разрозненными областями. Телефония, телевидение, кинопоказ, издательское дело и почтовая связь сегодня существуют в едином цифровом потоке, доступном через одно устройство. Стирание границ породило феномен, который эксперты называют цифровой-информационной средой, где цифровое пространство становится не просто инструментом, а новой средой обитания человека, оказывающей комплексное влияние на все аспекты его жизнедеятельности.

В экономической сфере влияние развитых коммуникаций оказалось настолько глубоким, что привело к формированию принципиально новой парадигмы – сетевой информационной экономики. Ее фундаментом является не столько материальный капитал, сколько нематериальные активы: информация, знания и человеческий капитал. Коммуникационные сети, достигшие к началу 2000-х годов глобального охвата, создали платформу, которая резко снизила транзакционные издержки и стерла географические барьеры, что породило новые бизнес-модели, такие как платформенная экономика и экономика совместного потребления. Однако эта же модель породила усиление монополизма технологических гигантов [3].

В социальной и политической плоскостях трансформация оказалась не менее радикальной. Современные средства коммуникации кардинально изменили структуру общественных связей, усилив горизонтальность взаимодействия. Социальные сети стали мощными инструментами коллективного действия. Так, социальные сети, блоги и мессенджеры стали не просто каналами общения, а мощными инструментами коллективного действия, позволяющими быстро мобилизоваться для решения общих проблем. Данный феномен «сетевой демократии» включает в себя практики публичных онлайн-консультаций и создание электронных петиций. Однако эта же среда оказалась крайне уязвимой для манипуляций и деструктивного использования. Эхо-камеры и алгоритмические пузыри, усиливающие когнитивные искажения, способствуют углублению общественной поляризации. Технологии массовой рекламы и целые кампании по дезинформации превратили социальные платформы в арену для ведения гибридных войн и вмешательства в суверенные политические процессы, когда иностранные государства могут точечно влиять на электоральные настроения, подрывая основы демократических институтов. Такие приёмы направлены на формирование нужного отношения или поведения, опираясь в первую очередь на эмоции, а не на рациональное осмысление информации. Глубокий анализ и взвешенные аргументы встречаются значительно реже, что вызывает в научной среде споры об этичности подобных манипулятивных техник.

Еще одним критическим вызовом стало влияние цифровой среды на психическое здоровье и когнитивные способности человека. Постоянное состояние гиперсвязности, вызванное распространением смартфонов и мобильного интернета после 2010 года, породило феномены «номофобии» (страх остаться без телефона) и «синдрома упущенной выгоды». Бесконечные ленты новостей и уведомлений, спроектированные для максимального вовлечения пользователя, способствуют клиповому мышлению, снижению способности к концентрации и глубокому анализу, а также росту тревожности [2].

Таким образом, развитие современных средств коммуникации предстает как один из наиболее значимых и амбивалентных процессов в истории человечества, который, вырастая из глубинных исторических предпосылок, привел к формированию принципиально новой социально-технической реальности – глобального информационного общества. Данные средства перестали быть нейтральными каналами передачи информации, превратившись в инфраструктурный каркас новой экономики, построенной на знаниях и сетевых принципах, в катализатор новых форм социальной солидарности и политического участия, а также в новую антропологическую среду, которая активно переопределяет такие фундаментальные понятия, как приватность, идентичность, доверие и публичная сфера. Их дальнейшая развитие, несомненно, будет продолжаться, принося с собой как новые беспрецедентные возможности для прогресса человечества, так и новые системные риски, требующие выработки адекватных и сложных ответов со стороны как отдельных государств, так и всего мирового сообщества в целях обеспечения устойчивого и справедливого развития в 21 веке. Это требует от мирового сообщества активного и осознанного формирования комплексной системы правовых, этических и образовательных регуляторов, способных направить колоссальный потенциал коммуникационной революции в русло устойчивого и гуманистического развития для всех жителей планеты, предотвращая риски цифровой раздробленности и обеспечивая цифровой суверенитет как отдельных личностей, так и национальных государств.

Исследование проводилось в рамках инициативной НИР «Экзистенциальный выбор Донбасса и будущее России: социокультурное измерение», № госрегистрации 124101500444-8.

Список литературы

1. Виртуальная коммуникация современного информационного общества / Л. Е. Шаброва // Современные философские исследования – № 4 – 2017. – С. 86 - 92.
2. Деструктивное воздействие зарубежных масс-медиа на современное общество / О. В. Бойченко, Д.В. Иванюта // МедиаВектор – № 2 – 2021. – С. 11 - 14.
3. Реклама как инструмент социальной инженерии в информационном обществе / В. В. Корчагин // Вопросы медиабизнеса – № 4– 2023. – С. 43 - 48.

УДК 1: 316

ПОЛИИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ РЕСУРС: АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Клименко А.Б., канд. филос. наук, ORCID 0009-0006-6675-1247
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
abk.dongu@mail.ru

Историческая траектория российской государственности демонстрирует уникальный тип полиидентичности, не сводимый ни к западной модели «плавильного котла», ни к мультикультурной «салатнице». В отличие от этнически детерминированных наций-государств Европы, Россия формировалась как сложная цивилизационная система, где культурные, религиозные и этнические различия не стираются в процессе ассимиляции, но интегрируются в единое ценностно-смысловое пространство на основе надэтнического проекта. Способ хозяйствования, выступающий ключевым маркером региональной идентичности Донбасса, в масштабе российской государственности проявляет себя как макросоциальный интегратор русский язык выступал не просто средством коммуникации, а языком масштабного государственного дела, объединяя народы общностью понятийного аппарата и целедостижения.

Российская полиидентичность — это не консервация архаики и не механическое смешение этносов, а удержание сложной структуры, где государствообразующая роль русской культуры задает ценностную рамку, позволяющую этническим группам сохранять свою самобытность, не вступая в конфронтацию с целым. Это реализованный проект «собирания земель и смыслов», в котором идентичность конституируется не через кровь, а через сопричастность общей истории и общему государственному организму.

В эпоху постмодерна, объявившего, по Лиотару [2], кризис больших метанарративов и утверждающего примат «казаться, а не быть», полиидентичная природа России парадоксальным образом становится не ее уязвимостью, а источником силы. Там, где западный проект мультикультурализма породил дезинтеграцию и войну микро-нарративов (вплоть до деонтологизации человека), российская модель продемонстрировала способность удерживать единство без репрессивной унификации. Ценность здесь первична по отношению к этничности.

Сохранение такого многосоставного субъекта невозможно без возвращения к тем культам и смыслам, которые формируют культуру. Полиидентичная Россия сильна именно тем, что светский проект

индустриального и постиндустриального развития оказался спаян с глубинными религиозно-культурными архетипами населяющих ее народов. Вопреки постмодернистской морали «без этики» и эпохе «после-долга», российское цивилизационное пространство сохраняет в качестве интегрального ядра представление о долженствовании — перед государством, общиной, семьей — что создает экзистенциальный барьер против симулякров глобализации. Единство здесь задается не формальной толерантностью к различиям, а общей причастностью к историческому метанарративу, легитимность которого не была утрачена.

На контрасте с российским опытом, государственный проект «Украина» оказался не в состоянии вместить в себя собственную сложность, потерпев крах именно как полиидентичная модель. Как показывают наши предыдущие исследования индустриальной идентичности Донбасса, промышленное наследие Юго-Востока Украины требовало особого типа социокультурной организации, где национальная составляющая вторична, а общность языка и необходимость сохранения промышленного потенциала первичны. Вместо выстраивания сложной интегративной идентичности, постсоветская украинская государственность избрала путь агрессивного этноцентричного национализма, попытавшись навязать всему полиэтничному и поликультурному массиву гомогенную матрицу в качестве нормативной.

Этот дрейф можно квалифицировать как форму «экономикоцентризма» в негативном смысле — не как опору на трудовую этику и индустриальный способ хозяйствования (ценностное ядро региона), а как редукцию социокультурной сложности Донбасса к голой экономической функции, оторванной от социальных интересов его населения. Эта редукция сопровождалась политическим редукционизмом: этноцентричная часть была объявлена целым, а региональные идентичности, имевшие собственное ценностное ядро, — вытеснены в разряд маргинальных. Политическая нация на Украине не сложилась именно потому, что конструировалась через отрицание общей с Россией цивилизационной истории и через разрушение тех индустриально-трудовых ценностей, что составляли суть идентичности значительной части ее граждан. Иными словами, способ хозяйствования и мировоззренческие доминанты промышленного Юго-Востока вошли в экзистенциальный конфликт с политической формой, предложенной Киевом.

События 2014 года на Донбассе в социально-философском смысле предстают не как региональный сепаратизм, а как экзистенциальный акт самоопределения промышленного социума. Понятие «экзистенциальный выбор» (ЭВ), прочно вошедшее в концептуальный каркас современной социальной философии, в данном случае требует масштабирования с личностного уровня на уровень большой социальной группы. Как убедительно показывает В.В. Волошин [3], ЭВ может трактоваться не

только как удел отдельной личности, но и как феномен коллективного бытия; содержательно же он предстает как «процесс селекции возможных миров, достижимых (реализуемых) из действительного мира», где будущее задается в системе аксиологических координат. Именно перед такой селекцией оказалось население Донбасса в ситуации, когда украинский государственный проект окончательно утратил легитимность своего метанарратива для жителей индустриального Юго-Востока.

Здесь уместно применить тезис о том, что идентичность первична по отношению к форме государственности. Человек Донбасса, носитель трудовой этики, сформированной в рамках масштабного индустриального проекта, самовыражающийся через общее дело, не мог согласиться на место в моноэтническом проекте, где его ценности и само его мировоззрение лишались права на существование. Выбор был сделан в пользу большого Русского мира, способного, по выражению Достоевского, к «всечеловечному и всесоединяющему» [4] вмещению, где промышленный тип освоения территории вновь становится частью единой, сложной государственной системы ценностей, а не изгоем.

Список литературы

1. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с. - ISBN-5-89329-107-7
2. Волошин В.В. Определение понятия “экзистенциальный выбор” / Волошин В.В. // Вестник Донецкого национального университета. Серия Б. Гуманитарные науки. – 2025. – № 2. – С.48-55. - DOI: 10.5281/zenodo.16890616. - EDN: OPUVNM
3. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. XXVI. Дневник писателя, 1877. – Л.: Наука, 1984. – 518 с. - ISBN: 5699159062

УДК 141.32:316.42

ДОНБАСС КАК СУБЪЕКТ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА В ГЕОЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ РУССКОГО МИРА

Макаршин И.В., ORCID 0009-0003-2518-9479
НОЧУ ВО «Московский экономический институт», г. Москва, РФ
Imakarshin@yandex.ru

Введение. Выбор Донбасса — онтологический акт, и предметом анализа выступает процесс, в котором коллективный субъект конституируется и которому он не предшествует. Актуальность такой постановки определяется двумя обстоятельствами. Первое — кризис универсалистского глобалистского проекта, предъявлявшего себя не как одна из цивилизационных программ, а как безальтернативный горизонт истории; крушение этой претензии возвращает в оборот категории,

вытесненные постмодерном: цивилизация, традиция, укоренённость. Второе — необходимость осмыслить онтологический статус регионов, переходящих из одной смысловой реальности в другую. Основные понятия работы — разлом и позитивное целеполагание.

Основная часть. Разломом здесь назван момент, когда смысловая структура, обычно служащая незамечаемым условием опыта, перестаёт работать и потому впервые становится видимой, а значит, доступной выбору. Пока порядок функционирует, он прозрачен и увидеть его нельзя; в этом эпистемическое преимущество разлома. Ход мысли опирается на М. Хайдеггера, различающего «подручное» (das Zuhandene) и «наличное» (das Vorhandene): инструмент, незаметный в привычной работе, выступает как предмет лишь тогда, когда ломается или отсутствует [5]. Изучение разлома требует трёх подходов — геоцивилизационного, психоаналитического (в лакано-жижековской версии) и экзистенциально-феноменологического.

Смысловой универсум — горизонт осмысленности, совокупность неявных предпосылок, внутри которой действия и жертвы оказываются понятными; в отличие от товара, он невидим в норме и выбираем лишь в точке своего разрушения. Русский мир понимается как цивилизационное поле смыслов, конституируемое приоритетом целого над частью и пониманием справедливости как категории более фундаментальной, чем формальная законность. Позицию Донбасса в этом поле следует определить точнее. В.Л. Цымбурский описывает пояс территорий, отделяющих Россию от соседних цивилизаций, как «межцивилизационный пояс», а его звенья называет «лимитрофами» [6]. Определённость лимитрофа задаётся отрицательно — через то, чем он не является, — и статус его объектен: он служит площадкой для чужих проектов. «Фронтир» — подвижная граница, на которой цивилизация встречает иное и, встречая, осознаёт собственные пределы. Различие между ними онтологическое, а не картографическое: одно пространство в разные эпохи бывает то лимитрофом, то фронтиром. Смысл рассматриваемого события — в таком превращении: граница, прежде отделявшая от чужого извне, прошла внутри. Отсюда цивилизационное пограничье предстаёт категорией экзистенциальной, состоянием, в котором смыслы, скрытые самоочевидностью, открываются для выбора.

Механизм разлома описывается средствами лакановского психоанализа в интерпретации С. Жижека. Ж. Лакан различает три регистра — «Воображаемое», «Символическое» и «Реальное» [4]. Символическое образуют язык, закон и социальные роли — ткань повседневности, которая держится, пока её не замечают. Реальное — то, что в эту ткань не вписывается и потому переживается как травма; разлом есть точка, где оно её прорывает. Воображаемое — регистр образов и отождествлений. На «стадии зеркала» субъект узнаёт себя в образе целостности, которой ещё не

обладает, и потому воображаемый образ изначально опережает наличное состояние. Травму нанёс не сам политический кризис 2014 года, поскольку кризис поддаётся описанию, а обнаружение того, что символический порядок, в котором протекала жизнь, не был общим; вместе с ним распался и воображаемый образ единой страны. Речь идёт не о нейтральной трансформации идентичности, а о годах обстрелов и исходе сотен тысяч человек. Здесь важно развести фантазм и символическую рамку. Фантазм обещает состояние без нехватки при устранении препятствия; рамка же есть неустранимый горизонт смысла, внутри которого возможны речь, закон и преемственность. Событие разрушило и фантазм единственной глобалистской траектории, и саму рамку языка, памяти, повседневности. Поэтому обращение к Русскому миру — не исцеление от фантазма, а восстановление доступа к рамке.

К. Ясперс называет «пограничными» ситуации, которые нельзя ни изменить, ни обойти [7]. Ответа такая ситуация не подсказывает, но превращает вопрос «что делать» в вопрос о бытии. Выход из безличного das Man совершается, по Хайдеггеру, через решимость как ответ на зов совести [5]. Решимость, однако, есть мгновение, тогда как рассматриваемое явление длится годами и требует того, что А. Бадью называет верностью событию [1]. Верность же невозможна без образа того, чему она хранится, и потому обращена не только к прошлому, но и к будущему. Приобретённая субъектность есть становление, а не наличие, и различение И. Берлина [2] позволяет представить его логику. Первичная форма цивилизационного выбора негативна. Это «свобода от», отказ, определяющий субъекта апофатически, через то, чем он не является. На негативной свободе, однако, длящееся существование не строится. Сообщество, определяющее себя отрицанием, помещает собственную сущность в отношение к тому, кто её будто бы удерживает, и всякое ослабление противостояния переживается им как угроза. Примером может служить построение украинской государственности преимущественно на отрицании советского и российского прошлого при одновременной ориентации на нормативный порядок европейских ценностей. Конструкция эта негативна дважды: она определяет себя через отвергаемое и заимствует содержание извне, — и потому тем уязвимее, чем острее обсуждаемый сегодня и в самой европейской мысли кризис легитимности этого порядка.

Переход к позитивной свободе требует того, чего отрицание дать не может, — образа будущего целого, и здесь Воображаемое получает конструктивную роль. Если воображаемый образ по своей структуре опережает наличное состояние, то проект будущего и целеполагание оказываются не надстройкой над самоопределением, а условием его возможности. Субъект утверждает себя, лишь увидев себя тем, чем он ещё не является, и получив тем самым направление действия; в этом смысле экзистенциальная субъектность нуждается в Воображаемом не меньше, чем

в Символическом. Сам Берлин, однако, считал более опасной именно позитивную свободу: понятие подлинного «я» позволяет отождествить его с целым и во имя этого целого принуждать человека [2]. На языке Лакана это значит, что Воображаемое, оторванное от Символического, вырождается в фантазм, и образ будущего начинает требовать врага, мешающего его осуществлению. Признаком вырождения обретённой субъектности может служить преобладание героической установки над подвижнической в том смысле, какой вкладывал в эти понятия С.Н. Булгаков. По его словам, «героизм стремится к спасению человечества своими силами и притом внешними средствами», тогда как христианское подвижничество есть «максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявляемых к самому себе» [3]. Поэтому сообщество, удерживающее открытым вопрос о себе как о проекте будущего, не сводящемся к образу победы над противником, сохраняет свою субъектность.

Заключение. Онтологический выбор Донбасса совершается не между юрисдикциями, а между бытием и небытием и показывает возможность сборки субъекта в эпоху, объявившую его исчерпанным. Описание разлома требует разведения трёх уровней — позиции сообщества, механизма обрушения порядка и смысла происходящего для претерпевающего, а сам разлом выступает не помехой исследованию, а его условием. Переход описан как превращение лимитрофа во фронтир. Содержанием самого перехода является возникновение ситуации, в которой вопрос о принадлежности впервые имеет смысл и требует ответа; внешняя принадлежность есть лишь следствие, и в этом смысле субъект не предшествует событию, а возникает в нём. Самоопределение, начинаясь с отказа, завершается лишь в проекте. Воображаемый образ будущего целого есть условие самоутверждения экзистенциальной субъектности.

Список литературы

1. Бадью, А. Этика : Очерк о сознании Зла / А. Бадью. – Санкт-Петербург: Machina, 2012.
2. Берлин, И. Две концепции свободы / И. Берлин // Философия свободы. Европа. – Москва: Новое литературное обозрение, 2001. – С. 122–185.
3. Булгаков, С.Н. Героизм и подвижничество / С.Н. Булгаков // Вехи. Из глубины. – Москва: Правда, 1991. – С. 31–72.
4. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – Москва: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
5. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
6. Цымбурский, В.Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006 / В.Л. Цымбурский. – Москва: РОССПЭН, 2007. – 543 с.
7. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – Москва: Республика, 1994. – 527 с.

УДК 165.2

«РУССКИЙ МИР» КАК ПРОСТРАНСТВО ЭПИСТЕМИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ В УСЛОВИЯХ ПОСТПРАВДЫ

Реушкин И.М., ORCID 0009-0007-0447-6515
ФГАОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского»,
г. Нижний Новгород, РФ
ilya.reushkin@yandex.ru

Введение. В цифровую эпоху постправда связана не только с распространением недостоверной информации, но и с борьбой за установление критериев общественно значимого знания. Ключевую роль в этом процессе играют смысловые системы, которые связывают интерпретацию политических событий с исторической памятью и коллективной идентичностью. Концепт «Русский мир» является примером такой системы. В исследовании рассматривается, как концепт «Русский мир» устанавливает границы допустимого знания и политически мыслимого. Теоретическую основу исследования составляют представления Н.А. Бердяева о русской идее, Т. Гоббса о политическом авторитете, М. Фуко о власти-знании и С. Фуллера о модальной власти.

Основная часть. Политический выбор совершается не в смысловом вакууме. На него влияют язык политического описания, коллективная память, представления о прошлом и образы будущего. В данном докладе концепт «Русский мир» анализируется как конструируемая смысловая система, определяющая интерпретацию политических событий. Задача состоит в том, чтобы установить, каким образом эта система приобретает статус достоверного описания социальной действительности.

Историко-философские предпосылки концепта «Русский мир» прослеживаются в трудах Н.А. Бердяева, в частности, в его размышлениях о русской идее и историческом призвании России. Для Бердяева Россия являлась не только политическим и географическим феноменом, но и духовно-исторической задачей [1]. Его философия акцентирует внимание на соборности и коммюнотарности, подразумевающих преодоление индивидуализма через общность и взаимную ответственность. Обращение к Бердяеву не равнозначно отождествлению его русской идеи с современным концептом «Русский мир», но позволяет продемонстрировать, как интерпретация прошлого соединяется с представлением о должном будущем России.

Связь между ценностным проектом и вопросом власти можно установить через формулу Т. Гоббса «Auctoritas, non veritas facit legem» – «авторитет, а не истина создает закон» [2]. Данная формула, изначально относящаяся к юридической обязательности закона, позволяет поставить

вопрос о том, какая инстанция наделяет определенные интерпретации общеобязательным статусом. Применительно к концепту «Русский мир» это позволяет поставить вопрос о политическом закреплении определенных представлений о прошлом, настоящем и желаемом будущем, не приписывая политической власти способность произвольно создавать истину.

Механизм формирования общественно признанного знания более последовательно представлен в концепции «власть-знание» М. Фуко [4; 5]. Власть в этом контексте не ограничивается действиями конкретного политического субъекта или исключительно запретами, но проявляется через институты, дискурсивные практики, системы классификации и нормы допустимого высказывания. Следовательно, концепт «Русский мир» может быть рассмотрен не только как совокупность идей, но и как дискурсивная рамка, в пределах которой определенные интерпретации истории и политики приобретают статус общепринятых, тогда как другие вытесняются на периферию публичного обсуждения. Эпистемическая власть здесь проявляется в создании условий для общественного признания знания.

Дополнить эту интерпретацию позволяет понятие модальной власти С. Фуллера. Модальная власть выражается в способности влиять на представления о возможном, необходимом и невозможном [6]. В условиях постправды борьба ведется не только за достоверность отдельных фактов, но и за правила их отбора, верификации и интеграции в общую картину реальности. С этой точки зрения концепт «Русский мир» выполняет модальную функцию, предлагая определенное видение исторически возможного будущего и одновременно ограничивая круг альтернатив, воспринимаемых как допустимые. Его воздействие связано не только с принятием отдельных утверждений, но и с формированием коллективной идентичности, относительно которой эти утверждения приобретают значение.

Концепция гуманитарной политики Российской Федерации за рубежом 2022 года иллюстрирует данный механизм. В документе сохранение и продвижение традиций и идеалов «Русского мира» связывается с представлениями об историческом пути и культурной роли России [3]. Тем самым концепт задает не только интерпретацию прошлого, но и определенный образ желаемого будущего.

Заключение. Проведенный анализ позволяет рассматривать концепт «Русский мир» как пространство эпистемической и модальной власти. Его функция не сводится к трансляции отдельных представлений о России. Концепт задает смысловую рамку, посредством которой интерпретируются прошлое, настоящее и возможное будущее. В условиях постправды власть проявляется, в частности, в способности устанавливать, какие источники заслуживают доверия, какие исторические аналогии признаются допустимыми и какие направления общественного развития представляются возможными.

Информация о финансовой поддержке: *Исследования проводились в рамках государственного задания (номер госрегистрации 124012400354-0).*

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. Русская идея. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Эксмо, 2025. – 304 с. – ISBN 978-5-04-218985-2.
2. Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс; пер. с англ. – Москва: Мысль, 2001. – 478 с.
3. Об утверждении Концепции гуманитарной политики Российской Федерации за рубежом: Указ Президента Российской Федерации от 5 сентября 2022 г. № 611 // Официальный интернет-портал правовой информации. – URL: http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202209050019 (дата обращения: 06.10.2026). – Текст: электронный.
4. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко ; пер. с фр. В. Наумова. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 508 с. – ISBN 978-5-91103-229-6.
5. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко; пер. с фр. – Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия, 2004. – 416 с.
6. Фуллер, С. Постправда: Знание как борьба за власть / С. Фуллер; пер. с англ. Д. Кралечкина. – Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – 368 с. – ISBN 978-5-7598-2190-8. – DOI 10.17323/978-5-7598-2190-8.

УДК 304.4

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ КАК КЛЮЧЕВОЙ ЭЛЕМЕНТ СБЕРЕЖЕНИЯ ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ

Саввина Л.И., канд. филос. наук, доц.
Рыбницкий филиал ГОУ «Приднестровский государственный университет им. Т.Г. Шевченко», г. Рыбница, Приднестровская Молдавская Республика
kasakovaluda@mail.ru

Глобальная конкурентоспособность современного государства всё чаще базируется на его культурном потенциале, который выступает катализатором социально-экономической динамики. Как следствие, вопросы целенаправленного проектирования социокультурного ландшафта привлекают активное участие широкого круга акторов: от государственных регуляторов до научных и хозяйственных субъектов.

Научное сообщество рассматривает социокультурное пространство в качестве специфического контекста, который воплощает итоги вещественного и смыслового упорядочивания реальности силами человека. Данный феномен охватывает неразрывное переплетение производственных, государственно-политических и культурно-духовных явлений, составляющих основу общественного бытия [4; 2].

Ключевым приоритетом культурной политики ПМР становится сбережение и обогащение самобытного культурного кода, а также укрепление этнокультурного самосознания народов, населяющих многонациональное Приднестровье [1, с.73]. Современный вектор культурного развития ПМР двойственной направленностью: стратегический фокус смещается как в сторону регионализации, так и в сторону адаптации культурного сектора под стандарты индустрии развлечений и досуга. При этом на местах профильные институции сохраняют приверженность своей ключевой миссии — всестороннему сбережению национально-территориальной самобытности и культурной идентичности местного сообщества [3].

Говоря о региональной идентичности, исследователи имеют в виду одну из важнейших форм социокультурной самоидентификации. Она выражается не просто в формальной привязке человека к месту проживания, а в глубоком личностном осознании своей связи с данной территорией. Такое самоощущение предполагает активное разделение и воспроизводство локальных культурных паттернов: от системы базовых ценностей и узнаваемых символов до общей исторической памяти, объединяющей местное сообщество [4].

Краеугольным камнем, гарантирующим как генезис, так и последующую стабилизацию данной самоидентификации, неизбежно признается социокультурный контекст. Социокультурный контекст здесь является базовой предпосылкой и главным драйвером как для становления, так и для сбережения указанной самоидентификации. Укажем фундаментальные детерминанты социокультурного ландшафта, формирующие уникальный «культурный код» территории и одновременно выступающие как ее потенциал: 1) языковая среда и речевые традиции; 2) взаимодействие овеществленных и нематериальных форм наследия; 3) образовательная среда; 4) синергия местных средств массовой информации и учреждений культуры.

Необходимо указать на специфику формирования образовательной среды в ПМР, в которой стратегическим вектором воспитательной работы является культивирование региональной идентичности через три основных канала:

– внедрение наряду с историей России также локальной истории в образовательные стандарты среднего и высшего образования (например, в системе высшего образования ПМР во всех вузах преподаются дисциплины «История России», «История ПМР»; «Основы российской государственности», «Основы политической власти ПМР);

– полноценное функционирование музейных пространств при учебных заведениях: 1) Музеи сел Рыбницкого района: Музей П. А. Румянцева и истории с. Строенцы; Музей первых коммунаров с. Ленино; Музей истории с. Большой Молокиш; «Музей А.Г. Рубинштейна» с.

Выхватинцы. 2) Музеи г. Рыбница: «Музей Боевой славы», «Историко-краеведческий музей»;

– регулярное сотрудничество с местными организациями культурного профиля: проведение совместных научных конференций и семинаров как республиканского, так и городского уровня (г. Рыбница, ПМР).

Особо отметим, что особую остроту в ПМР сегодня приобретает задача конструирования культурного ландшафта на уровне отдельных населенных пунктов и урбанистических центров.

Проблема формирования феномена региональной идентичности в современных условиях связана с тем, что она подвергается существенной эрозии под воздействием комплекса деструктивных тенденций. Ключевым вызовом выступает глобализация, способствующая нивелированию локального колорита: аутентичные формы архитектуры и повседневных практик вытесняются универсальными международными шаблонами.

Не менее значимым фактором является демографическая динамика, характеризующаяся концентрацией молодежи в крупных агломерациях; это дестабилизирует социальную структуру сельских и приграничных территорий, ведя к разрыву механизмов межпоколенческой трансляции традиций.

Кроме того, глубокая виртуализация повседневности создает риск ослабления эмоциональной привязанности индивида к месту физического пребывания, однако при стратегически верном подходе цифровые платформы способны трансформироваться в эффективный ресурс для консервации и развития культурного своеобразия региона.

Для результативного сбережения и приумножения локальной самобытности требуется системное и многоуровневое влияние на общественно-культурный ландшафт территории:

1) Стимулирование креативной экономики и туристического потенциала, что позволит трансформировать культурный капитал в реальные экономические активы.

2) Активизация местных гражданских инициатив, что способствуют укреплению горизонтальных социальных связей. Это взращивает у людей глубокое ощущение сопричастности и подлинной ответственности за родной край.

3) Цифровая адаптация культурного достояния. Формирование виртуальных экспозиций, перевод региональных архивов в цифровой формат, фиксация устных свидетельств очевидцев и запуск локальных медиаресурсов обеспечивают органичную интеграцию традиционных ценностей в реалии современного информационного общества.

4) Взвешенная государственная стратегия в сфере культуры, т.е. всесторонняя поддержка этнокультурной палитры этносов.

Несомненно, культура сегодня – это стратегический ресурс, определяющий социально-экономический рост и глобальное лидерство

страны. Поэтому вопросы качественного развития социокультурной среды становятся приоритетными для государства, науки и бизнеса.

Список литературы

1. Стратегия развития Приднестровской Молдавской Республики на 2019-2026 годы https://disputpmr.ru/threads/%D0%A1%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B3%D0%B8%D1%8FD0%B3%D0%BE%D0%B4%D1%8B.7326/.
2. Саввина Л.И., Саввина М.Г. К проблеме исследования социокультурного пространства (методологический подход) // Развитие регионов как фактор укрепления единства и целостности государства: Сборник статей.- Рыбницкий филиал ПГУ им. Т.Г. Шевченко, 2025.- № 15.- С.209-213.
3. Саввина Л.И., Саввина М.Г. Региональные особенности культурной политики в ПМР // Россия и мир XXI века в зеркале социально-гуманитарных исследований. Межвузовский научный сборник. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр «Научная книга», 2024. -Выпуск 22.– С.213-219.
4. Шмаков В.С. Социокультурное пространство: к проблеме объяснения и понимания // Сибирский философский журнал. – 2021. – №19(2). – С. 75–87. – URL: https://sibphil.elpub.ru/jour/article/view/437?locale=ru_RU.

УДК 141.4: 27-42

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ФРОНТИР В СМЫСЛОВОМ УНИВЕРСУМЕ РУССКОГО МИРА

Тельных Е.О., ORCID 0000-0003-1076-0057,
ЧОУ ВО «Санкт-Петербургский университет технологий управления и экономики»,
г. Санкт-Петербург, РФ
teolog212008@yandex.ru

Введение. Границы государств не сводятся к статичным линиям, размеченным на географических картах в ходе мирных переговоров или таких крупных исторических потрясений, как распад Советского Союза. Русский народ, несмотря на новые искусственные ограничения, продолжил существовать вне этих условных рамок. Реальные рубежи Русского мира не совпадают с официальными административными картами, и именно поэтому для описания нашего порубежья точнее использовать термин «русский фронтир», над которым работала Дарья Дугина. Она предложила рассмотреть данное явление с точки зрения живого организма, раскрыв его метафизическое (духовно-нравственное) значение в Традиции в противовес незыблемым границам Модерна (физическим, языковым или культурным) [1, с. 31, 34, 44]. Работа «Русский фронтир» была выпущена в виде тезисов, тщательно собранных её отцом А. Г. Дугиным [2]. В рамках традиционной русской мысли Д. Дугина разглядела во фронтире Новороссии подлинный экзистенциальный выбор русского человека.

Цель. Развивая идеи Д. А. Дугиной, представляется необходимым рассмотреть трансцендентную границу русского порубежья, увидеть тот экзистенциальный поворот, точку бифуркации, которую он несёт для всего Русского мира.

Основная часть. Ключ к пониманию термина «Русский мир» стоит искать прежде всего в смысловом значении «Святой Руси», в значении, которое базируется на православных традиционных ценностях, лежащих в основе Русской цивилизации. Официально признано, что они имеют глубокие корни в Православии [3]. Стоит признать, что именно оно увязывает весь исторический путь России — от личного выбора равноапостольной княгини Ольги и крещения Руси святым князем Владимиром до современных событий. Исторический выбор первых правителей не был сугубо политическим решением, а являлся личным духовным актом. Духовный выбор, сделанный в Киеве, со временем пророс вглубь народной жизни и превратился в сакральный цивилизационный код, определявший поступки последующих поколений защитников Отечества. Например, спустя два столетия эта неразрывная связь предстаёт нам в примере княжения Мстислава Ростиславовича Храброго. Согласно Ипатьевской летописи, он изначально считал Русью только центральные и южные земли. Князь активно участвовал в междоусобной брани, выступая на стороне слабого. Но к концу своей земной жизни, после долгих уговоров, отправился княжить в Новгород и был поражён тем, что и там *«...усрѣте епископъ со кресты, и съ Новгородци, и игумены, и вси вшедше во святую Софью, и поклонишася святому Спасу и святѣй Богородици; и сѣде на столѣ дѣда своего и отца своего, со славою и съ честию великою»* [4. С. 120]. То есть Русь — это не только южные княжества: Русские земли там, где есть Православие.

Но экзистенциальный выбор совершает каждое поколение — как во время Удельной Руси, Монгольского нашествия, когда страну разделяли междоусобные войны, так и сегодня. Каждый задаёт себе вопросы: *«Кто я? Ради чего я живу? За что я готов умереть? И от чего я не могу отказаться, даже под угрозой гибели?»*

В чём же состоит этот самый выбор? В этой связи интересно обратиться к концепции архимандрита Платона, изложенной в его учебнике по «Нравственному богословию», где он противопоставляет восприятие жизни через концепт «иметь» и концепт «быть». Эти две формы Бытия ставят экзистенциальный выбор перед каждой личностью. Что ближе? «Иметь» внешний успех, материальную выгоду или «быть», то есть совершать поступки ради другого? [5, с. 107]. Для русского самосознания ближе и понятнее форма «быть».

В современной социальной реальности метафизическим эпицентром этого выбора стал Донбасс. Донецк сегодня выступает как уникальный метафизический универсум, ставящий перед русским человеком вопрос о

смысле его исторического пути. Ответив для себя на вопрос «за что он готов умереть», русский человек сможет ответить и на вопрос «кто он». Он — это тот, кто выходит за границы своей личной жизни, за границы только своего «я», в соборное «мы» своего народа. И тут нам на помощь приходит теория Русского фронтира Д. Дугиной. Новороссия — это пограничье, которое реализует конфликт Русского мира сегодня: «иметь» или «быть». Он не территориальный — это вопрос духовного выживания целой цивилизации. Поражённые идеями либерализма жители крупных мегаполисов России с трудом видят её настоящий путь сквозь сытую жизнь бесконечного потребительства. Подпитываемые сетями цифровых экосистем, они мнимо видят суть мира лишь в развитии технологий и затягиваются в мировой апокалипсис Постмодерна с его симулякрами и модусами идентичности, теряя русскую самобытность и личностное самосознание. Той же идеей долгое время пропитывалась и Украина в своём желании стать частью Европы [1, с. 49]. В то же время находящийся на грани жизни и смерти Русский Донбасс провозгласил идею «быть», выступив на стороне экзистенциального выбора бессмертия. В пространстве «Русской весны» 2014 года открыто и массово прозвучал манифест: «Мы — русские». Русские — это не просто люди советского прошлого, а представители народа, который жил и живёт фронтирами. Главный из них — экзистенциальный духовный выбор, укорененный в отечественной мыслительной традиции и пронизанный евангельскими заветами, сохраняемыми в Православии. Не зря известный блогер, воин и кавалер ордена Мужества — Владлен Татарский — не стеснялся открыто говорить о всеобщем Воскресении, вещая на свою многотысячную аудиторию под чёрным Баклановским знаменем: «Будет Новороссия! Будет!»

Заключение. Идеи Дарьи Дугиной о Русском фронтире позволяют нам по-новому взглянуть на современную социальную реальность. Новороссия сегодня — это метафизический центр, где происходит духовное воскресение всей Русской цивилизации. Именно здесь, проходя через горнило испытаний и страданий, русский человек преодолевает тупиковый путь потребительского сытого существования («иметь») и делает свой главный выбор в пользу истинного Бытия («быть»). Опыт этого живого делания Правды на фронтире призван пробудить Россию от либерального сна, разрушить ложные цифровые симулякры мегаполисов и вновь связать воедино наши вековые духовные смыслы.

Список литературы

1. Дугина, Д. А. Русский Фронтир / Д. А. Дугина ; под редакцией А. Г. Дугина. – Москва: Академический проект, 2025. – 335 с. – ISBN 978-5-8291-4323-7. – Текст: непосредственный.
2. Михель, Д. В. Империя дышит фронтирами. Рец. на кн.: Дугина Д.А. Русский фронтир / Д. В. Михель // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная

литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 2. – С. 171-179. – DOI 10.31249/rphil/2025.02.23. – EDN CIJENQ.
3. Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей: указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809. – Текст: электронный // Президента РФ. -Официальный сайт. - URL: http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502 (дата обращения 29.10.2023).
4. Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею. Т. 2. III. Ипатьевская летопись. – Санкт-Петербург: В Типографии Эдуарда Праца, 1843. – С. 158. – Текст: непосредственный.
5. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие / Архимандрит Платон. - [Сергиев Посад]: Свято-Троиц. Сергиева Лавра; [М.]: Круглый стол по религ. образованию в Рус. Православ. церкви. 1994. - 240 с. – Текст: непосредственный.

УДК 130.3:008:929

ИДЕЯ АГИОКРАТИИ П.И. НОВГОРОДЦЕВА И СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ

Целик Т. В., канд. филос. наук, доц.,
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет», г. Донецк, РФ
tselik.t.v@mail.ru

Введение. Выбор модели развития постсоветских стран, Российской Федерации в том числе, еще недавно, в девяностые прошлого века и нулевые годы нынешнего по умолчанию свелся к либерально-западному варианту так называемого открытого демократического общества. Но современный мир стремительно меняется, и мы являемся свидетелями кризиса европоцентричной модели глобальной цивилизации. Если сказать точнее, то идеи и идеологии, которые предлагались мыслителями Нового времени, и длительное время декларировались как общечеловеческие, сегодня, усилиями правящих элит Запада, дискредитированы если не абсолютно, то очень существенно.

Широко известно, что русская интеллигенция и второй половины XIX в., и Серебряного века многократно «очаровывалась» Западом с одной стороны, а с другой – всегда были те, кто критически относился к западноевропейской цивилизации. Славянофилы, Ф.М. Достоевский, Н.Я. Данилевский, евразийцы и другие мыслители предлагали свое видение не только пути развития России, но и ее взаимоотношений с Западом.

В этой связи нам представляется интересным обращение к идее П.И. Новгородцева, высказанной в одной из его поздних работ «Восстановление святынь» (1923 г.) [1], посвященной памяти

В.Д. Набокова, отца писателя Владимира Вл. Набокова. Данная статья показывает отход его собственного мировоззрения от либерального западничества. Это идея *агиократии* как формы преодоления кризиса послевоенной (Первая мировая война) и постреволюционной ситуации, предложенная П.И. Новгородцевым не только для России, но для Европы в целом. Является ли эта идея актуальной в наше время – вопрос, которому посвящен данный доклад. Может ли идея *агиократии* быть востребованной в современной России, и если да, то что под ней понимать сегодня – **цель** нашего доклада.

Личность ученого-правоведа, выходца из разночинной среды П.И. Новгородцева (1866 – 1924 гг.) во многом показательна для целого поколения русской интеллигенции. Это профессиональный юрист, профессор, теоретик права, мыслитель и политический деятель начала XX в., непосредственный участник революционных событий и 1905 года, по итогам которых он стал депутатом I Государственной Думы от партии конституционных демократов, и революционных потрясений 1917 года, приведших к Гражданской войне, победе большевиков и появлению принципиально нового государственного устройства – социалистического государства на территории Российской империи. Если после роспуска I Государственной Думы П.И. Новгородцев оказался в тюрьме и пробыл в заключении три месяца, то последствия 1917 г. лишили его Родины (участие в Гражданской войне на стороне Белой армии) и сделали эмигрантом. Но, как человек думающий, П.И. Новгородцев анализирует и размышляет о правильности идейной позиции, которую он (как и очень значительная часть русской интеллигенции этого времени) не только отстаивал, но и деятельно воплощал в российской политической жизни. А опыт эмиграции и непосредственное знакомство с реальностью Западной Европы стали дополнительным фактором пересмотра собственных взглядов. Западные демократию и либерализм он, в силу своего нового опыта, называет путем к «анархии и хаосу» [1, с. 579], «системой релятивизма», «системой терпимости и безразличия ко всяким догмам и взглядам», в чем обычно «…признается великое преимущество демократии, но в этом нельзя не видеть и ее роковой опасности» [1, с. 578]. Демократия таким образом в его оценке «…становится системой духовного релятивизма и индифферентизма, она лишается всяких абсолютных основ, она поистине становится… как бы пустым пространством» [1, с. 578-579], – что очень созвучно, как нам думается, публичной позиции Ф.М. Достоевского относительно укоренившихся в западноевропейских обществах воззрений.

Выше приведены цитаты из статьи «Восстановление святынь», где названия параграфов говорят сами за себя: «Оскудение демократической идеи», «Результаты «завоеваний революции»», «Крушение народничества», «Необходимость отказа от революционной психологии», «Необходимость пробуждения сил религиозных и национальных», «Перед лицом будущего».

Даже небольшая временная дистанция и анализ завершившейся гражданской войны стали катализатором критического осмысления не только собственных убеждений, но и всего массива русской либеральной и народнической мысли России XIX в. П.И. Новгородцев разочарованно пишет о революционных событиях как об анархии, опустошающей и разрушающей человека: «Самое страшное и роковое в этом процессе – опустошение человеческой души. Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали (*индивидуализма – Т.Ц.*) теономную мораль и на место демократии, народовластия – агиократию, власть святынь… благодатное просвещение душ» [1, с. 579].

Если осознать, что с момента этих рассуждений автора прошло более ста лет, и, как уже сказано во введении к докладу, очередное «очарование» Западом на постсоветском пространстве показало, что демократия и либеральный глобализм давно стали апробированным инструментарием по трансформации незападных обществ, критика западного либерализма и выводы, которые сделаны П.И. Новгородцевым, как никогда актуальны. Он не стал свидетелем Второй мировой войны, но успел высказать одно из предупреждений о надвигающейся беде: «Холодно и неуютно будет в России; но может быть еще более холодно и неуютно будет и в той Европе, в которой издавна мы привыкли искать опоры своим стремлениям» [1, с. 579]. Еще больший нарастающий хаос западного мира мы видим сейчас.

П.И. Новгородцев оказался прав. Отношения России с коллективным Западом последних трех десятилетий показали декларативность западных идеологем, которые являются просто ширмой для попытки неоколониальной экспансии, направленной на разрушение нашей страны. И вынужденным ответом на этот вызов стало проведение СВО.

Права и свободы человека, свобода слова, суверенитет, демократия, основы экономического либерализма со свободой перемещения товаров, рабочих рук и капиталов, неприкосновенность собственности и прочее превращены в пустые декларации или стали инструментом диктата по отношению ко многим незападным обществам. А там и тогда, где есть интересы России, все эти постулаты либерализма Западом просто игнорируются. Примеры беспрецедентного санкционного давления, заморозки активов, отъем дипломатической собственности, вопиющая «культура отмены» очень наглядно демонстрируют двойные стандарты коллективного Запада по отношению к нашей стране. Но это же относится и к другим незападным обществам, например, события на Ближнем Востоке и война США с Ираном. Это жесткое столкновение уже не просто ценностных миров и цивилизационных моделей, а угроза разрастания глобальных противоречий и локальных войн в новую мировую войну.

Возвращаясь к мыслям и рассуждениям П.И. Новгородцева, стоит сказать, что за период после распада СССР и попытки включения страны в модель западного либерализма, заимствования многих институтов, включая систему образования, утверждения потребления как доминантой идеи в собственном обществе, мы сами создали ситуацию нового вызова. Всего за три десятилетия мы получили новое поколение индивидуалистов, понимающих свободу как произвол, отказывающихся от своей социокультурной идентичности в пользу диктата западного глобализма. Это новая проблема, побуждающая нас возвращаться к собственным устоям.

Вывод. Нам думается, что в современном российском обществе идея *агиократии*, как обращение к человеческой душе и обретение новых духовных ориентиров, должна найти свое место. Среди этих духовных ориентиров, важнейшей основе нашей социокультурной идентичности, есть место и православию, и героике подвига народа в Великой Отечественной войне, и героике длящейся СВО. А главное, в год, провозглашенный по указу Президента Российской Федерации Годом народного единства, нам нужны «строители земли русской» [1, с. 579], как писал П.И. Новгородцев, и «подвиг государственного служения» [1, с. 580].

Исследование проводилось в рамках инициативной НИР «Экзистенциальный выбор Донбасса и будущее России: социокультурное измерение», № госрегистрации 124101500444-8.

Список литературы

1. Новгородцев П.И. Восстановление святынь // П.И. Новгородцев. Об общественном идеале. – М.: «Пресса», 1991. – С. 559-580.

УДК 130.2

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ Г. В. ПЛЕХАНОВА ОБ ОТЕЧЕСТВЕ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Чикаева Т.А., канд. филос. наук, доц., ORCID 0000-0002-0895-5173.
УВО «Московский художественно-промышленный институт», г. Москва, РФ
umoi@rambler.ru

Понимание сущности Отечества является фактором поведения человека в социуме. В этой связи важно провести анализ того, как представлял. Прежде всего, он Г. В. Плеханов указывает на то, что понятие «Отечество» имеет глубокий смысл, который может пониматься по-разному. В доказательство своего тезиса он ссылается на спор буржуазных идеологов и марксистов. Первые обвиняли вторых в том, что противодействуя государству, либо не откликаясь положительно на его требования, те желают

и ведут к гибели Отечества. На это обвинение марксисты отвечали, что рабочие, борющиеся за свои политические и иные права, достойную жизнь, никак не могут навредить своему Отечеству, поскольку такового у них нет [2, с.90]. Описывая данную полемику, мыслитель фиксирует одну из дефиниций категории «Отечество», которая утвердилась в идеологии буржуазного общества, где оно отождествляется с государством. Заметим, что данная дефиниция широко распространена, присутствует как в политических и идеологических документах, так и в справочно-информационной литературе. Признание индивидуумом государства как Отечества, отождествления этих двух понятий вело и приводит сейчас к тому, что представители государственного чиновничьего аппарата, захватывают ресурсы и инструменты управления, осуществляют управленческие манёвры, вредящие развитию страны и национального общества, а люди пассивно принимают эти негативные, разрушающие действия за законные требования, исполнять которые их долг. Доказательств этому достаточно как в истории, так и в современности.

Г. В. Плеханов, как следует из его рассуждений и статуса одного из видных деятелей марксизма, отрицает отождествление Отечества и государства. В отличие от многих ценностей буржуазного общества, например, частной собственности, свободного рынка или иного, которые отрицались марксистами, Отечество рассматривается как ценность. Марксисты, в том числе Г. В. Плеханов, не признают обвинений в действиях, нацеленных на гибель Отечества. Зная историю марксизма, особенно марксизма в России, можно указать на то, что нет оснований предполагать то, что марксисты конспирировали своё негативное отношение к Отечеству. В их речах и публикациях звучали самые разрушительные для капиталистического политико-экономического устройства тезисы. Если бы уничтожение Отечества было бы целью марксистов России, они бы заявили об этом напрямую. Однако, как указывает Г. В. Плеханов, рабочие, а именно защита их интересов и прав была предметом заботы марксистской партии, не имеют Отечества, то есть отрицается не ценность, а её наличие. Обвинение абсурдно, потому что никак нельзя воздействовать или изменить то, чего нет, нельзя потерять то, чего не было. Соответственно можно сделать вывод о том, что Г. В. Плеханов отвергает отождествление государства и Отечества, рассматривает Отечество как нечто иное. Логично также предположить то, что определённые характеристики Отечества должны быть связаны с политико-правовой, экономической или культурной сферой жизнедеятельности социальной группой. Статус рабочего, его место и полномочия в системе управления позволяют усомниться, а затем и прийти к выводу об отсутствии у него Отечества, следовательно, Отечество имеет социокультурные характеристики.

Ситуация, когда часть народа не имеет Отечества может и должна измениться. Говоря о будущем Отечестве, Г. В. Плеханов утверждает, что,

когда господствующим способом производства будет коммунизм, «Отечества» будут существовать лишь как представители оригинальных духовных черт, свойственных «различным народам» [2, с. 90-91]. Мыслитель, следовательно, делает заключение о том, что после устранения факторов, которые связывали Отечество и систему управления, неравенства и эксплуатации, станет доступной пониманию и восприятию сущность Отечества. Как следует из тезиса основа онтологии Отечества — дух. Также можно указать на связь категорий «Отечество» и «особенное», поскольку согласно точке зрения мыслителя именно Отечество раскрывает особенные, самобытные черты культуры народа. Данный аспект концепции Отечества мыслителя перекликается с нашими выводами о том, что Отечество основывается на Родине, которая есть духовная субстанция, первоисточник бытия всех прочих объектов. Также можно заметить, что Отечество связано с социумом, его бытием, организацией и управления этого бытия. Хотя у Г. В. Плеханов отсутствует тезис об Отечестве как результате соединения Родина и реализации творческого потенциала социального субъекта по организации и управлению общественным бытием, его концепция создаёт предпосылки для его формулирования.

Полностью свой положительный потенциал Отечество может раскрыть только в бесклассовом обществе, поэтому только там возможен чистый патриотизм. Определение чистый, на наш взгляд, определение «чистый» следует понимать как тот, в реализации которого нет возможного или действительного нанесения вреда Другому, уничижения Другого, лишение его ценностного положительного статуса. Такой подход является распространённым в отечественной философии и науки, как прошлого, так и настоящего. В классовом обществе чистой любви к Отечеству нет. Здесь государства, которые принимаются, на идеологическом уровне, за Отечество, по мнению Г. В. Плеханова, «служат … более всего… выражением национальной исключительности, взаимного недоверия между народами и угнетения одного народа другим» [2, с. 90-91]. Мыслитель приводит пример жёсткости присущей борьбе болгар за независимость. На наш взгляд, нельзя безусловно согласиться с данным выводом, так как он противоречит ключевой характеристике Отечества — настройке на созидание, выполнении функции нацеленной на развитие социальной группы и индивида, совершенствование общественного бытия. Вместе с тем, философ поднимает здесь вновь тему связи государства и Отечества, вскрывает её негативные аспекты. Заметим, также то, что патриотическая идея в России всегда носила нравственный характер, на основе любви к Отечеству объединялись во имя благо своего народа, а не ради причинения вреда или унижения другого народа. Исследование показывает, что для Г. В. Плеханова Отечество — это нечто иное, отличное от государства, связь с Отечеством нельзя отождествлять с покорностью государственному аппарату. Переживать за своё Отечество, его способность и возможность

можно, имея только духовную связь с ним, будучи носителем, хранителем и транслятором смыслов культуры своего народа. Заметим, что сам мыслитель, по признанию зарубежных авторов, своим поведением отстаивает соответствующий данному выводу тезис [1, с. 541].

Проведя логический анализ высказываний Г. В. Плеханова от Отечестве, мы можем сделать вывод о том, что его концепция содержит в той или иной степени верные заключения об онтологической и аксиологической сущности Отечества. Прежде всего, следует указать признание духа как основы содержания Отечества, его связь с социокультурными характеристиками общества, неприемлемость безусловного отождествления Отечества и государства. На наш взгляд, концепция философа заслуживает внимательного исследования, так как знакомство и понимание её большинством людей способно утвердить социальную среду, в которой человек действует только осознанно, используя свой потенциал для сохранения своих ключевых ценностей.

Список литературы

1. Биллингтон, Джеймс Х. Икона и топор : опыт истолкования истории русской культуры / Джеймс Х. Биллингтон ; [пер. с англ. С. Ильина и др.] ; ред. В. Скороденко. — Москва : Рудомино, 2001. — 879 с. — ISBN 5-7380-0137-2.
2. Плеханов, Г. В. Избранные философские произведения : в 5 т. Т. 3 / Г. В. Плеханов. — Москва: Государственное издательство политической литературы, 1957. — 783 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Философские науки

Философское осмысление социальной реальности

Александровская В.Н., Пузь И.В., Михайловина В.Ю. к анализу проблемы методологических подходов в современных исследованиях антропосоциогенеза…….. 7

Ананченкова П.И. «Успешное старение» как нормативный идеал: возможности и ограничения…… 10

Багаева О.Н. Становление, формирование личности через труд как «работоспособная, эффективная национальная идея» (на примере русской философской мысли второй половины XIX- начала XX ВВ)…… 13

*Белюрко Н.М. Р*аскрытие философского смысла в произведениях искусства на примере живописи…… 16

Боболь А.А. Социальная природа личности и проблема свободы: философско-антропологический потенциал культурно-исторической психологии Л.С. Выготского……. 19

Бойчук С.С. (Не) понимая киников или почему афиняне любили Диогена……... 23

Вишняков А.В., Михайлов А.Е., Злоказова М.В. Концепция мэд-пессимизма в современной психиатрии: философский анализ…… 26

Вышинская В.А., Лустин Ю.М. Патриотическая активность как социальное качество человека…….. 29

Гиренок Ф.И. Философия общины……. 32

Горбачева С.А., Лустин Ю.М. Патриотизм и историческая память: социальные аспекты взаимосвязи…….. 35

Злацкий Д.В. Экологические ценности как социальный регулятор деятельности личности……. 39

Катанаев М.И. «Социальное государство» и «государство всеобщего благоденствия»: социально-философский анализ…….. 42

Комисова Е.И. «Тысячеликий герой» и универсальные этапы трансформации 45

Кривуля Р.Е. Философия подчинения человека в цифровом обществе…….. 48

*Липская О.Г. Т*ема счастья в общественно-философской мысли Беларуси конца XVIII – XX века…… 51

Литвинова В.Ю., Кухно А.А. Феномен «Цифрового одиночества» в эпоху гиперсвязности: социально-философский анализ…….. 54

*Лустин Ю.М. С*оциально-экологическое взаимодействие в системе «природа – человек – общество»…… 57

Миргородский А.А., Головашкин А.В. Философские основания развития государства в современных реалиях: постановка проблемы……. 60

Михайлов А.Е., Михайлова М.В., Окатьев И.А. Этико-правовой аспект цифровизации здравоохранения…… 63

*Михайловина В.Ю., Пузь И.В. Б*инарный подход к антропосоциогенезу (к анализу проблемы)…… 65

Мочалова Н.Ю., Мамедова Э.Э. Утопическая концепция «идеального государства» в философии Томаса Мора и Аль-Фараби: сравнительный анализ…….. 69

Nguyen Dang-Thanh. What are the premises of Martin Heidegger's philosophy of technology: Vietnamese academic discussions…… 72

Новосёлов Д.С., Михайлов А.Е., Вишняков А.В. Философский аспект разграничения нормы и патологии в психиатрии…….. 75

*Патерыкина В.В. С*овершенствование человечества: свершившееся будущее «небогрёза» Велимира Хлебникова……. 78

Петрин М.Е., Лукьянов Н.Е. Коммодификация ностальгии как механизм искажения сакрального ядра культуры…… 81

Поправко О.В. Образование как инструмент формирования гражданской идентичности в условиях социокультурных трансформаций (на примере Запорожской области)…… 84

Пузь И.В., Михаловина В.Ю. К анализу философского осмысления антропосоциогенеза…… 87

Триморук Е.Д. Письменность как зеркало памяти: парадокс преемственности…. 90

Туйчиева З.А., Лустин Ю.М. Патриотизм и общегражданская идентичность: социальные грани взаимообусловленности……. 92

Ушаков Д.С. Утраченный прогноз: об онтологических условиях предиктивной функции философии……... 95

Цуканова В.Е. Человек в системе социальной реальности конфуцианского Китая…… 98

*Чжан Л. С*мена парадигмы в общественном договоре Китая в эпоху искусственного интеллекта…… 101

Экзистенциальный выбор Донбасса в фокусе смыслового универсума Русского мира

Бартагариева И.И. Экзистенциальное измерение становления личности……. 104

Белицкий А.А. Психология экзистенциального выбора……. 107

Великая В.И. Философское основание дисциплины «Основы российской государственности»: учение С. И. Гессена…… 109

Волошин В.В. Универсумы, миры и смыслы: логико-семантический ракурс……. 112

Гончарук А.А. К вопросу соотношения иррационального и рационального в контексте синтеза Воли и Разума как принципа русского самопознания……... 115

Горюнова Т.Н. **Р**етрополяционный анализ экзистенции человеческого языка….. 118

Данилова Ю.Ф. Политико-правовые аспекты экзистенциального выбора сквозь призму православной традиции……... 122

Даренский В.Ю. «Восточный» и «западный» типы философии: возможен ли диалог и синтез?..... 125

Емельянова Н.Н. Философская рефлексия над образом танцующей Софии……... 128

*Камарали А.В. Р*азвитие современных средств коммуникации информационного общества…….. 131

Клименко А.Б. Полиидентичность как цивилизационный ресурс: аксиологические основания российской государственности в эпоху постмодерна……... 134

Макаршин И.В. Донбасс как субъект экзистенциального выбора в геоцивилизационной структуре Русского мира…… 136

Реушкин И.М. «Русский мир» как пространство эпистемической власти в условиях постправды»…… 140

Савина Л.И. Социокультурный ландшафт как ключевой элемент сбережения территориальной общности…… 142

Тельных Е.О. Экзистенциальный фронтир в смысловом универсуме русского мира…….. 145

Целик Т.В. Идея агиократии П.И. Новгородцева и современный контекст…… 148

Чикаева Т.А. Представления Г. В. Плеханова об Отечестве: философский анализ……..... 151

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ДОНЕЦКИЕ ЧТЕНИЯ – 2026: ОБРАЗОВАНИЕ, НАУКА, ИННОВАЦИИ, КУЛЬТУРА И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Материалы
XI Международной научной конференции,
10–12 ноября 2026 г.,
г. Донецк

ТОМ 9
Философские и психологические науки
Часть 1

под общей редакцией проф. *С.В. Беспаловой*

Дизайн обложки	*В. Дёмина*
Технический редактор	*М.В. Фоменко*
Компьютерная верстк	*А.В. Камарали*

Адрес оргкомитета:
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет»
ул. Университетская, 24, г. Донецк, 283001, ДНР, РФ.
E-mail: *science.prorector@donnu.ru*

Подписано в печать 28.10.2026 г.
Формат 60×84/16. Бумага офисная.
Печать – цифровая. Усл.-печ. л. 9,2.
Тираж 50 экз. Заказ № 26окт121/9а.
ФГБОУ ВО «Донецкий государственный университет»
283001, г. Донецк, ул. Университетская, 24.
Издательство ФГБОУ ВО «ДонГУ»
283001, г. Донецк, ул. Университетская, 22
E-mail: donnu.izdatelstvo@mail.ru